

Soft Power

Revista euro-americana de teoría e historia de la política

Volumen 2, número 1, enero-junio, 2015

Soft Power

Revista euro-americana de teoría e historia de la política

Volumen 2, número 1, enero-junio, 2015



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia



UNIVERSITÀ DEGLI
STUDI DI SALERNO



Planeta



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

PRESIDENTE

Édgar Gómez Betancourt

DECANO

Germán Silva García

VICEPRESIDENTE-RECTOR

Francisco José Gómez Ortiz

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Édgar Gómez Ortiz

**VICERRECTOR JURÍDICO
Y DEL MEDIO**

Edwin Horta Vásquez

DECANO ACADÉMICO

Elvers Medellín Lozano

SOFT POWER

REVISTA EURO-AMERICANA DE TEORÍA E HISTORIA DE LA POLÍTICA

www.softpowerjournal.com

DIRECTOR

Laura Bazzicalupo, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittoria Borsò, Ph.D, Universität Düsseldorf

Giuseppe Cacciatore, Ph.D, Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Roberto Esposito, Ph.D, SUM - Istituto Italiano di Scienze Umane

Maria Rosaria Ferrarese, Ph.D, Università degli Studi di Cagliari

Patrick Hanafin, Ph.D, Birkbeck - University of London

Daniel Innerarity, Ph.D, Universidad del País Vasco

Victor Martín Fiorino, Ph.D, Universidad Católica de Colombia

Alfio Mastropaolo, Ph.D, Università degli Studi di Torino

Antonio Scocozza, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

José Luis Villacañas, Ph.D, Universidad de Madrid

Giuseppe Zaccaria, Ph.D, Università degli Studi di Padova

CONSEJO EDITORIAL

Francesco Amoretti, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Dimitri D'Andrea, Ph.D, Università degli Studi di Firenze

Antonio Tucci, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Salvatore Vaccaro, Ph.D, Università degli Studi di Palermo

EDITOR

Valeria Giordano, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

COEDITOR

Carmen Scocozza, Ph.D, Universidad Católica de Colombia



UNIVERSITÀ DEGLI
STUDI DI SALERNO

RECTOR
Aurelio Tommasetti

DIRECTOR (DISPSC)
Annibale Elia

PRO-RECTOR
Antonio Piccolo

DECANO
Adalgiso Amendola

COMITÉ EDITORIAL

Renata Badii, Ph.D, Università degli Studi di Firenze
Giovanni Bisogni, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
Matthew D'Auria, Ph.D, University College London
Marianna Esposito, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
Giuseppe Micciarelli, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
Lucia Picarella, Ph.D, Universidad Católica de Colombia
Emma Russo, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
Mathias Saidel, Ph.D, Universidad del Salvador de Buenos Aires
Mauro Santaniello, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
José Vicente Villalobos Antúnez, Ph.D, Universidad del Zulia

Università degli Studi di Salerno
Via Giovanni Paolo, II, 132
84084 Fisciano (SA) Italia
vgiordano@unisa.it
softpower.journal@gmail.com

DISEÑO
Haidy García Rojas

CORRECCIÓN DE ESTILO
Ludwing Cepeda A.

Universidad Católica de Colombia
Avenida Caracas No. 46-72. Piso 9
Bogotá, Colombia
ediciones@ucatolica.edu.co

IMPRESOR
Editorial Planeta Colombiana S. A.

© Università degli Studi di Salerno
© Universidad Católica de Colombia Maestría Internacional en Ciencia Política
© Editorial Planeta Colombiana S. A., Negocios Corporativos. Bogotá, D. C. 2015

Primera edición: septiembre de 2015

ISSN: 2389-8232

Revista certificada por la *Agenzia Nazionale di Valutazione del sistema Universitario e della Ricerca* (ANVUR).
Todos los ensayos publicados en este tomo son evaluados con un procedimiento de *blind peer reviewed*.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia, sin permiso previo del editor.
El editor agradece a la Universidad Católica de Colombia Maestría Internacional en Ciencia Política, a la Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione y a la Fondazione I.S.I.A. per gli Studi Latinoamericani Salerno – Bogotá el apoyo institucional para la edición de esta obra.

CONTENIDO

EDITORIAL

GUBERNAMENTALIDAD Y PODER POLÍTICO	11
GOVERNMENTALITY AND POLITICAL POWER	

Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo)

CONFESSION AND POLITICAL NORMATIVITY: CONTROL OF SUBJECTIVITY AND PRODUCTION OF THE SUBJECT	15
--	-----------

Nildo Avelino (Federal University of Paraiba)

FOUCAULT Y LA POSTDEMOCRACRACIA NEOLIBERAL MÁS ALLÁ DE LA “CRÍTICA INFLACIONARIA DEL ESTADO” FOUCAULT AND NEOLIBERAL POST-DEMOCRACY. BEYOND “INFLATIONARY CRITICAL STATE THEORY”	41
---	-----------

Ottavio Marzocca (Università degli Studi di Bari)

HISTORICIZACIÓN RADICAL, GENEALOGÍA DE LA GUBERNAMENTALIDAD Y SUBJECTIVACIÓN POLÍTICA RADICAL HISTORICIZATION, GENEALOGY OF GOVERNMENTALITY AND POLITICAL SUBJECTIVATION	61
---	-----------

Laura Bazzicalupo (Università degli Studi di Salerno)

THE QUESTION OF FREEDOM IN FOUCAULT AND LA BOETIE	79
--	-----------

Saul Newman (Goldsmith College UCL)

JUDICIAL POWER AND GOVERNMENTALITY IN MICHEL FOUCAULT. A METHOD FOR CONSIDERING THE FORM OF RATIONALITY OF JUDICIAL GOVERNANCE 97

Gianvito Brindisi (Università degli Studi di Napoli "Parthenope")

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE FOUCAULT: DE LA ETHOPOYESIS A LA ETHOPOLÍTICA 117
FOUCAULT'S POLITICAL THOUGHT: FROM ETHOPOIESIS TO ETHOPOLITICS

Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo)

NOTAS Y DISCUSIONES 133

ANTROPOTÉCNICAS DEL EJERCICIO Y ANÁLISIS DE LA SUBJETIVIDAD CONTEMPORÁNEA EN PETER SLOTERDIJK 135
ANTROPOTECHNICS OF EXERCISE AND ANALYSIS OF CONTEMPORARY SUBJECTIVITY IN PETER SLOTERDIJK

Dario Consoli (Università degli Studi di Torino)

EL ACRÓBATA EN LOS TIEMPOS DEL NEOLIBERALISMO. UN COMENTARIO SOBRE PETER SLOTERDIJK 143
THE ACROBAT IN NEOLIBERAL TIMES. A COMMENTARY ON PETER SLOTERDIJK

Sandro Luce (Università degli Studi di Salerno)

EL PASO DEL CABALLO. APUNTES SOBRE HAS DE CAMBIAR TU VIDA DE PETER SLOTERDIJK	151
THE HORSE STEP. NOTES ON PETER SLOTERDIJK'S YOU MUST CHANGE YOUR LIFE	

Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo)

SOBRE LA REVISTA	156
ABOUT THE JOURNAL	157
NORMAS PARA LOS AUTORES DE LA REVISTA	159
GUIDELINES FOR AUTHORS	161
CÓDIGO DE ÉTICA	163
CODE OF ETHICS	166

.....

Salvo Vaccaro. Profesor de Filosofía Política del Dipartimento di Culture e società de la Università di Palermo. Sus principales intereses científicos atañen a las siguientes temáticas: teoría, crítica, post-estructuralismo francés, globalización y governance, pensamiento anárquico. Sus trabajos recientes son: Salvo Vaccaro (ed.), *Pensare altrimenti. Anarchismo e filosofia radicale del Novecento*, Eleuthera, Milano, 2011; Salvo Vaccaro (ed.), *La vita oltre la biopolitica/La vie au de là de la biopolitique*, Mimesis/Vrin, Milano/Paris, 2013; Nildo Avelino, Salvo Vaccaro (eds.), *Governamentalidade Segurança*, Intermeios, San Paulo, 2014; Salvo Vaccaro (ed.), *Agire altrimenti. Anarchismo e movimenti radicali nel XXI secolo*, Eleuthera, Milano, 2014. Contacto: salvo.vaccaro@unipa.it

.....

GUBERNAMENTALIDAD Y PODER POLÍTICO

Salvo Vaccaro

Università degli Studi di Palermo

EDITORIAL GOVERNMENTALITY AND POLITICAL POWER

Este número de *Soft Power* está dedicado a la relación entre poder político y *gubernamentalidad*. Las motivaciones de esta elección atañen a los múltiples significados del término foucaultiano. En esta palabra coexisten varias posibilidades de análisis, relacionadas entre sí aunque se puedan considerar de forma separada.

La primera posibilidad se puede localizar en la crítica del paradigma soberanista, típico de toda la teoría política moderna, que Foucault emprende tanto para revelar la ficción contractual como base trascendente de la afirmación de una autoridad política legítima, como para analizar el específico desvío que la práctica liberal de gobierno lleva a cabo contra los poderes tradicionales de tipo real tras la Revolución Gloriosa y, más en general, cuando las fuerzas liberales intentan proponer e imponer el modelo de mercado como inspiración vinculante para la existencia del Estado nacional.

La primera estrategia de reflexión quiere devolver, sustrayéndola a la remoción sufrida, la violencia constitutiva del estado moderno, brotado de la centralización de poderes peculiares y de autonomías difundidas en una sociedad en la que mandar, saturando por lo general todo su dinamismo. Foucault vuelve a poner la cuestión de la guerra de conquista no solo en el centro de la historia, sino también de la vida política moderna, y no solo con la finalidad de relacionar entre sí varios momentos de la modernidad

—partiendo de la crítica a la autoridad absoluta llevada a cabo, desde el Renacimiento hasta las Luces, con intenciones progresistas y liberadoras por parte de prerrogativas discriminantes y en favor de derechos de cada individuo, hasta llegar al racismo colonial contemporáneo en la época moderna, conforme a un doble lenguaje de los derechos humanos pretendidos en su propia casa y del tratamiento inhumano de las gentes sometidas al imperialismo liberal de Su Majestad británica en casa ajena— sino también de manera más teórica, para investigar las controvertidas relaciones entre poder y sujeto, entre violencia organizada y fuerza subjetivada, entre política y *ethos*, lo cual, en la época moderna, ha ocasionado un escenario con consecuencias que siguen siendo repletas de implicancias analíticas y hermenéuticas.

Al mismo tiempo, la segunda estrategia de reflexión pretende examinar detenidamente, casi de manera minuciosa, los regímenes discursivos de la época liberal (leyes, libros, reglamentos, normas técnicas, análisis disciplinarios, etc., conforme al inconfundible código de la metodología de Foucault) en los que la sempiterna afirmación de *menos estado, más mercado* no solo juega el papel de un eslogan electoral a menudo eficaz, sino también revela una táctica de gobierno que se disocia del *hard power* soberano para desviarse de manera gradual hacia una fuerza de autoridad más sutil, penetrante, seductora (en el sentido literal de ‘atraer hacia sí’). Esto lleva a reglamentar la relación entre los que gobiernan y los que son gobernados en una configuración específica que Foucault ha llamado *gubernamentalidad*, con una crisis que esboza una inédita racionalidad de gobierno y que hoy puede resumirse en el neologismo anglosajón de *governance*.

Según este último punto de vista, el paso de la época moderna a aquella contemporánea se lleva a cabo —por lo menos por lo que al itinerario identificado por este número de *Soft Power* se refiere— persiguiendo la ruta que desde el clásico liberalismo lleva al neoliberalismo actual, en el cual el terremoto social que lo caracteriza afecta cada vez más no solo al cuadro interno de los estados soberanos, sino también al entorno geopolítico caracterizado por la globalización de capitales, mercancías y estilos de vida en que las cosas adquieren más valor que los individuos, reducidos a no-personas, prescindiendo del color de la piel o de los credos de uno.

Lo indecible de la violencia constitutiva del poder soberano, olvidado por el concepto de contrato social, desplazado hacia un espacio pre-político, apartado de la instancia liberal de gobierno racional, considerado como una excepcional emergencia en medio del choque imperial de las guerras mundiales, patologizado como reacción bestial de instintos primordiales difíciles de civilizarse, arrojado en las periferias del mundo por poder, vuelve con prepotencia en lo cotidiano bajo la forma de precariedad de la exis-

tencia en todos los ámbitos, del laboral al étnico, del género a la forma de la misma política.

Casi parece que el *soft power* de la discursividad política en sentido áureo se haya encasquillado justo donde el pensamiento político declinaba el realismo político a un nivel interno e internacional, inmunizándose del virus del *hard power*, de la fuerza violenta llevada a cifra sistémica, pero no como oscilación alternante —tal como siempre se ha presentado la dialéctica entre las dos interpretaciones hegemónicas—, sino como prisma de la *coincidencia*, es decir, en la necesaria copresencia de las dos tácticas del poder político reducidas a unidad en el actual modelo de gubernamentalidad neoliberal.

Entonces, si nos detenemos en la relación entre *gubernamentalidad* y *soft power* significa que analizamos las maneras por medio de las cuales Foucault detalla su noción de racionalidad de gobierno, enseñándonos el enredo de saberes y poderes que la forman, las líneas de presión hacia la objetivación y la subjetivación que proyectan sus insinuan-tes efectos, el umbral de bifurcación con el paradigma de la soberanía, los contra-comportamientos de resistencia que ella provoca. Significa examinar de cerca la totalidad de la gubernamentalidad neoliberal, en su reconstrucción histórica y en sus consecuencias destructivas de la sociedad y de una economía que sufre cierto chocante aplastamiento en relación con la sola dimensión financiera. Además, significa preguntarse alrededor de las transformaciones del poder político, de su concepto y de su práctica, persiguiendo las dinámicas barrocas hasta dentro de sus recovecos de contorsión. También significa sondear el alma de la táctica gubernamental en sus repercusiones sobre los procesos de subjetivación, sobre sus instancias identitarias que encuentran una fecunda parrilla de partida en los tardíos análisis foucaultianos alrededor de la narración, de la confesión y del cuidado personal por medio de los cuales parece perfilarse una genealogía alternativa del sujeto moderno respecto de la trama liberal llena de derechos y obligaciones.

Sin lugar a dudas, el argumento es tan amplio y complicado de delinear y recorrer que la lectura de los artículos presentes en este número no lo podrá agotar completamente, remitiendo —estamos seguros de esto— a ulteriores estudios y profundizaciones, y siguiendo la lógica de obra incompleta que, desde el principio, empuja y seguirá empujando *Soft Power* hacia la propicia convergencia de tramas de pensamiento en las dos orillas del Atlántico.

Traducción del italiano de M. Colucciello

Nildo Avelino. Full Professor of Political Theory at the Department of Social Sciences (Federal University of Paraiba/UFPB) and Professor of Political History at the Postgraduate Program in History (UFPB). Associate Researcher at the Centre Max Weber (CNRS-Centre National de la Recherche Scientifique, France) and coordinator of the Group of Anarchists Studies and Research at UFPB. His scientific interests focus on Governmentality Studies; Anarchist Studies; Government practices and power techniques.

Contact: nildoavelino@cchla.ufpb.br

CONFESSION AND POLITICAL NORMATIVITY:

Control of Subjectivity and Production of the Subject

Nildo Avelino

Federal University of Paraiba (Brazil)

Reception date April 10th 2015; Acceptance date May 4th 2015. This article is the result of research activities held at the Department of Social Sciences (Federal University of Paraiba/UFPB).

Abstract

The theme of confession, present in the reflection of Michel Foucault since the early 1960s, pursued the same direction of his researches from the late 1970s concerning the problem of government and the studies of governmentality. Under this perspective, confession is taken as *recognition* through which the subject authenticates in himself or herself his or her own actions and thoughts. Therefore, it is not only a verbal act by means of which the subject states the truth of his or her being; confession also binds the subject to truth, throwing him or her in a relation of dependency regards the other, and, at the same time, modifying the relationship that he or she establishes with himself or herself. According to Foucault, this is what explains the massive growth of practices of confession in Western societies up until their actual inscription at the heart of procedures of individualization typical of modern political power. This paper explores Foucault's analysis of confessional practices and its recent developments in the work of Giorgio Agamben (*Opus Dei. Archeologia dell'Ufficio*, 2012) and Roberto Esposito (*Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 2013).

Keywords

Confession, oath, subjectivity.

Resumen

El tema de la confesión, presente en la reflexión de Michel Foucault desde principios del decenio de 1960, persiguió la misma dirección de sus investigaciones a partir de

finales de 1970 en relación con el problema del gobierno y de los estudios de la gubernamentalidad. Bajo esta perspectiva, la confesión se toma como *reconocimiento* a través de la cual el sujeto autentica en sí mismo sus propias acciones y pensamientos. Por lo tanto, no es solo un acto verbal por medio del cual el sujeto establece la verdad de su ser; la confesión también une el sujeto a la verdad, colocándolo en una relación de dependencia con el otro y, al mismo tiempo, cambiando la relación que él establece consigo mismo. Según Foucault, esto es lo que explica el crecimiento masivo de las prácticas de la confesión en las sociedades occidentales hasta su inscripción efectiva en el corazón de los procedimientos de individualización del poder político moderno. Este artículo explora el análisis de Foucault de las prácticas confesionales y sus recientes avances en el trabajo de Giorgio Agamben (*Opus Dei. Archeologia dell'Ufficio*, 2012) y Roberto Esposito (*Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 2013).

Palabras clave

Confesión, juramento, subjetividad.

Introduction

In 1979 the American political scientist John Gunnell defined the academic subject of Political Theory as a “plea for a new foundation necessary for political action when it is no longer efficient in the maintenance of order. What is required is a new beginning.”¹ The problem, according to Gunnell, is that this *foundationalist* task of the Political Theory cannot be carried out without sacrificing the reflected political action.

Both rulers and ruled, and at times even the founders, should be held within the myth of ordination and of institutional order in such a way that the unpredictable and marginal character of individual action would be nullified. From *The laws of Plato* (by Polybius, Machiavelli, Harrington, Montesquieu, Hume) to the *Federalist Papers*, the dream has been to overcome by way of *some artifice* [my italics] the uncertain and singular character of human behavior, that is the very substance of

1. J. Gunnell, *Teoria Política*, UNB, Brasília, 1981, p. 110.

history and politics, through the wisdom of institutions imbued with the knowledge of theory when it is of their foundation.²

Defined in this way, the function of Political Theory would be the nullifying of that which made up the historical reality of *the politic*, that is, the unpredictable, marginal, and uncertain character of human behavior. Consequently, for the American political scientist, what has been celebrated by some scholars as symbolizing the *revival post-mortem* of Political Theory, — *i.e.* the theory of justice of John Rawls, the communicative theory of Jürgen Habermas, the interpretivist theory of Charles Taylor, etc. — can be perceived as exactly the opposite: the end of Political Theory, or, in the words of Gunnell, its alienation in relation to *the policy*.³

At the core of the alienation of political theory has been the tendency, born of a search for intellectual identity and authority, to subscribe and become hostage to various philosophical doctrines — particularly those involving the foundations of scientific and normative judgment. This has encouraged the construction of abstract images of both the activity and object of inquiry and of the relationship between them.⁴

If we accept the proposition of Gunnell according to which it is necessary to consider the Political Theory as a type of “meta-practice” by which the world is defined, implicating consequently, presupposed ontological ideas through which the universe of phenomena and vision of reality would be defined and a facticity domain created. Therefore, a question that could be placed is: how, in what way, utilizing which *artifices* did Political Theory construct its facticity domain in which uncertain and irregular action of individuals is banned? How does Political Theory establish its foundations and the players destined to perform in them? In what way does Political Theory *politically act*, produce political effects?

This is not about trying to answer these questions, but to place them as an initial research problem. In this way, referring back to a discussion already initiated, it deals with perceiving the development of Political Theory through the history of the transforma-

2. Ibid.

3. See J. Gunnell, *Between Philosophy and Politics. The Alienation of Political Theory*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1986.

4. J. Gunnell, *The Orders of Discourse: Philosophy, Social Science, and Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston, 1998, p. XII.

tions of the subject of political practice. As such, this article seeks to address the theme of confession in the reflections of Michel Foucault surrounding governmentality, seeking to seize the political function attributed to it, namely, that of the *police of subjectivity*. From the analyses of Foucault it is possible to discern the confession as being one of the main means through which a subjective policing was established in occidental societies, far-reaching and comparable to that enormous *civilizing process* that Elias presented as that responsible for the establishment of individual self-control.⁵ Next, starting from the reflections of Giorgio Agamben and Roberto Esposito around *political-theology*, very brief points will be made that will allow for the application of a Foucauldian approach of confession to the domain of Political Theory.

The confession in the studies of Michel Foucault

The confession occupies the thoughts of Michel Foucault since the beginning of the 1960s, when the philosopher still dedicated his studies to the madness theme. The reflection became very well known. Through his studies on madness, Foucault shows the birth of the institutional asylum inaugurating what would be considered in modern times the happy era during which madness would finally be recognized and treated in its truth. Before the modern asylum, when the madman found himself chained within the interior of a hospital, madness appeared at the core of his internment only as an object of fascination or fear; however, the madman was not manifest in his being. In the Classical era a being of madness did not exist in the internment into the hospital. Thus, treatment was exclusively physical. Only in the modern care context asylums started to give madness a psychological and moral statute. The old physical techniques of the classical era would endure, certainly, in the modern era; however, they would no longer have a therapeutic objective, but a strictly punitive objective. In the modern era, the cure of madness would be nearly entirely the result of psychological and moral treatment procedures; procedures that were also responsible for introducing madness into the game of culpability.

However, it would be starting with the modern era that, according Foucault, the problem of madness displaces itself from a body and physical therapy to a moral interrogation about the subject; interrogation from which would be inaugurated a “psycho-

5. See N. Elias, *O processo civilizador, vol. 2: formação do Estado e Civilização*, Zahar, Rio de Janeiro, 1993.

logical interiority”⁶. In an article published in 1963, shortly after the *History of Madness*, Foucault says, in respect to this, that “the water [that in the classical era had a bodily therapeutical function], in the moral world of the asylum, would have a [punitive] function of conduct to the truth [...]; it obliges [the madman] to recognize himself in that which he is. It forces the madman to confess.”⁷ In the modern treatment of madness the confession would be a practice aimed to conduct the madmen towards “recognizing in himself that which he is”, to recognize himself in the truth of his mentally ill being. Confession makes it possible the construction of the mad. Consequently, if madness of the classical internment only existed on the outside, that is, only for those who did the interning, as for the modern days, confession removes the exteriority that madness had, to interiorize it in its own alienation. In other words, if in the classical internment madness existed in an excluded state, it was however, an exclusion that still left one with the possibility of a subjectively free existence; of course not free of physical coercions, but free “of a subjection much more constraining, perhaps more decisive”: its constitution aims for the knowledge of psychiatry.⁸

In his analysis of madness, Foucault inverts the traditional image of modernity into a triumph of freedom. The gesture of Pinel freeing the insane from their chains is at the same time the gesture in which modernity no longer imprisoned madness in chains, but in the order of psychiatric discourse.

To remove the chains from the alienated, imprisoned in the cells, was to open up to them the domain of a freedom that would be at the same time one of verification; [it was] to allow them to appear with an objectivity that would no longer be hidden in the persecutions, nor in the furies that accompany them; [it was] to construct a pure asylum environment.⁹

When freeing mad people from their chains, modernity opened for madness not a domain of freedom, but the order of an objectivity, the order of a direction to which the madman should conform the existence of his being.

This way, the gesture that frees is at the same time an operation that imprisons within a new type of prison: the identity prison. With this, modernity built a domain in which madness began to exist in terms of truth, and while doing so, redefined the role

6. M. Foucault, *História da loucura na Idade Clássicae*, Perspectiva, São Paulo, 1999, p. 325.

7. M. Foucault, *Dits et écrits, I: 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001, p. 207.

8. M. Foucault, *História da loucura na Idade Clássicae*, p. 417.

9. *Ibid.*, p. 466.

of the internment as being one to reduce madness to its truth. The role of the asylum would consist, from now on, of organizing madness under a form of self-consciousness within a game of culpability: in order to be able to recuperate the purpose, the madman should recognize his mentally ill condition, being conscious of his own guilt. It deals with a movement in which the madman should be objectified from the perspective of psychiatric reason. And from this follows the necessity to force him to confess.

What is required [...] is to confess. It is necessary not to perceive, but to say; even if it is said under the coercion of showers. Just the fact of saying something that is truth has in and of itself a function; a confession, even forced, is more operative in the treatment than is a just or exact idea, but that remains silent. Hence, the performative character of this statement of truth in the healing game.¹⁰

Force to confess because the confession, even forced by a cold water shower, has a performative function in the modern asylum in relation to the truth of madness: the confession operates the recognition of the madman in the identity that was constructed by the asylum internment. The function of the confession would be to affix the madman to the standard of his own social identity and connect him to a specific attribute of madness produced in the asylum environment. But how does this happen? Through the inclusion of madness in the domain of a language in which the subject is forced to speak in the first person. By speaking in the first person, the confession makes it possible for the individual himself to build within himself as mad subject: the *confessional statement makes the being* of the madness or, to revisit the title of John Austin's book, the spoken confessional is the making of the subject into reality of an objectification.¹¹ According to Foucault, the confession would make the madman "prisoner in a more real way than he could be in a cell or by chains, prisoner of nothing more than of he himself". Once "freed, the madman [...] could not escape anymore his own truth; he would be closed within it."¹²

It is perceived that confession, in the first studies of Foucault on madness, appears under a form of interrogation and of *the imperative use of language*: it is about a truth canonically imposed, in the form of the decree. With the confession, an identity, proper name, a past, and a biography is imposed. The confession is therefore, the disciplinary

10. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Gallimard/Seuil, Paris, 2003, p. 158.

11. J. Austin, *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*, Artes Médicas, Porto Alegre, 1990.

12. M. Foucault, *História da loucura na Idade Clássica*, pp. 490, 508.

form for submission of the body. And, in this sense, it is inscribed within what Foucault called psychiatric power for the subjection of body from a physical relationship of power in constitution of individuals. A similar analysis is found in *Discipline and Punish*, in which the confession is taken in its “double ambiguity”: on one side, it is extracted by the oath made before the interrogation and over the threat of perjury and offense to God; and on the other side, it is ripped out with physical violence in the tortures. In both cases it is addressed as punishment whose function is to make the truth shine.¹³

Meanwhile, Foucault’s concern over the confession theme followed the same direction of his research carried starting in the end of the 1970s, when he began to worry about the problematic of government.¹⁴ In this new domain of the government or of the governmentality, the confession would still be readdressed as a *recognition* of the individual about his own truth, although in profoundly diverse terms. Beginning with the governmentality studies, the confession would no longer be perceived as the practice of objectification of the truth of madness in the individual, but as a practice of subjectification by which the subject authenticates in himself, and for himself, the truths of his own discourse. In this new scope of studies, the language of confession would no longer have an imperative use, but a *reflexive* use. It would no longer be apprehended in the form of interrogation as a disciplinary method for the submission of the body; but as a technique for directing behaviors; in other words, it will be taken from these governance practices that individuals display over each other, finding the main target in subjectivity, not within the body itself.

This coupling of the confession with governmentality studies widened considerably Foucault’s analyses on the theme. When associated to the genealogy of psychiatric control, the confession appears under a form of identity imposition. Now concerned with the greater problem of governmental power, the confession studies open up to an extensive research field around the procedures of individualization by political power in general.

An indicator of this change, that lead the theme of the confession to open up other non-disciplinary practices, is found in that famous passage written in 1976 in which Foucault would claim that the confession became

13. See M. Foucault, *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*²², Vozes, Petrópolis, 2000, pp. 35 and ff.

14. See N. Avelino, “Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, (25) 74, 2010, pp. 139-157.

[...] in the West, one of the most highly valued techniques for producing the truth. Since then we have become a singularly confessing society. The confession has spread its effects far and wide. It plays a part in justice, medicine, education, family relationships, and love relationships, in the most ordinary affairs of everyday life, and in the most solemn rites; one confesses crimes, one's sins, one's thoughts and desires, one's illnesses and troubles; one goes about telling, with the greatest precision, whatever is most difficult to tell. One confesses in public and in private, to one's parents, one's educators, one's doctor, to those one loves; one admits to oneself in pleasure and in pain, things it would be impossible to tell to anyone else, the things people write books about. Confess.¹⁵

Foucault displaces the perspective of the practices of psychiatric interrogation to other domains in which, notably, the confession is no longer seen as a burden, but is practiced with pleasure. The analysis displaces itself from the psychiatric power domain in which the confession figured fundamentally as an extortion technique, to other domains in which the confession comes to act as a voluntary practice and in the realm of desire. This demand was due, without a doubt, to the need to remove the analysis of sexuality from the images of a “power-law” and of a “power-sovereignty”, drawn by natural law, in order to grasp the “power in concrete and historical intricacies of its procedures” and think “the sex without law and the power without King”. The history of governmentality described by Foucault two years later, in 1978, came as a response to this.¹⁶

However, even after publishing the first volume of his *History of Sexuality*, already in the lectures of the 1975, Foucault directs his attention to Christianity, seeking to highlight the confessional practice in a deliberate and freewill form. He would say that even though regulated soon after, starting in 1215, by the Lateran Council, as an annual obligation, the confession, though compulsory, would not become authoritarian. Instead, as also shown by historians such as Jean Delumeau, with the obligation of the confession came as well “the need, for the penance specialists, to lean the clergy towards kind reception, patient and benevolent towards all sinners, in such a way as to help them overcome the dreaded downside of the confession.”¹⁷ And Foucault himself observes that the annual obligation initiated, on the contrary, the production of an enormously vast literature that, in turn, would instigate the Father to “have, in addition to power,

15. M. Foucault, *História da Sexualidade, v. 1: A vontade de saber*, Graal, Rio de Janeiro, 1993, p. 59.

16. *Ibid.*, p. 87.

17. J. J. Delumeau, *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*, Cia. das Letras, São Paulo, 1991, p. 19.

the zeal, that is, a certain ‘love’ or ‘desire’ [...] not a ‘love of lust’, but ‘benevolent love’ [...]. It is therefore this love, this desire, that should be effectively present in action, in the confession.”¹⁸

In any case, if it is true that the annual obligation of the confession was not established as an authoritarian practice, but as a *colloquium fraternum*, nevertheless, its regulation formed the decisive fact that profoundly transformed the psychological lives of men and women in the West, by provoking the extensive dissemination of the confessional practice. And one of the most significant aspects is that the wide dissemination of the confession brought with it an entire didactic of penance over the form of general investment in the verbalization of the whole lives of the individuals and in their smallest details. A didactic that established the confession not simply as an examination of thought, but of the *types* of thought, that is, of the *qualities* of the thought; in other words, the desires. It was Foucault that called it the “cartography of the sinful body.”¹⁹

In it, the confessor should examine what are the qualities of thoughts established by the individual in his actions. If the individual touched his own body, the question would be that of knowing which touches were dishonest: did he touch himself only out of curiosity, or on the contrary, sensuality? Did he touch himself to excite in himself indecent movements? Those movements lead to the ejaculation of semen or were they interrupted beforehand? In short, Foucault says, “the essential problem is no longer the distinction that already worried the scholars: real act and thought. The problem will be: desire and pleasure.”²⁰ It does not deal with examining how much sin exists in the act, but how much intention, will and desire exist in the thought; what is in question is not the sinful act, but the form of subjectivity of the sinning subject. According to Foucault, this examination of desires led “to the old theme of the body being at the origin of all sins for the idea that there is lust in every mistake” and implanted the necessity of a confessional technique in which the body would be identified as flesh, that is, as desire. It was from the determination of the desire in the heart of the penance practice that emerged, next to the *political anatomy of the body* for the production of useful individuals, a *moral physiology of desires*, concerned not with the production of useful bodies, but with the establishment of a police — in the positive sense of the word — of the subjectivity for the establishment of a subject obedient to the laws of Christian decency and religious morality.²¹

18. M. Foucault, *Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)*, Martins Fontes, São Paulo, 2002, pp. 225-226.

19. *Ibid.*, p. 237.

20. *Ibid.*, p. 239.

21. *Ibid.*, pp. 243, 245.

Confession as a security “dispositif”

One of the reasons why the annual obligatory confessions were not configured as authoritarian practices is due to the fact that they were fundamentally organized based on a logic that today we call *securitarian*. If the confession comforts, it is because it is implanted into the logic of salvation: it is relief for the tormented consciences, those that have not yet tired of forgiving; it is the plague of the devil that blocks the doors of hell and franchises the doors of paradise. Confession provides security to the confider, it tranquilizes the spirit. Delumeau described the endless praise of confession in the ecclesiastical speeches mainly reassuring: “What calm, what inner softness we feel sometimes after a good confession? [...] What holy freedom! [...] What peace, what consolation after a good confession!”²² These were not simply theoretical affirmations, but founded in life experience itself.

At the same time, Christianity gave the confession an infinite task by establishing the original sin theme against the millenarian belief: if since birth everyone is sinner, then nobody is immune to the fall, nobody could ever be saved from sin not even for only a day, for the devil that inhabits the bodies of men is a threat to them in every instant.²³ The theme of the fall and the original sin make Christianity a religion of salvation without perfection, an aspect that according to Foucault, constitutes the historical uniqueness of Christianity and one of the reasons for its duration.²⁴ However, by disassociating salvation from perfection, Christianity gave a certain number of effective salvation practices, among those, the confession. Thus, the confession was thought of to produce salvation effects in a world where life is imperfect and indefinitely subject to sin. The undefined danger of sin, the constant threat of the fall, the constant presence of the devil, in turn, should indefinitely feed the resource of the confession, giving it a never-ending task. The tranquilizing confession and the undefined danger of falling in sin feed back to themselves, allowing the first to organize itself in the form of public service.

Thought as a public service, the confession was destined to mitigate the agitation of the spirits and normalize the passions of the largest number possible of individuals. At the same time both a control mechanism and an instrument of salvation, the confession

22. J. Delumeau, *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*, p. 38.

23. See F. Gros, *Le principe sécurité*, Gallimar, Paris, 2012, pp. 55 and ff.

24. See M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard/Seuil, Paris, 2012, p. 253. See also M. Weber, *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 2, UnB, Brasília, 1999, pp. 362 and ff.

acquires a normative function of stabilization of subjectivity on a large scale. Wietse de Boer describes the efforts of Carlos Borromeo, author of the famous *Instructions to Confessors*, as an effective social experiment of great proportions with the clear purpose of “transforming the social order through intervention into the consciences of its subjects” utilizing a “system of broad discipline, consistent and unswerving.”²⁵ According to De Boer, in spite of the efforts of Carlos Borromeo to disseminate the use of the confessional, his goal was not the privatization of penance, but the more effective utilization of confession as an instrument of public policy. To this end, he emitted an enormous quantity of decrees, instructions and counsel in an action that configured itself as “a broad and pastoral offensive whose goal was to conquer souls, changing public conduct, and in a final analysis, transforming all of social order.”²⁶

What would have been the historical consequences of this large sacramental process of society that made all of human life’s domains enter into the confessional discourse? Perhaps the most important consequence was the establishment, up until that point unprecedented, of a social form of control of subjectivity. Without the possibility of digging deeper into this aspect here, it would be necessary to mention, however, the important studies on the theme carried out by Alois Hahn and Peter Von Moos.²⁷ In light of the sinful nature of men, the confession does not save, but produces effects of salvation. However, they would be effects that would produce, above all, from the subjectivity of sin: the sinner must regret his action leading him to perform an introspective look at all of the horror and deformity contained within him; it deals with instilling an effective detestation of sin and establishing in this way the firm objective of not sinning, the resolution of not committing any more sins. It was what was in play during the bitter disputes between attritionists and contritionists.²⁸ And it was this aspect that Hahn readdressed to confirm that the subjectivity of sin does not make the confession dispensable, on the contrary:

It becomes an instance in which, on principle, not only the external actions appear, but also the intentions themselves. The result is, at the same time, a so-

25. W. de Boer, *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Brill, Leida, 2001, p. IX.

26. *Ibid.*, p. 45.

27. See A. Hahn, “Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d’aveu”, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 1986, pp. 54-68; P. Von Moos, “Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I: Formes du silence”, in *Médiévales*, 29, 1995, pp. 131-140; and also: “Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, II”, in *Médiévales*, 30, 1996, pp. 117-137.

28. See J. Delumeau, *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*, pp. 42 and ff.

cialization of the movements of the soul and a social control of consciousness [...]. The confession becomes an omnipresent instance in front of which the individual should assume his responsibility.²⁹

In other words, the instituting of the confession became the great social vector responsible for broadly disseminating and “socializing” those modes of existence previously restricted to only the monasteries. If it is true, as Weber noted, that the monk, while a *religious man* of excellence, was also “the first ‘professional’ man, with a specifically ‘methodic’ life, with ‘divided time’ and constant self-control”, and that, for this reason, was “predestined to serve as an instrument to the centralization and bureaucratic rationalization of the structure of domination of the Church, and to propagate [...] the corresponding belief among the laity”,³⁰ then, it would be equally possible to confirm that the main technique placed in the hands of this propagator of Christian beliefs had been the confession. It was with the confession that modes of subjectivation for the construction of a fixed, stable, and long lasting subjectivity, were taken out of the private sector, and before limited to the monasteries, to become a social enterprise. With the confession, “subjectivity grips itself to social control processes”, and it is in this sense that Hahn proposes to understand it in the same way provided by Norbert Elias and his “civilizing process”.

As it is known, Elias attributed to the Courts the production of a long process through which was established the self-control of the individuals, indispensable to modern societies. The Courts, and their consequent monopoly of violent means, were responsible for “producing a transformation of the entire economy of the passions and affects towards a more constant, stable, and uniform regulation, in all areas of conduct, in all sectors of life.”³¹ To say that an individual has control of his own self means to say that he is predictable; that he will behave predictably according to models of socially recognized conduct. But it deals with a predictability that would be ever more hidden under the formation of semi-automatic habits. Now, says Hahn,

[...] exists in the religious context precisely a technique that systematically combines — in a stabilized tension — the unveiling of the self and the secret: the confession. However, the techniques of self-domestication that are decisive in the civilization process coincide in the confession: concealing and revelation. This is

29. A. Hahn, “Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d’aveu”, p. 55.

30. M. Weber, *Economía e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*, p. 375.

31. N. Elias, *O processo civilizador, vol. 2: formação do Estado e Civilização*, p. 202.

particularly clear there where the confession is not only a provision of isolated accounts and acts, but a rigorous exploration of the motives and the sins.³²

Resuming Hahn's argument, Von Moos would confirm that it was not necessary to wait for modernity for the establishment of self-control agencies for the individual: he was already found significantly developed long before in the pre-modern context of the millenarist and Christian tradition.³³

[...] one of the main goals of [confession] was the search for a specific humiliation. The medieval man [...] was, above all else, habituated to maintaining appearances, to support himself on the honor of a lineage and play a flashy role in society that obligated him to dominate the language, to dissimulation and the 'secret of the heart' [...]. Now, in confession this man found himself obligated to invert his moral code: he should, without reservations, place himself naked, verbalizing the socially unspeakable.³⁴

The confession was, therefore, a concession to human weakness.

Confession as a government by the truth

The confession is an instrument for self-knowledge. To confess is to expose, to explore, to explicate what is of the order of subjectivity. But it is knowledge of instituting nature, carried out under a form of *speech act*: to confess the innocence, when the conditions of the confession are acceptable, is to become innocent for oneself and for others. It implies, therefore, a type of founding experience, constant and decisive, of a Subject.³⁵

Foucault showed that in the direction of Christian conscience three fundamental elements were found connected: infinite obedience, incessant examination and exhaustive confession, and this with the goal of establishing a *veridiction of oneself*:

It makes appear in me anything that I could not know and that becomes known only through this in-depth work done by me about me. It is about producing a

32. A. Hahn, "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu", p. 66.

33. P. Von Moos, "Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I: Formes du silence", p. 134.

34. P. Von Moos, "Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, II", p. 120.

35. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, UCL, Louvain, 2012, p. 4.

truth that was unknown. Now, and here is the paradox, [...] if I want to know this that I am, if I should produce the truth about this that I am, it is because I should surrender to that which I am. And this tie between production of the truth and surrendering oneself seems to be what could be called the scheme of Christian subjectivity, speaking more precisely, the scheme of Christian subjectivation.³⁶

The expression ‘veridiction’ appears here somewhat enigmatic. In any case, it had already been employed one year early, in 1979, in Foucault’s analysis of liberalism. On this occasion, the market took on, in the analysis, the ‘veridictional’ (“*véridictionnelle*”) function: the function of saying the truth in relation to governmental practice. Invested with the function of saying the truth, the market can “command, dictate, prescribe the jurisdictional mechanisms or complain about their absence [...] an absolutely fundamental phenomenon, I believe, in the history of Western governmentality, was this eruption of the market as a principle of veridiction”. Veridiction indicates, therefore, a situation of power; indicates the “constitution of a certain right of truth from a situation of right.”³⁷ It is about a matrix of normativity that met diverse modalities in history: psychiatry, medicine and criminology. All of these fields carried modes of saying the truth, forms of veridiction over the madman, the sick and the delinquent. But in relation to the practice of confession, veridiction would take on a very significant form.

Understood as a veridiction of oneself, the confession implies a certain number of characteristics that Foucault numbers as being the following: 1) a cost, an effort in its enunciation: the confession is a passage from the unspoken to the spoken, from the secret to the revelation. To confess is to reveal what before was in silence, in secret, and that, for this, was valued: it is important for the individual to not say, not speak, not reveal. However, when coming to speak, to reveal one’s secret, one’s speech is always costly; the verbalization always causes one effort; for this the secret will be said in shame, fear, humiliation, nervousness, timidity, etc. 2) it is necessarily a free act: it is not about producing a statement or extorting information, but about provoking an engagement; to provoke in the individual an act of engagement capable of obligating him to do what he said. In the confession, the penitent engages in doing what he affirms and pronounces. 3) because the confession always demands and needs the presence of another, it implies a surrender, a loss of resistance, a relaxation. The penitent always gives in before

36. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, p. 303.

37. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, pp. 34, 35, 37.

the confessor: he surrenders his position of secret, of silence and by doing this, a reinforcement of the power that the confessor exercises over him occurs. The confession is an act that reinforces the relationship of power. 4) because the confession is an engagement and not just information, it activates a bond between the subject that confesses and what he said. And, in this moment, the confession produces another qualification of the subject: when the criminal confesses his crime, this gesture qualifies him in front of the jury or the judge as someone capable of remorse.³⁸

Thus, there are four characteristics in the *performance* of the confessional: a sacrifice, a cost or a surrendering by the subject, although voluntary and desired; an intensification of the power relationships by the dependency of the penitent in relation to the confessor; and a requalification of the subject. Foucault endeavored to study these four characteristics:

[...] no longer in a discourse in which it would be possible to speak the truth about the subject, but in the discourse of truth where the subject is susceptible and capable of talking about himself, [under] a certain number of culturally recognized and typified forms, for example, revelation, confession, and examination of conscience. [...] discussions of truth where the subject elaborates about himself and in which it is easily possible to see the importance in the penal practice, or even more, in the domain that I studied, in the sexuality experience.³⁹

The fact that Foucault chose the domain of sexuality for the description of what he called “moral physiology of desires” established by the confession was not accidental. Through the sexual experience, Foucault clearly perceived the effectiveness of the confessional veridiction in the constitution of the subject. It could be said that there exists in relation to sexuality and desire this demand of the individual in assuming in relation to himself what Vincent Descombes calls “acts of self-position *without actant*”,⁴⁰ that is, acts from which the individual is placed in a position of truth. They are distinct, however, from the acts of self-positioning as an ability to act, destined to make the individual *become his own self*. In this perspective, in relation to sexuality, the individual needs to be directed to recognize himself in the truth about his sex, and it would be only through this recognition that he could be constituted as a subject of sexual desire. Repression,

38. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, pp. 5-7.

39. M. Foucault, *História da loucura na Idade Clássica*, p. 5.

40. V. Descombes, *O complemento do sujeito. Investigação sobre o fato de agir por si mesmo*, Radical Livros, São Paulo, 2009.

violence and authoritarianism are incapable of building the individual as a sexual subject, seeing that in the sexual experience the effect of the power of truth depend, almost exclusively, on the subject: of his assimilation, his approval, and his recognition. This way, the discussion about sexuality can very well assume an authoritarian form when pronounced by a doctor in the height of his scientific knowledge. But he could never assume a form of massive, total, perfect prohibition without the participation of the subject.

Foucault perceived that the sexuality experience holds two possible forms of veridiction, of the relationship between subject and truth. On the one hand, the discourses of truth pronounced by the doctor implanted a matrix of normativity in which the truth establishes an exterior relationship with the subject of more or less authoritarian imposition, more or less violent, more or less repressive, and that is an objectification of the subject. On the other hand, the discourses of truth not pronounced by the doctor, but supported, confirmed, approved, recognized by the subject himself, implanted, in their way, not only a matrix of normativity, but a state and condition of the human being through a process of subjectivation that implies the surrender of the self or, to use the expression of Descombes, a process of *trans-subjectivation* through which the individual becomes another of himself.⁴¹ In the first mode of veridiction, the subject is objectified in a discussion of truth. In the second, it is the subject himself that is directed to objectify himself in a discussion of truth through practices of introspection. In the first mode one has a relationship of dominance over the self; in the second, one has the governance of oneself through one's own truth.

The confession postulates, therefore, the governance of the individual for his own truth, for the truth of his own being, truth of who he is, governance through identity. According to Foucault, this specific way of governing man is owed to Christianity: "The Christianity found a way of implanting a type of power that controls individuals through their sexuality designed as something to mistrust and that always introduces to individuals the possibilities of temptation and fall."⁴² This type of power, that governs the individual through his sexual identity or by the truth of his being, was possible with the confessional technique, through which Christianity implanted the subjectivity police. Moreover, there will be a day in which the Christian invention finds itself accepted

41. I retakes to Descombes' term (Ibid., p. 242) used to characterize, in relation to Foucault, the confessional procedure of surrender to the self through the objectification of the self in a discourse of truth; the Christian *trans-subjectivation* would be, in this sense, distinct from Pagan *auto-subjectivação* that consists, contrary, in the act of making a truth *one's own*, and not of objectifying one's self in it renouncing that which it is.

42. M. Foucault, *Dits et écrits, II: 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 565.

in philosophy as well as modern politics. And that Descartes and Hobbes, separated by the *method*, would find themselves in the *reflexiveness of the Subject*.

Confession and governmentality: the production of the political Subject

What place would occupy the *moral physiology of desire* in the genealogy of liberalism? My argument is that it would be necessary to place it between those two poles of the bio-power that Foucault called anatomy-politics of the human body and bio-politics of the population.⁴³ Between these two poles would be placed the moral physiology of desire, established by the confessional technology of the pastoral power.

Moreover: even though the bio-political power can be considered, from the analyses of Foucault, as the most specific that exists in the rationality of liberalism, as being its most original invention, a liberal regime *can only be liberal* based on its pastoral power. This means that, in a liberal regime, the bio-power is only capable of producing effective effects when associated and juxtaposed to the pastoral power. This implies that the political success of liberalism rests, in large part, on the fact of giving to its political subjects the knowledge and the instruments with which they produce, for themselves, their own obedience. An obedience whose production would not complain about any violence or exterior threat and that would dispense any gesture of repression: obedience that the individual exercises for himself and over himself. Hard task, because it is also an obedience whose inefficiency projects over the liberalism the shadow of its own political weakness as a regime; and, on the other hand, makes the liberalism constantly permeable to the totalitarians. In other words, liberalism is a type of regime that demands the production of a specific obedience at an optimal level, on the contrary it would not be able to extract riches from the population without producing catastrophic effects over it, without incurring totalitarianism. This is the argument that I would like to develop readdressing to the studies of governmentality.

A genealogy of political practices would not consist of understanding the power as an institution, thing, or substance. It would not be studying the State or political domination: the monarchy, the republic or the democracy. It is not about studying Sovereignty, much less social classes or dominant groups. A genealogy of politics consists of understanding the

43. See Foucault, *História da Sexualidade, v. 1: A vontade de saber*, p. 131.

power in terms of relationships of force to perceive in them the moment in which that force imposed itself and emerged as a dominant force. For this reason, the key to understanding power is not in the State, it is only a terminal effect of the relationships of power. In the State, the power relations find themselves finalized; in them, the power finds itself fixed, immobilized in a dominant form that is precisely the State-form. In the ambit of the State, power loses its relational character to gain a crystallized form of domination; it finds itself "reified". Thus, one should search for the intelligibility of the power relations in an ambit before the State: this ambit is the one of government practices, understood not as an exercise of sovereignty, but as a conduction of behaviors: to govern is to conduct behavior. Understood in this way, the government practices can reveal an effective way through which power relations are exercised, since it is they who make possible their exercise as a relationship.

Emphasizing the problem with government, the studies on governmentality produced a large reworking of the theories of power, hitherto strongly concerned with the State as a central problem of analysis. The studies of governmentality proposed an inversion of the problem: instead of starting from the State, starting from the government. In addition to this, as said previously, the State is seen as being only a terminal effect, government practices are what make up their conditions of possibility. In other words, at the core, the liberal State was only possible because it produced in this ambience of government practices, an ambit that is immediately before the State, the conduction of the behaviors of the individuals. It was necessary to have conduction of behavior or government practices, so that the liberal State was possible. Said in another way, for the establishment of liberalism it was necessary to produce the Subject from its political practice: governable subjects or individuals made into subjects of the liberal practice through the subjectivation of obedience.

Someone would say, however, that it is necessary to have obedience in relation to any State, government or political regime, not just the liberal. That, at the core, obedience is the primary fact of politics, and that every political thought comes back to the same problem: how to make men obey? Liberalism would be just another episode.

But the type of obedience claimed by liberalism is, historically speaking, very special. In his analysis, Foucault described liberalism as a political regime that gave itself the task of not only governing men individually, but governing them from an aggregate that is not either the State nor the territory, but the population. The task of liberalism is to govern the individual not simply as an individual, but as an individual connected to a population for his birth, death, health, productive activity and reproduction.

In addition, this individual, whose existence is inseparable from the life of the population, was called by the economists *homo oeconomicus*: a subject host to economic interests and that behaves in a conscientious and reflective way having always in sight the greater probability of earning. It is an actor that not only reacts rationally, but that calculates his action adapting means and ways to obtain the greatest gain possible.⁴⁴ It was in order to guarantee and protect freedom of action and the movement of this *homo oeconomicus* that liberalism initially assumed the version of *laissez faire-laissez passer*: it is necessary to let it do, to let it go and come, to let it act, and to let it move itself. It is necessary that the individuals, understood as economic men, have the freedom necessary for pursuing their interests. But also and above all it is necessary to make the individuals pursue their interests; necessary to make them interested, to excite in them the “interest for the interest”; stimulate them to make themselves interested. It is necessary, especially, to ban disinterest from the world.

According to Foucault, liberalism emerged initially as a complex and perpetual game between interest and freedom: liberalism was responsible for guaranteeing that “the different interests, individual, in what they have that differ from one another, sometimes opposed to one another, did not offer danger to the interests of all”, to the interests of the population. Liberalism established itself as an art of manipulation of the individual and collective interests that only could be carried out from within a space of freedom of action and movement, that is, from *laissez faire-laissez passer*.⁴⁵

However, a very complex and difficult challenge for liberalism: how to manipulate, or better, how to conduct the behavior of these subjects living in this space of freedom of action and movement? How to govern this economic man without destroying in him the freedom of action and movement? Better said, how to make sure that the liberal subject is free and obedient at the same time? And the response of liberalism to reconcile this double demand of freedom and obedience was the following: instead of organizing the obedience around violence, it is necessary to implant it in the behavior of the governed itself. Liberalism removed from obedience everything that it had of exteriority to interiorize it in the individual; in other words, removed the obedience from the body to insert it preferably into the subjectivity.

This is a very evident aspect in the formation of the modern State, and for that, one just needs to think about what happened historically in the time between Machiavelli and Hobbes. As everyone knows, for Machiavelli, founding the political power and conserving

44. See P. Demeulenaere, *Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, PUF/Quadrige, Paris, 2003.

45. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, p. 67.

it demands from the Prince the same procedures: the use of force, especially warlike force. From the good arms result the good laws, said Machiavelli.⁴⁶ This way, exists a solution of continuity in Machiavelli: the Prince not only founds his power by force, but also defends and conserves by force that conquered power. In his reflection exists continuity between the act of conquest and the exercise of political power: political power becomes the continuation of the conquest. Continuation, however, carried out over unarmed enemies. Once the kingdom has been conquered, in the instant that the enemies lower their arms, in the moment of the suspension of hostilities, it would be then that the time in which the Prince's reign should start, and he should reign using the same means utilized in the conquest: by force. The peace of the Prince is an armed peace.

This over-valuing of force was considered the anti-modern aspect of Machiavelli's thinking and was precisely the aspect rejected by Hobbes. Hobbes' political modernity consists in large part of the distinction between conquest and victory. At the heart, Hobbes would say to Machiavelli in an imaginary dialogue, he had confused two very different things with each other:

[...] that which is dead is beaten, although not conquered; that which is entrapped and taken to prison, or chained, is not conquered, much less beaten, since he is still an enemy and could escape, if able to. But that which with promise of obedience received his life and freedom, is in this moment conquered and a subject, although not before. [...] In such a way that the *conquest* (for us to define) is the acquisition of the right to sovereignty for victory. This right is acquired with the submission of the people, for which this make a contract with the winner, promising obedience in exchange for life and freedom.⁴⁷

In Hobbes the force of arms is only capable of beating the enemy; but the political conquest itself — the acquisition of the *right* to sovereignty — is not a work of force. To transform the beaten enemy into a subject, or to use the example of Hobbes, to enable prisoners of war to enjoy once again their freedom of action and of movement, without running in a stampede or restarting the old battle, it is necessary to make them promise obedience. In the reflection of Hobbes, force only guarantees victory; but it is the promise of obedience that guarantees the political conquest of the beaten. This is the modern

46. See N. Maquiavel, *O Príncipe. Escritos políticos*, Victor Civita, São Paulo, 1973, p. 55.

47. T. Hobbes, *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*, Martins Fontes, São Paulo, 2003, pp. 585-586.

element that Hobbes introduced into the political thought: the entrance of reason onto the scene substituting force. From Hobbes, obedience ceases to be simply bodily in order to gain a form of will, of deliberation: it becomes a rationality. And, at the same time and consequently, politics becomes primarily a *reflexive* activity.

As it is known, this movement of modernization, for which the political power disarms itself to implement itself more and more in the disarmed way of reason, has certainly not ceased to be followed until today. And what in Hobbes was a “pact of obedience”, in Locke becomes “pact of consent” until arriving at the famous Rousseauian paradox in which the most absolute freedom coincides with the most complex conformity. In Rousseau exists the idea that freedom and authority are not opposed to each other, but are confused. And this occurs each time the rules that a man obeys are not imposed from the exterior; as Berlin says, when it is “*he himself* [that] imposes them *on himself*; he obeys because he believes in them, because he discovered them in his own heart.”⁴⁸ Just as it is for Hobbes and Locke, for Rousseau the Social Contract is a *reflexive* act; it is, in first place and fundamentally, a contract that each individual makes with himself. And the relation of the self from which Rousseau extracted the normative acts is found in his “two people” theory: the individual, to become a contracting Subject, should be conduct to recognize himself as having a private person and another public person; accepting subordinate, in the political practice, the first to the second as a condition of his freedom.⁴⁹

The development of the reflexive dimension in politics has certainly not ceased in our times. Charles Taylor analyzed this “subjectivist turning” in Western culture, especially from the landmarks of modernity; the recurrence of Plato and Saint Augustine would come only to confirm the limits of his analysis.⁵⁰ But, in Taylor, these limits reveal an evaluative position. According to him, in modernity there exists “a powerful ideal [...]. The moral ideal behind the self-realization is the one of being loyal to oneself, in a specifically modern understanding of the term”. This properly modern ideal, Taylor defined by the term “authenticity”.

In adopting the ideal, people within the culture of authenticity, as I would like to call this, give support to a certain type of liberalism, which has been embraced by many others as well. It is about liberalism of neutrality. One of its basic principles

48. I. Berlin, *Ideias políticas na era romântica. Ascensão e influência no pensamento moderno*, Cia. da Letras, São Paulo, 2009, p. 179.

49. See J.-J. Rousseau, *Do contrato social ou princípios do direito político*, Victor Civita, São Paulo, 1973, especially chapter VII.

50. See C. Taylor, *As fontes do self. A construção da identidade moderna*, Loyola, São Paulo, 2011.

is that a liberal society needs to be neutral in regards to questions about what constitutes a good life. The good life is what each individual seeks, in his own way [...].⁵¹

The problem in genealogy is placed in a completely distinct manner. It is not about starting from an ethically given position, but raising questions about its conditions of possibility. It is about questioning, taking into account this singular and historically given gesture that consists of saying “I promise to obey” as a demand made inevitable in the political practice, how this was possible. In the end, what were the conditions of possibility of this passage that took the political Subject from an *objective* position in Machiavelli to a *reflexive* position in Hobbes? In other words, the question placed by Foucault is “how a type of government of men was formed in which simply obeying is no longer demanded, but manifesting, stating it, that which it is?” Why and how, in a determined moment in the history of the West, political practice began to demand from individuals not only the gesture of their obedience, but also a declaration about their *status* and of their condition as Subjects?

The problem placed this way breaks necessarily with the landmarks of modernity, making it possible to perceive that the type of reflexivity found in the modern political thought is much older. And this enables to perceive, in the Hobbesian promise, much more than a simple affirmation, but a veridiction in which the Subject, acknowledging themselves as subject, obliges themselves to live as subject. If since Hobbes, moving to Pufendorf, Locke, Rousseau and all modern and contemporary political thought until today — one only has to think about the never ending and intense debate fought today around the role of trust in politics — it attributed so much importance to this small ritual of truth that happens in the recognition of that which is and that which is done, this is due, without a doubt, to the fact that, as Agamben argued the purpose of Foucault,

[...] in the veridiction the subject constitutes himself and places himself in play as such, connecting himself performatively to the truth of the affirmation itself. For this, the truth and the consistency of the oath coincide with his performance; for this, the calling to be a witness to God does not imply an effective witness, but is carried out performatively by the pronouncing of the name itself. What today we call performative in a restricted sense (the *speech acts* ‘I swear’, ‘I promise’,

51. C. Taylor, *A ética da autenticidade*, É Realizações, São Paulo, 2011, p. 27.

'I declare' etc., that should, significantly, be delivered in the first person) is, in language, the relic of this constitutive experience of the word — the veridiction — that is exhausted with its pronunciation, because the speaker subject does not preexist nor successively connect to it, but coincides completely with the act of the word.⁵²

In a previous work about the genealogy of *officium* understood as an instance for the production of consequent behavior, that is, *officium* as a governmental paradigm in which the expected behavior is produced between people connected by socially codified relations, Agamben would say that in the practice of the “liturgical act” — performative act for excellence — the agents “are not simply nor do they simply act, but are defined in their being by the act and vice-versa. The official — as well as the officiate — it is this that must and must this that is: in other words, it is a being of command.”⁵³ Here it is found, according to Agamben, the paradigm not only of ethics and ontology, but also of modern politics. With effect, it would be under these terms that Samuel Pufendorf would define the word “duty” (*officium*): a type of obligation that “does not coincide with the external coercion, but penetrates into the will of the agent himself, as a type of intrinsic moral feeling.”⁵⁴

In the same direction the recent studies of Robert Esposito around “political theology” describe the importance of the notion of the person understood as a dispositive whose central function, from Hobbes to Hegel, was to establish a nexus between subject and subjection in the modern political practice. According to Esposito, it would only be after the XVII century that *subiectum iuris* (subject of right) would cease to designate the object of a judicial normative and would begin to designate the subject of determined rights. Since then, the notion of subject would become the central motor: “Each man will be considered carriers of subjective rights”; the normative system will remain only “a function of protecting existing rights, and in regards to such, inherent to human nature.”⁵⁵ The idea of the subject agent as a voluntary master and conscious of his own acts would constitute, paradoxically, the political-theological nucleolus between *subjectivity-subjection*.

52. G. Agamben, *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo Sacer II, 3)*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2011, p. 68.

53. G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'Ufficio (Homo Sacer, II, 5)*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 100.

54. *Ibid.*, p. 126.

55. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013, p. 111.

To become a 'subject' it is necessary to be *subiectus*, subjected to others or to oneself. [...] It is then that, for the first time, the transformation of the *subiectus* in *subditus* is determined — first in servile form imposed on all inhabitants of the Empire and then in the form of subjection to the absolute Sovereign State. But still, exactly in this last one that the antinomical relationship between subject and vassal reaches its perfection through the Hobbesian category of authorization — from which the power of men is transferred to those that would all become subjects of their own subjection. The emblematic figure behind this dynamic is what La Boétie called the 'voluntary servitude'. [...] the most complete analysis of the nexus between production of subjectivity and subjection is owed to Foucault. That he had connected it to the institution of confession, confirms his intrinsically political-theological character.⁵⁶

Covered by what Foucault called “*aleturgies* forms”, the subjection of the individuals in modernity hides under the appearances of small legal rites, sumptuous proclamations, ceremonies and solemn acts intended to conduct individuals to recognize the truth within themselves, verbalizing it. But all of these small gestural rituals through which the individual speaks the truth within himself, manifesting the state of his being, had a very precise political function in history: making obedience a modality of the being, a state and a condition of subjectivity, a form of will. Modern political rationality has, for centuries, dedicated itself to radically transforming obedience, which for a long time was only an instrumental practice, into a form of existence. For a long time, men obeyed for fear of the worst or for hope for the best. But the day arrived in which, in an instrumental way, obedience became a way of being and of existing in the world, a state of the spirit, a way of conducting oneself. This transformation of obedience was an extremely important political process. To try to understand the history of this process Foucault proposed the genealogical description of some of the pastoral power characteristics, among which is the one which liberalism transformed into its most important individualization technique for the control of subjectivity: the confession.

56. *Ibid.*, pp. 114-115.

Ottavio Marzocca. Profesor de Filosofía Ético-política y de Ética Social por la Università degli Studi di Bari. Sus intereses científicos han sido el pensamiento francés contemporáneo, el neomarxismo italiano y las problemáticas de la geofilosofía. Lleva trabajando desde hace muchos años sobre los temas de la gubernamentalidad y la biopolítica. Hoy día, se ocupa de la relación entre cuestiones ético-políticas y problemas del espacio, del ambiente y del territorio. Sus últimos trabajos son: *Perché il governo*, Manifestolibri, Roma, 2007, *Il mondo comune*, manifestolibri, Roma, 2015.

Contacto: ottavio.marzocca@teletu.it

FOUCAULT Y LA POST- DEMOCRACIA NEOLIBERAL

Más allá de la “Crítica Inflacionaria del Estado”

Ottavio Marzocca

Università degli Studi di Bari

FOUCAULT AND NEOLIBERAL POST-DEMOCRACY

Beyond “Inflationary Critical State Theory”

Fecha de recepción 6 de abril 2015; fecha de aceptación 8 de mayo 2015. El artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado en el Departamento de Filosofía, Letteratura, Storia e Scienze Sociali, de la Università degli Studi di Bari.

Resumen

Foucault no admite la existencia de ninguna relación privilegiada entre liberalismo y democracia, aunque considere que esta esté vinculada en sus formas con el mismo liberalismo. Por lo tanto, se puede destacar la profunda diferencia que él, en su Curso de 1979, pone de relieve entre la racionalidad económica de las prácticas gubernamentales liberales y la racionalidad jurídica de los derechos del hombre. Además, de la misma forma se puede interpretar su claro rechazo de la ‘crítica inflacionaria del Estado’, propuesta por el neoliberalismo en el siglo XX. Reconociendo un peligro totalitario no demostrable en cada intervención política sobre el mercado, el neoliberalismo hace sospechar también a la democracia, de hecho la condiciona y la limita mucho. Tales implicaciones del estudio foucaultiano parecen conciliarse con

las actuales investigaciones sobre el tema de la postdemocracia. Sin embargo, estas no enfocan la supremacía ético-política del hombre-empresa, destacada por Foucault, y a la cual hoy día responden exigencias de ‘subjektivación otra’ que aún no han sido adecuadamente analizadas.

Palabras clave

Liberalismo, neoliberalismo, democracia, crítica al Estado, hombre-empresa.

Abstract

Foucault does not recognize any privileged relationship between liberalism and democracy, even if the latter is considered as being generally associated to liberalism itself. In this sense, after 1979 lectures, he started to underline a profound gap emerging between economic rationality of liberal governmental practices and judicial rationality of human rights. In other terms, a clear Foucault’s refusal of “inflationary critique of state”, promoted by neoliberalism in the 20th century, can be grasped. Through recognizing an unprovable totalitarian danger with intervening in the market politically, neoliberalism throws a permanent suspect over democracy too, by deeply influencing and limiting it. These implications of Foucauldian research seem to partially agree with current researches on post-democracy theme. Nevertheless, the last ones do not focus on the ethical and political supremacy of “enterprise man”, highlighted by Foucault instead, which today corresponds to requests for ‘other subjektivación’ that still lacks of proper thought.

Keywords

Liberalism, neoliberalism, democracy, State critique, enterprise man.

Liberalismo, democracia, gubernamentalidad

Empezaré con una obra publicada por Norberto Bobbio en 1981 (*Liberalismo viejo y nuevo*), en la cual el filósofo italiano —muy lúcidamente— capta la relación que en aquel entonces se va delineando entre el prepotente ascenso del neoliberalismo y la posibilidad de una “crisis de la democracia”. En su obra, Bobbio reconstruye los principales

puntos según los cuales el neoliberalismo se está progresivamente afirmando, deteniéndose en su crítica radical al *welfare state*: para los liberales, este último se ha arrogado la tarea de prestar cada vez más ayuda y de ofrecer servicios sociales a los ciudadanos, tomando decisiones parciales inevitablemente en favor de algunos y en detrimento de otros, aumentando desmedidamente el gasto público, mortificando la libertad de iniciativa económica y tomando “el camino de la esclavitud [*the road to serfdom*]”, tal como reza el título del libro más famoso de Friedrich A. von Hayek. Según Bobbio, a través de esta crítica neoliberal de las políticas del *welfare state*, “liberalismo y democracia [...] ponen de manifiesto que ya no son totalmente compatibles”, puesto que aquellas políticas derivan de las evoluciones de la democracia.¹ En fin, la conclusión a la que ha llegado el filósofo italiano es que el discurso neoliberal no solo se está traduciendo en políticas acertadas con la ascensión al poder de Margaret Thatcher y de Ronald Reagan, sino también está poniendo en tela de juicio la forma democrática del Estado tal como se ha históricamente configurado a través del sufragio universal, los partidos de masas y el nacimiento del Estado social.²

Nada de eso parece emerger a primera vista en el Curso que Foucault dedica al liberalismo y al neoliberalismo dos años antes, en la misma crucial coyuntura histórica. Lo que le interesa antes que todo es enfocar los elementos fundamentales de la gubernamentalidad liberal y, luego, las transformaciones que han permitido su modernización neoliberal. Por lo tanto, a pesar de evidenciar claramente que el neoliberalismo ya determina ‘la dirección del viento’,³ él no parece enterarse de la relación existente entre la ‘dirección del viento’ y la posible crisis de la democracia que, en cambio, Bobbio vislumbra.

Por mi parte, en este artículo intentaré verificar si es posible contentarse con esta impresión o si el trabajo llevado a cabo por Foucault en el Curso de 1979 nos empuja a planificar de manera diferente el asunto, es decir, si nos estimula antes que todo a reconocer como una característica no irrelevante del liberalismo la debilidad de su relación con la democracia y, luego, a verificar cómo esta debilidad se replantea en el neoliberalismo.

De todas formas, el aparente descuido foucaultiano hacia el futuro próximo de la democracia parece poderse explicar a primera vista con su marcado disenso —muy bien destacado por Senellart— hacia las preocupaciones relacionadas con los peligros de ‘fascistización’ del Estado, de las que empezaron a hablar en los años setenta algunos

1. N. Bobbio, “Liberalismo vecchio e nuovo”, en *Mondoperaio*, vol. XXXIV, 11, 1981, pp. 86-94, ahora en N. Bobbio, *Etica e politica. Scritti di impegno civile*, editato por M. Revelli, Mondadori, Milano, 2009, p. 898.

2. *Ibid.*, pp. 888-901.

3. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)* Gallimard-Seuil, Paris, 2004, p. 197.

movimientos de la izquierda francesa.⁴ De hecho, para Foucault cabe destacar que estas preocupaciones coinciden con la frecuente denuncia neoliberal de las tendencias a la estatalización de la sociedad y de las consiguientes intimidaciones totalitarias. Tanto esta denuncia como los miedos a la fascistización del Estado les parecen falaces sobre todo por una razón: porque —en su opinión— hoy día el Estado no es el instrumento de una estatalización creciente y opresiva de la sociedad, sino más bien está sometido a una gubernamentalización que lo caracteriza y supera al mismo tiempo.⁵ En fin, su disenso hacia determinadas enfatizaciones negativas del papel del Estado procede del rechazo de un ‘lugar común crítico’ que él define como ‘fobia de Estado’.⁶ En su opinión, se trata de una ‘fobia’ que, en el neoliberalismo, se presenta aún más problemáticamente, y que en su Curso pone claramente en tela de juicio.⁷

Yo creo que esta es la manera en la que Foucault nos brinda la posibilidad de analizar el actual debilitamiento de la relación entre liberalismo y democracia; y además, en su Curso, nos ayuda a reconstruir las premisas históricas de este debilitamiento.

Más que necesidad, oportunidad

En su Curso de 1979, Foucault no vislumbra ningún vínculo preferente entre el liberalismo y la democracia, y solo se limita a entender por “democracia” las formas institucionales que normalmente se identifican con la “democracia liberal”, es decir, el sistema representativo y el Estado de derecho. De alguna manera, todo eso se desprende del hecho de que su investigación considera el liberalismo no tanto como cultura política, sino como racionalidad y práctica de gobierno. Desde este punto de vista, para él el liberalismo no es otra cosa sino una “continuación con otros medios” de la gubernamentalidad esencialmente económica estrenada por la Razón de Estado y practicada por el Estado policial a través de las políticas mercantilistas. En definitiva, la gubernamentalidad liberal se hace posible en un contexto histórico en el cual ni el derecho, ni la representatividad de quien gobierna, ni la democracia representan preocupaciones primarias. Partiendo de estas condiciones, el liberalismo seguirá ocupándose de los mis-

4. Ibid.; M. Foucault, *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, entrevista con R. Lefort, “Tribune socialiste”, 24-30 de noviembre de 1977, ahora en M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. III - 1976-1979, D. Defert, F. Ewald (eds.), Gallimard, Paris, 1994, p. 387; M. Senellart, *Situation du cours*, en M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard-Seuil, Paris, pp. 385-386.

5. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 197-198; Id., *Sécurité, Territoire, Population*, pp. 112-113.

6. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 193.

7. Ibid., pp. 113-120 y 192-198.

mos problemas de los que ya se ocupaba el Estado policial y persiguiendo sus mismos objetivos: enriquecimiento del Estado, crecimiento de la población con relación al desarrollo de la producción, equilibrio competitivo entre los países.⁸

Planificando de tal manera la genealogía del liberalismo, Foucault explica su éxito histórico sobre todo por medio del hecho de que, a través de la economía política, este logra hacer funcionar el libre mercado como *principio de limitación interna* de las prácticas de gobierno tendencialmente ilimitadas, estrenadas en la época de la Razón de Estado. Para él, lo más importante es que la economía política liberal —en el libre funcionamiento del mercado— indique la *naturaleza independiente de las cosas* de las que el gobierno igual debe ocuparse, sin poder —claro está— determinarlas o controlarlas en todos sus aspectos. Por lo tanto, la libertad de mercado es el *límite* ante el cual la gubernamentalidad, que desde hacía tiempo era esencialmente económica, deberá saberse parar cuando sea necesario, intentando gobernar lo menos posible.⁹

Foucault atribuye similar importancia a la economía política liberal porque reconoce el preponderante y esencial papel que la racionalidad económica desenvuelve en la gubernamentalidad moderna respecto de la racionalidad jurídica, es decir, del derecho. Pues claro, también el derecho se puede emplear como instrumento de limitación de los excesos de gobierno, pero su contribución no es decisiva porque es y sigue siendo siempre ‘externo’ con respecto al ámbito predominantemente económico en el cual se entrena la gubernamentalidad moderna desde la época de la Razón de Estado. A través de los instrumentos jurídicos se podrían invitar a los gobernantes a respetar los principios que legitiman su poder o los derechos naturales del hombre; sin embargo, estos instrumentos no sirven para establecer si una práctica de gobierno es o no es económicamente eficaz y si, pues, debe evitarse o limitarse. Por el contrario, la economía política liberal pretende poseer esta capacidad, tanto por su “afinidad” con la materia económica de las cosas que se deben gobernar como porque —subraya Foucault— ella siempre se pregunta: “¿Cuáles son los efectos reales de la gubernamentalidad cuando acabe su ejercicio? y no: ¿cuáles son los derechos originarios que pueden caracterizar a esta gubernamentalidad?”¹⁰

Por lo tanto, si es verdad que el derecho y los límites jurídicos a los que debería limitarse un gobierno no tenían una gran importancia en la época del Estado policial, es otro tanto plausible que con la gubernamentalidad liberal ellos ya no tendrán una defi-

8. Ibid., pp. 12-16.

9. Ibid., pp. 16-21.

10. Ibid., p. 17.

nitiva e inquebrantable centralidad. Y esto —para Foucault— deriva del hecho de que la primera gran escuela del liberalismo económico —es decir, la Fisiocracia— ve en el *despotismo* el régimen político capaz de garantizar y controlar de manera eficaz el buen funcionamiento de una libre economía de mercado.¹¹ Indudablemente, la propuesta de similar connubio entre despotismo y libre mercado puede depender de la inmediata contigüidad entre el liberalismo económico de los fisiócratas y el absolutismo del *ancien régime*; sin embargo, Foucault supera similar aproximación de la cuestión y la proyecta en una dimensión más amplia, evidenciando la problematicidad global de la relación entre liberalismo, por un lado, y derecho y democracia, por otro.

Claro está, a este propósito él no niega el ‘fuerte enlace’ que el liberalismo establecerá en el siglo XIX con el Estado de derecho y con los sistemas parlamentarios representativos; pero esto, en su opinión, ocurrirá sobre todo por razones de oportunidad, porque en la “búsqueda de una tecnología liberal de gobierno... el ajuste por medio de la forma jurídica” quedará “un instrumento mucho más eficaz de la sabiduría y de la moderación de los gobernantes”; asimismo, “la participación de los gobernados en la elaboración de la ley en un sistema parlamentario” va a representar “el instrumento más eficaz de economía gubernamental”.¹² De todas formas, para Foucault, para comprender totalmente la gubernamentalidad liberal, es necesario considerar un dato histórico que no se puede pasar por alto y que él explica:

tal como la economía política, empleada antes que todo como criterio de la excesiva gubernamentalidad, no era liberal ni por naturaleza ni por virtud —es más, muy pronto ella ha llevado a actitudes antiliberales (tanto en la *Nationalökonomie* del siglo XIX como en las economías planificadas del siglo XX), de la misma manera la democracia y el Estado de derecho no han sido necesariamente liberales, ni el liberalismo ha sido necesariamente democrático o sometido a las formas del derecho.¹³

Claro está, la labilidad de la relación entre gubernamentalidad liberal por un lado, y democracia y derecho por otro, no se puede interpretar como una insuperable divergencia. De hecho, si por una parte el liberalismo elabora remedios jurídicos formalmente democráticos del problema de la limitación del gobierno, por otra parte él lo

11. Ibid.

12. Ibid., p. 326.

13. Ibid., p. 327.

logra eficazmente para sus objetivos gubernamentales sobre todo cuando sigue con lo de no absolutizar sin razón el vínculo de la acción de gobierno con el derecho. Según Foucault, por las mismas motivaciones, dentro de las dos principales soluciones jurídicas históricamente elaboradas por el liberalismo, ha prevalecido la *utilitarista* inglesa respecto de la solución *axiomática* brotada de la Revolución francesa, aunque se hayan combinado de varios modos. Entre las dos, la solución utilitarista es la única que se ha interesado por el problema de los límites del gobierno económico en su ámbito específico; de hecho, en ella la definición legislativa de estos límites no se planifica partiendo de los derechos imprescriptibles del hombre, sino más bien de lo variable de la utilidad, de la inutilidad o de la peligrosidad de las leyes y de la intervención política del gobierno respecto de los intereses —antes que todo económicos— cada vez vigentes.¹⁴ De todas formas, es posible que similar aproximación —llevada al límite— pueda hacer de manera que la misma democracia esté sometida a la evaluación del criterio útil/inútil.

Una cuestión de moralidad crítica

Si eso es —de manera muy general— lo que se puede decir con respecto al liberalismo clásico y a sus relaciones con el derecho y la democracia desde el punto de vista foucaultiano, en cambio, ¿qué es lo que se puede decir acerca del neoliberalismo respecto del mismo ámbito y punto de vista?

A este propósito se hace fundamental la problematización de la ‘fobia de Estado’. El mismo Foucault entrevé en la necesidad de esta problematización una de las principales razones que lo han estimulado a ocuparse del neoliberalismo. De hecho, él dice que este interés no se debe solo al hecho de que lo haya necesitado el estudio de la gubernamentalidad como ‘política económica’, sino también por una ‘razón de moralidad crítica’, es decir, por la exigencia de poner en tela de juicio la ‘crítica inflacionista’ del papel del Estado, que el neoliberalismo no ha dejado de poner en evidencia por lo menos desde los años treinta del siglo XX.¹⁵ Considerando esta exigencia como una cuestión de ‘moralidad crítica’, Foucault nos brinda un ejemplo concreto de la centralidad que, en su estudio, adquiere la relación entre argumentación crítica, interés hacia el ejercicio del poder y compromiso ético. En su opinión, se trata de una relación imprescindible, que él tematizó claramente ya en los años de su intensa genealogía

14. *Ibid.*, pp. 40-48.

15. *Ibid.*, pp. 191-192.

de la gubernamentalidad¹⁶ y que, luego, a lo largo de su reflexión sobre la *parresía* filosófica, propondrá muy claramente como imposibilidad de que las cuestiones de la verdad, del poder y del *ethos* no estén relacionadas entre sí, al mismo tiempo de forma necesaria y problemática.¹⁷

Volviendo a la crítica neoliberal del Estado, lo que a Foucault le parece inadmisibles, antes que todo, “la idea según la cual el Estado posee en sí, gracias a su mismo dinamismo, una especie de potencia de expansión, una intrínseca tendencia al crecimiento, un imperialismo endógeno que lo empuja de manera incesante a expandirse” hasta “hacerse cargo totalmente de la sociedad civil”. Además, él no comparte la idea según la cual

existe un parentesco, una especie de continuidad genética, de implicación evolutiva entre diversas formas de Estado, el Estado administrativo, el Estado asistencial, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario, y todas se consideran —dependiendo del tipo de análisis— como las ramas sucesivas de un único e idéntico árbol que crecería en su continuidad y unidad, y que sería el gran árbol estatal.¹⁸

Tan pronto como se den por descontados la intrínseca tendencia del Estado a englobar la sociedad y el peligroso parentesco entre todas las formas de verdadero o supuesto estatismo, para Foucault llega a ser posible una indefinida serie de cortocircuitos: por ejemplo, se podría decir que los aparatos administrativos en los que se basa la seguridad social nos exponen al peligro de llevarnos a los campos de concentración; en cualquier acto autoritario de las instituciones políticas es posible reconocer el presagio de lo peor; de tal forma que ya no estaremos obligados a analizar los problemas y los peligros realmente actuales.¹⁹

De todas formas, para Foucault, lo que convierte en totalmente desatendible a la crítica neoliberal del Estado es el hecho de que ella no es autorreflexiva, es decir, no le interesa reconocer la importancia de las condiciones históricas en las que nacieron sus argumentaciones. Él dice que estas condiciones se han dado sobre todo en los años treinta y cuarenta del siglo XX, cuando el neoliberalismo tuvo que ajustar cuentas no solo con las políticas del socialismo soviético y del nazismo, sino también con el keynesismo,

16. Cfr., M. Foucault, “Qu’est que la critique? Critique et *Aufklärung*”, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 2, 1990, pp. 35-63.

17. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, editado por F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, p. 65.

18. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 192-193.

19. *Ibid.*, pp. 193-194.

el New Deal estadounidense, el Frente Popular francés, el Plan Beveridge inglés, etc.²⁰ Desde aquel entonces, el fracaso del liberalismo clásico, al cual remitía cada uno de estos acontecimientos históricos, fue justificado con la idea según la cual cada uno de ellos estuviera relacionado con el otro por medio de una ‘invariante antiliberal’. Agrupando entre sí estrategias, situaciones y diferentes regímenes caracterizados por el antiliberalismo, autores como Friedrich A. von Hayek y Wilhelm Röpke han empezado a considerar el intervencionismo económico-político que los marcaba de manera diferente, como el factor que los ponía en relación con el totalitarismo o que los acercaba a este.²¹

A este propósito, Foucault no solo no se limita a objetar que el “Estado asistencial, el Estado del bienestar, no tiene la misma forma, ni [...] la misma matriz, el mismo origen del Estado totalitario, del Estado nazi, fascista o estalinista”;²² sino también él subraya sobre todo que el totalitarismo, en realidad, es el resultado de una de las dos formas de *debilitación del Estado*, que triunfan en el siglo XX cada una por medio de una específica gubernamentalidad: la primera es la *gubernamentalidad de partido*, que ha producido los regímenes totalitarios sometiendo las instituciones estatales a la inquebrantable diplomacia de los aparatos de los partidos; en cambio, la segunda es la *gubernamentalidad neoliberal*, que desestabiliza continuamente el papel del Estado, considerándolo manantial de peligros constantes.²³

Tal vez pueda sorprender la rotundidad con la cual se opone a las enfatizaciones neoliberales del papel negativo del Estado. Sería más fácil esperarse de él que denuncie los peligros relacionados con la presencia estatal en la sociedad. Sin embargo, en realidad esta perspectiva se basa en la idea según la cual su visión del poder dependería de una especie de “antiestatismo” preconcebido. De hecho, precisamente esta idea ha llevado a algunos de sus críticos a interpretar su interés hacia el neoliberalismo como la prueba de un no confesado atractivo que este ejercería sobre él. De ahí que, sobre todo el Curso de 1979 no sería sino la oculta expresión de una ‘profunda afinidad’ entre el neoliberalismo y su pensamiento, basada en la “común sospecha al Estado”.²⁴ Sin embargo, tras haber leído las obras de estos críticos, enseguida queda claro que ellos desatienden de manera intencional —o por un mero descuido— el claro disenso que Foucault ha dirigido a la crítica neoliberal del Estado. El mismo “antiestatismo” que él puede arrogarse, por medio

20. *Ibid.*, pp. 194-195.

21. *Ibid.*, pp. 114-115 y 195-196; F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (1944), Routledge, London-New York, 2001; W. Röpke, *Civitas Humana: Grundfragen der Gesellschafts und Wirtschaftsreform*, Rentsch, Erlenbach-Zurich, 1944.

22. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 196.

23. *Ibid.*, pp. 196-198.

24. M. C. Beherent, *Le libéralisme sans l’humanisme: Michel Foucault et la philosophie du libre marché, 1976-1979*, en D. Zamora (ed.), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Les Éditions Aden, Bruxelles, 2014, p. 46; D. Zamora., *Introduction. Foucault, la gauche et les années 1980* (pp. 6-11) y *Foucault, les exclus et le dépérissement néolibéral de l’État*, (pp. 87-113) en D. Zamora (ed.), *Critiquer Foucault*.

de este disenso se revela todo menos que conciliable con el neoliberalismo. De hecho, según él, no existe ninguna relación entre la exigencia de problematizar el papel del Estado y su reducción a factor de incesante sumisión de la sociedad. En su investigación, esta exigencia acaba traducándose en la constante descentralización de su interés hacia las formas de “gobierno de los hombres”, que capean y cruzan el Estado manifestándose como una parte de poderes más complejos que aquellos imaginados por quien enfatiza su papel en sentido positivo o negativo.²⁵

De todas formas, precisamente basándose en estos cimientos, Foucault logra refutar la crítica neoliberal del Estado y se predispone a comprender qué tipo de oportunidad el neoliberalismo está realmente dispuesto a conceder a la democracia.

La refundación económica del Estado

Antes que todo es importante subrayar que, en el análisis foucaultiano, el neoliberalismo alemán adquiere una gran importancia. Sin lugar a dudas, uno de los motivos de esta relevancia es el hecho de que es la primera forma de neoliberalismo que pone en práctica —justo después de la Segunda Guerra Mundial— una gubernamentalidad claramente basada en la tesis según la cual el intervencionismo económico-político se debería rechazar *a priori* siendo potencialmente totalitario. Además, otro tanto importante es el hecho de que los neoliberales alemanes (“ordoliberales”) juegan un papel fundamental en la reconstrucción del Estado en la Alemania occidental: desde su punto de vista, si un Estado democrático se puede reconstruir tras el nazismo, ya no puede ser un Estado democrático cualquiera, sino más bien un Estado a cuyos ciudadanos se les dará la posibilidad de ejercer su propia libertad antes que todo como libertad económica.²⁶ Si esto ocurre —sostiene Foucault— se da comienzo a un vínculo de funcionalidad directa entre Estado de derecho y economía de mercado, por lo que se puede decir que el Estado de la Alemania occidental se constituye como “Estado fundamentalmente económico”.²⁷ Pues bien, en este caso, desde el principio el Estado democrático se presenta como el cuidadoso guardián del libre mercado, que incluso podría intervenir no solo en la economía, sino también en lo que, de lo exterior, podría comprometer su funcionamiento según el principio de la competencia.²⁸

25. Cfr., M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, pp. 112-113, 253, 362.

26. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 82-86.

27. *Ibid.*, p. 87.

28. *Ibid.*, pp. 176-184.

En realidad —tal como se destaca en el mismo estudio de Foucault— no solo los ordoliberales teorizan la necesidad de un estrecho vínculo entre Estado de derecho y libertad económica. En efecto, a este propósito es también imprescindible la muy exitosa reflexión de Friedrich A. von Hayek. Dejando de lado a las muy importantes diferencias de opinión existentes entre los ordoliberales y Hayek, también para este último la constante garantía jurídica de la libertad como libertad económica sigue siendo la condición necesaria de la legitimidad de un Estado de derecho democrático. También para él, el Estado de derecho conjura el riesgo totalitario solo si instituye y hace respetar reglas ciertas y universalmente valederas del juego de la competencia económica.²⁹

De todas formas, tanto en el caso de Hayek como en aquel de los neoliberales alemanes, “la idea de hacer valer los principios de un Estado de derecho en la economía” no solo aspira simplemente a renegar de las experiencias nazi-fascistas y del socialismo soviético. En realidad, Foucault dice que esta idea aspira “a algo muy diferente [...] a todas las formas de legítima intervención en la economía que [...] sobre todo los estados democráticos empezaron a practicar con el ‘New Deal estadounidense’ y con ‘la planificación de tipo inglés’.³⁰ Desde este punto de vista, pues, lo que para el neoliberalismo parece inaceptable es el hecho de que unas políticas intervencionistas hayan brotado del mismo vientre de países liberales por antonomasia. También por eso —sobre todo para los neoliberales alemanes— el libre mercado ya no se puede considerar como ingenuo “naturalismo”: para ellos, el mercado ya no es la “estructura” de las cosas económicas a las cuales el Estado debe dar la oportunidad. Él debe ser el objetivo de una opción preventiva y permanente que define las principales funciones y que delimita las posibilidades de las instituciones políticas, con tal de instaurar su legitimidad y de indicar de manera precisa el sentido de su esencia democrática.³¹

Acrobacias del derecho

También la función que Foucault reconoce al derecho es sorprendente. De hecho, por lo general, él pone en tela de juicio su importancia política y heurística, puesto que lo ve muy relacionado con la idea restrictiva de poder, que corresponde al concepto de soberanía.³² De todas formas, en el Curso de 1979, el “carácter secundario” del derecho

29. Ibid., pp. 177-179; F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 75-90.

30. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 176-177.

31. Ibid., pp. 85-86.

32. Cfr., además, M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1976)*, editado por M. Bertani y A.

queda confirmado, puesto que él parece adaptarse menos que la economía política desde el punto de vista gubernamental. Sin embargo, Foucault lo relaciona explícitamente con la democracia, aunque la considere en sus clásicas formas institucionales. Por consiguiente, el “carácter secundario” del derecho en la gubernamentalidad liberal acaba transformándose en una importante demostración, aunque indirecta, de la misma inestabilidad de la relación entre liberalismo y democracia.

Sin embargo, para Foucault eso no significa que, en algunos contextos históricos, el derecho no establezca un claro vínculo de funcionalidad con la racionalidad económica; de ahí que él adquiera una importancia específica en el ámbito gubernamental, tal como ocurre en los casos de su empleo utilitarista, del enfoque neoliberal alemán o de la perspectiva delineada por Hayek. Además, en los últimos dos casos se vuelve a hablar del concepto de Estado de derecho. Sin embargo, cabe subrayar que —en este caso— este concepto deriva de la tradición alemana del *Rechtstaat* y de la anglosajona del *Rule of Law*, es decir, de culturas jurídicas diferentes de la visión axiomático-ilustrada que ha llevado a la centralidad de los derechos del hombre. Partiendo de aquellas tradiciones, el derecho se puede considerar como coraza jurídica formal que debe garantizar la certeza, la estabilidad y la imparcialidad de la ley, aunque no necesariamente la irrenunciabilidad de determinados principios o finalidades.³³ Por eso los neoliberales pueden pensar transformarlo en un medio útil a la supremacía de la economía de mercado, dando lugar al mismo tiempo a la divergencia entre gobierno económico y factibilidad de la democracia política. De todos modos, para Foucault, las concretas prácticas de gobierno en la historia del liberalismo nunca quedan sujetas a rígidas visiones doctrinales de la ley. De ahí que, cuando se analicen, es necesario enfocar la *seguridad* como “criterio para valorar el coste de la libertad”, que permite a estas prácticas modificar como quieran su relación con el derecho y con las condiciones democráticas.³⁴ Se trata, pues, de una tendencia que el neoliberalismo confirma claramente, aunque —como diría Robert Castel— en términos de ‘seguridad civil’ y de orden público más que de ‘seguridad social’ y de *welfare*.³⁵ También por eso Foucault, oponiéndose a esta tendencia de la sociedad neoliberal naciente, llega a decir que “ahora la seguridad está por encima de las leyes”.³⁶

Fontana, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, pp. 23-25, 30-33.

33. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 172-181; M. Senellart, “La questione dello Stato di diritto in Michel Foucault”, en M. Foucault, *La strategia dell’accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, editato por S. Vaccaro :duepunti edizioni, Palermo, pp. 239-268; J. Raz, *The Rule of Law and Its Virtue*, en A. Kavanagh, J. Oberdiek (eds.), *Arguing About Law*, Routledge, London-New York, 2009, pp. 181-192.

34. Cfr., M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 66-70.

35. Cfr., R. Castel, *L’insécurité sociale. Qu’est-ce qu’être protégé?*, Seuil, Paris, 2003.

36. Cfr., M. Foucault, “Michel Foucault: ‘Désormais, la sécurité est au-dessus des lois’”, entretien avec J.-P. Kaufmann, *Le Matin*, 225, 1977, p. 15, ahora en M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988, III - 1976-1979*, editado por D. Defert y F. Ewald,

Además, también por eso *los derechos de los hombres como gobernados* llegarán a formar parte de su interés y creciente compromiso político.³⁷

Hacia el hombre-empresa

Está claro que la generalización del esquema analítico que emerge en el Curso foucaultiano de 1979 se debería probar cuidadosamente. Incluso, ella parece verificarse “por exceso” en la específica naturaleza de la relación entre Estado y mercado que —para Foucault— ha sido promovida por el neoliberalismo estadounidense: respecto de lo que ocurre en otros casos, este último desequilibra más esta relación a beneficio del mercado, que se convierte pues en un ‘tribunal económico permanente’ de toda decisión y política estatal.³⁸ Por otra parte, cabe recordar que la perspectiva esbozada por el neoliberalismo tras la Segunda Guerra Mundial ha sido profundamente condicionada por las luchas sociales y las políticas de bienestar de las tres gloriosas décadas. Y está claro que la conversión de la socialdemocracia alemana a los imperativos de la economía de mercado —que se ha realizado con el programa de Bad Godesberg en 1959— muestra claramente el éxito alcanzado por los ordoliberales en su refundación totalmente económica del Estado de la Alemania occidental.³⁹ Además, por lo general, el análisis foucaultiano parece poderse aplicar casi totalmente a la historia —sobre todo reciente— de la Unión Europea.⁴⁰ Es más, hoy día se puede decir que la Unión Europea no puede pretender convertirse en una institución razonablemente democrática, puesto que —desde un punto de vista neoliberal— no parece poder garantizar nunca ni completamente el hecho de que se base en la supremacía del mercado.

Sin embargo, además de eso no se debe perder de vista el principal efecto social del predominio del neoliberalismo sobre las demás formas de gobierno, al que Foucault remite claramente: se trata de la difusión “de la forma ‘empresa’ en el interior del cuerpo

Gallimard, Paris, 1994, pp. 366-368.

37. Cfr., además: M. Foucault, “Va-t-on extraire Klaus Croissant?”, en *Le Nouvel Observateur*, 679, 1977, pp. 62-63, ahora en M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. III, pp. 361-365; Id., “Face aux gouvernements, les droits de l’homme”, en *Liberation*, 967, 1984), p. 22, ahora en M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. IV, pp. 707-708; S. Vaccaro, *I diritti dei governati*, en M. Foucault, *La strategia dell’accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, en S. Vaccaro (ed.): duepunti edizioni, Palermo, 2009, pp. 7-30. A este propósito, véase también O. Marzocca, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, manifestolibri, Roma, 2007, pp. 50-51, 131-134.

38. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 253.

39. *Ibid.*, pp. 89-92.

40. Cfr., P. Dardot, Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La découverte, Paris, 2009, III parte, cap. 11.

social”.⁴¹ De ahí que, en su opinión, el protagonista de la sociedad neoliberal es el sujeto económico que ya no se considera simplemente protagonista del intercambio, sino hombre-empresa, que posee un capital humano, empresario y vendedor de sí mismo.⁴²

Ya sabemos que Foucault logra —de manera acertada— individuar en esta redefinición del *homo oeconomicus* la perfecta expresión de una subjetividad que siempre está a punto de responder con un comportamiento económico a los cambios de su entorno. Los teóricos estadounidenses del capital humano llevan al extremo esta visión, considerando también al delincuente como una “persona cualquiera que invierte en una acción, esperando un beneficio y aceptando el riesgo de una pérdida” que, en este caso, es la “pérdida económica infligida por un sistema penal”.⁴³ De ahí que el mismo crimen se considere un fenómeno económico, una ‘oferta’ que se debe frenar con una ‘demanda negativa’. Para Foucault, a este propósito emerge el valor paradigmático de las técnicas de condicionamiento ambiental de los comportamientos porque dependen “de los cambios de los beneficios y de las pérdidas”.⁴⁴ En efecto, la misma ley aparece aquí como ‘regla del juego’, que determina costos y beneficios para los actores sociales, quienes actuarán con una racionalidad de tipo económico.⁴⁵

Pues bien, para Foucault el *homo neoliberalis* es el sujeto más previsible y adecuado para ser gobernado con idóneos incentivos⁴⁶. Por lo tanto, puede sorprender que él lo aproxime al *sujeto del interés* de la representación de Hume, es decir, un sujeto difícil de gobernar. Sin embargo, las razones que posibilitan este acercamiento se pueden entender fácilmente; es necesario comprender las diferencias que se dan entre el contexto del clásico sujeto del interés y aquel del hombre-empresa contemporáneo.

Interés y representación

En efecto, Hume subraya que el sujeto del interés no se presta a obedecer de manera ilimitada al gobierno; de todas formas, esta indisponibilidad suya deriva del hecho de que el gobierno tiende a imponerle prescindir de su interés en nombre de una raciona-

41. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 154.

42. Ibid., pp. 231-232; P. Dardot, Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde*, pp. 409-414; M. Nicoli, “‘Io sono un’impresa. Biopolitica e capitale umano”, en *aut aut*, 356, 2012, pp. 85-99; M. Nicoli, L. Paltrinieri, “Il management di sé e degli altri”, en *aut aut*, 362, 2014, pp. 49-74.

43. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 258.

44. Ibid., p. 264.

45. Ibid., pp. 256-266.

46. Ibid., pp. 272-275.

lidad jurídico-política “superior”. Ya que el interés es lo que empuja de manera incontenible la acción de este individuo, la sanción legislativa y política de sus obligaciones quedará condicionada sin falta: para Hume, ellas tienen un valor real hasta cuando el poder que las impone garantice la seguridad del comercio y de las relaciones de las cuales este individuo saca sus beneficios; por lo tanto, estas obligaciones deberán acabar cuando ya no haya interés de respetarlas.⁴⁷ Por consiguiente —subraya Foucault— el sujeto del interés nunca podrá identificarse totalmente con el sujeto de derecho. El primero no podrá sino exceder de manera indefinida los límites del segundo dependiendo de cómo varíen sus propios intereses y las capacidades del gobierno a la hora de garantizarlos⁴⁸.

La principal consecuencia de esta relación entre interés y derecho parece ser la siguiente: esta conexión no puede sino conllevar una permanente revocabilidad que pretenda destacar sobre todo lo público respecto de lo privado, lo común respecto de lo propio. Y esto ocurre también si esta decisión ha sido tomada por un poder democráticamente representativo. Es más, si es representativo puede y debe servir aún más a los intereses. Aunque Foucault no cite a Benjamin Constant, este último estudioso explicará claramente las consecuencias de la centralidad socio-política del sujeto del interés. Este es el sentido más íntimo de las conclusiones a las que llegará tras paragonar la libertad de los antiguos y la actual.

En su obra más famosa, Constant no se limita a evidenciar que el hombre moderno no logra participar totalmente en la vida política como el ciudadano de antaño, puesto que las sociedades en las que vive son más grandes y complejas que aquellas de las antiguas ciudades-estado. Según él, son dos las implicaciones imprescindibles de esta situación: la primera es que la libertad a la que los modernos pueden dedicarse realmente en sus sociedades demasiado grandes y complejas consiste en el goce de su independencia privada; la segunda es que el sistema político representativo es el más adecuado en esas circunstancias porque deja a los individuos la posibilidad de perseguir siempre sus intereses personales, remitiendo a los representantes políticos la tarea de garantizar su seguridad y revocando su mandato si ellos no la cumplen⁴⁹. Claro está, el autor recomienda a los modernos no desatender totalmente la participación política y buscar la manera

47. Ibid., pp. 277-278; D. Hume, *Of the Original Contract*, en Id., *Essays Moral, Political, and Literary. Part II* (1752), en Id., *The Philosophical Works*, editado por Th. Hill Green, Th. Hodge Grose (nueva edición Longman, London, 1882), Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, vol. III, pp. 455-456; D. Hume, *A Treatise of Human Nature and Dialogues Concerning Natural Religion* (1739-1740), en Id., *The Philosophical Works*, vol. II, p. 316.

48. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 275-280.

49. B. Constant, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, en Id., *Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle*, Bechet, Paris-Rouen, 1820, vol. IV, pp. 238-274.

de practicarla de alguna forma, aunque sea evidente que ella no podrá sino ser siempre condicionada por la prioridad de los intereses privados y estar enjaulada en los límites de un control que se ejerce sobre el gobierno para que los promueva realmente.

Democracia condicionada

Volviendo a Foucault, ¿cuál es el nexo entre la indocilidad del clásico sujeto del interés respecto del gobierno y la esencial gobernabilidad que él atribuye al hombre-empresa contemporáneo? A este propósito es importante lo que el mismo Foucault nos manifiesta de manera implícita, preguntándose si el *homo oeconomicus* no ha sido siempre, desde el principio —es decir, ya en la forma de puro y simple sujeto del interés— un “sujeto que permitía a una disciplina de gobierno reglamentarse según el principio de la economía”.⁵⁰ Pues entonces, desde su punto de vista, se puede decir que, en todas sus formas, el *homo oeconomicus* es “ingobernable” solo si no se gobierna conforme a los intereses que quiere hacer respetar en el mercado. En resumidas cuentas, este individuo se puede considerar libre y gobernable al mismo tiempo puesto que, por un lado, en la sociedad liberal se considera un hombre que puede sentirse libre si logra realizar su interés y, por otro lado, se les proporcionan las condiciones políticas para que siga portándose así, dando por sentado que de esto resulte un beneficio general. Tan pronto como su inclinación a actuar para su propio interés empiece a ser considerada como una indiscutible propensión que brota de manera espontánea de su comportamiento, el gobierno que se comprometa a promover esta propensión suya igual podrá seguir gobernándolo con esta finalidad y su libertad individual podrá seguir siendo protegida y plenamente ejercida.

Además, Foucault también nos permite añadir algo más específico sobre la situación actual. Puesto que el neoliberalismo promueve, por un lado, el directo funcionamiento de las instituciones políticas respecto del mercado y, por otro, la evidente preferencia gubernamental del hombre-empresa, la originaria indocilidad del sujeto del interés respecto del gobierno ya no es simplemente la causa de eventuales interrupciones del pacto entre gobernados y gobernantes en nombre de los intereses. Ella se transforma en la razón determinante para que la política y la democracia lleven a hacer prevalecer el interés no solo como motivación espontánea del comportamiento individual sino también como necesaria actitud de todos y de cada uno para la realización de su propia

50. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 275.

libertad en el mercado de forma económica y privada. De ahí que aquella problemática relación con el derecho y la democracia, que a Foucault le parece ser una característica del liberalismo en su conjunto, con el neoliberalismo tiende a traducirse en permanente renunciabilidad de la democracia, aún más que del derecho, en nombre de la prevalencia del mercado y del hombre-empresa.

Y eso que es notorio que Friedrich A. von Hayek e Isaiah Berlin subrayan la “recusabilidad” de la democracia bastante claramente: el liberalismo y la democracia —para ellos— no se ajustan necesariamente el uno a la otra, puesto que al primero le interesa la limitación de los poderes de quien gobierna, en función de la libertad privada del individuo; en cambio, la segunda tiende a legitimar el hecho de que se persiga toda finalidad política, siempre que esté sustentada por el consenso mayoritario de los gobernados. Precisamente por esto, en su opinión, la democracia siempre puede llegar a ser *ilimitada* y, pues, *totalitaria*; por consiguiente, no siempre ella se prefiere a otros regímenes políticos.⁵¹

Tal vez ahora sea posible confrontar dos casos históricos de aplicación de la racionalidad política neoliberal como la Alemania occidental de la segunda posguerra y el Chile de Pinochet, llegando a la conclusión de que la Alemania occidental se ha convertido en Estado democrático tras haberse comprometido a ser un Estado totalmente basado en la economía de mercado; en cambio, en 1973, Chile ha “dejado” de ser un Estado democrático porque no garantizaba realmente un mercado libre y ha sido sometido a un gobierno “despótico” que garantizara totalmente esta libertad. Además, es notorio que los exponentes más acreditados del neoliberalismo siempre han apoyado la oportunidad de simular “suspensión” de la democracia.⁵²

Post-democracia

En conclusión, a esta altura podemos sostener que el estudio foucaultiano sobre liberalismo y neoliberalismo no solo sirve para precisar los elementos de aquella “crisis de la democracia” que Bobbio temía antaño, sino también nos proporciona muchas informaciones sobre el tema de la post-democracia que emerge de las reflexiones de autores como Colin Crouch y Jacques Rancière. Sin embargo, no se trata de destacar de manera

51. F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, vol. III, pp. 1-40; I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, en Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 129-131.

52. Cfr., F. A. von Hayek, “De la servidumbre a la libertad”, entrevista con L. Santa Cruz, en *El Mercurio*, 19 de abril 1981, pp. D1-D2; J. Primera, “Milton Friedman y sus recomendaciones a Chile”, en *Cato*, 17 de noviembre 2006, <http://www.elcato.org/autor/jos-pi-era-0>.

inevitablemente sumaría afinidades y divergencias entre Foucault y estos autores, sino más bien intentar sacar algunas conclusiones partiendo de sus tesis.

Como es notorio, para Crouch, la post-democracia es la condición que se da hoy no tanto con el ocaso de la democracia representativa liberal, como con la progresiva reducción de la política y con el funcionamiento autorreferencial de sus mecanismos electorales y, sobre todo, con la creciente privatización de actividades y servicios que hasta muy poco eran públicos. Para el autor, de esta manera la democracia liberal reafirma su inclinación hacia los intereses privados, empujando la sociedad hacia la post-democracia; de hecho, hoy el régimen democrático-liberal ya “deja una amplia posibilidad de libertad a las actividades de los grupos de presión, [...] sobre todo a aquellos económicos, y promueve una forma de gobierno que esquiva interferencias con la economía capitalista”; por otra parte, él frena cada vez más el ‘envolvimiento’ de ciudadanos y ‘organizaciones’ que “no forman parte del ámbito económico”.⁵³

En cambio, para Rancière, la post-democracia se realiza cuando la política se identifica totalmente con la práctica de la concertación de los intereses. Post-democracia es la reducción gubernamental de la democracia a la composición de los intereses por medio de la distribución de papeles y “cuotas” a las partes sociales. En este caso, el peor problema consiste en el hecho de que se considera que las ‘partes sociales’ se pueden identificar y remitir claramente a una armonizable organización de la sociedad. De esta manera, junto con la democracia, la misma política decae, porque la condición de ambas se presenta más bien como la posibilidad del desacuerdo, como la aparición de subjetividades que plantean de manera radical el tema de la igualdad, quebrantando el juego de los intereses y de las identidades reconocibles en relación con este juego.⁵⁴

En definitiva, tanto para Rancière como para el mismo Crouch, la democracia y las subjetividades políticas que la posibilitan se presentan antes que todo como excedentes respecto del protagonismo político-económico del sujeto del interés y, más en general, de los procesos de privatización de la esfera pública. Por lo general, pues, parece que las investigaciones de los dos autores puedan cruzarse de manera fecunda con el esquema analítico que se destaca de la labor de Foucault. Sin embargo, no creo que ellas puedan servir para “enmarcar” el discurso foucaultiano. En efecto, sería mejor hacer lo contrario para sacar a la luz unos problemas que no se pueden pasar por alto y que parecen escapárseles a los dos autores.

En particular, se les olvida totalmente el hecho de que en la sociedad actual los procesos de privatización se basan cada vez más en el consenso y en la presencia socialmente difundida de un hombre-empresa ya profundamente empapado de gubernamentalidad

53. C. Crouch, *Post-Democracy*, Polity Press, Cambridge, 2004, pp. 5-6.

54. J. Rancière, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris, 1995, pp. 141-143; Id., “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, en *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, 2/3, 2004, p. 306.

neoliberal. Este individuo no es solo una figura insensible a la idea de democracia, sino también es una subjetividad que se opone de forma sistemática a quien intervenga en el espacio público para plantear problemas que no se pueden adaptar a la racionalidad económica. Y esto ocurre también o sobre todo cuando esta figura choca con las crecientes dificultades que sufre para hacerse respetar en un mercado global cada vez menos controlable, descubriéndose cada vez más a menudo como simple ‘hombre endeudado’.⁵⁵ Me refiero —y solo proporciono unos ejemplos— a los estallidos de creciente hostilidad hacia los inmigrados y hacia los que reivindican derechos para sí o a la ordinaria indisponibilidad del *homo neoliberalis* a cargar —como “ciudadano” y “habitante” — con la grave complejidad de los problemas del ambiente, del territorio y de los bienes comunes, a no ser que se oponga a los gobiernos en los momentos de los desastres y de las emergencias. En similar situación emergen nuevas y radicales exigencias de “contra-comportamiento” democrático, post-liberal y trans-económico, a las cuales es imposible responder simplemente encomendándose a la imprevisible irrupción de los ‘sin-parte’ (Rancière) o a la voluntarística regeneración de la relación entre ‘partidos progresistas’ y movimientos sociales (Crouch). En efecto, estas exigencias nos encaran a cuestiones generales que solo me limitaré a sintetizar con una simple pregunta: ¿cuáles itinerarios de subjetivación —ética y política, individual y colectiva— hoy día permiten hacer respetar unas verdades irreducibles a la economía y asentarlas en las prácticas coherentes de la política y de la democracia?

Está claro que preguntas como esta no se deberían dirigir solo a Crouch y a Rancière. De todas formas, tal vez para buscar alguna respuesta se necesitaría partir de Foucault quien, antes de morir, reflexiona sobre la figura del filósofo cínico, quien practica la *parresía* —es decir, se atreve a hablar con sinceridad— y lo hace tanto diciendo descaradamente la verdad en la plaza pública como viviendo una vida escandalosamente pobre. De esa manera, él desafía y ridiculiza no solo la prosopopeya de los gobernantes, sino también la actitud de los gobernados, quienes se encierran en sus propias desdichadas ambiciones.⁵⁶

A esta reflexión llega el itinerario que Foucault dedica sobre todo a la relación entre crisis de la democracia antigua y crisis de la *parresía*.⁵⁷ En su análisis, las dos crisis parecen alimentarse recíprocamente; pero el filósofo cínico —radicalizando la práctica parresiástica con su manera de vivir y prolongándola hasta la época de la Roma imperial— demuestra que solo la democracia no sobrevive a su crisis si acaba convirtiéndose en un “gobierno” de los hombres, que casi siempre se mueve al compás de su interés.

Traducción del italiano de M. Colucciello

55. Cfr., M. Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Éditions Amsterdam, París, 2011.

56. Cfr., M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pp. 152-294.

57. Ibid., pp. 33-107; M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, editado por F. Gros, Gallimard-Seuil, París, 2008, pp. 137-204.

Laura Bazzicalupo. Catedrática de Filosofía Política por el Departamento di Scienze politiche, sociali e della comunicazione de la Università degli Studi di Salerno. Coordina el Comité Científico del Doctorado en Filosofía, Historia y Teoría de las Instituciones jurídicas y políticas; también coordina a nivel nacional el proyecto Prin, titulado “Gubernamentalidad biopolítica”. Es presidenta del currículum de la licenciatura de Ciencias Políticas y de las Relaciones Internacionales, Università degli Studi di Salerno. Sus intereses científicos son las problemáticas de las tecnologías gubernamentales, los procesos de subjetivación, los dispositivos del poder bioeconómicos y biopolíticos.

Contacto: l.bazzicalupo@unisa.it

HISTORICIZACIÓN RADICAL, GENEALOGÍA DE LA GUBERNA- MENTALIDAD Y SUBJECTIVACIÓN POLÍTICA

Laura Bazzicalupo

Università degli Studi di Salerno

HIRADICAL HISTORICIZATION, GENEAOLGY OF GOVERNMENTALITY AND POLITICAL SUBJECTIVATION

Fecha de recepción 4 de marzo 2015; fecha de aceptación 9 de abril 2015. Este artículo se ha publicado en el ámbito del proyecto PRIN “Gubernamentalidad Biopolítica” promovido por el Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione de la Università degli Studi di Salerno.

Resumen

El presente ensayo analiza el estancamiento que amenaza la forma de genealogía sociológica de la gubernamentalidad, hoy día muy difundida. Subrayando la natura-

leza relacional del poder y la necesaria implicación de las resistencias en el poder que contrastan, ella no es capaz de llevar adelante una iniciativa. La recuperación, dentro del pensamiento foucaultiano, de la radical empiria e historicidad de los discursos ‘partesanos’ del historiador renunciando a un horizonte hermenéutico totalizante tal como puede ser la gubernamentalidad misma, se demuestra en la parresía política en la que ‘el hecho’ de la verdad singular y testimonial triunfa ‘contra’ aquella epistémica dominante.

Palabras clave

Foucault, gubernamentalidad, *wirkliche Historie*, politicidad.

Abstract

This essay focuses on the *impasse* threatening the sociological form of genealogy of governmentality, that is today widespread. Stressing the relational nature of power and therefore the necessary implication of the resistances in the power that contrast, it is incapable of a political antagonism. The recovery, in Foucault’s thought, of the radical empiricism and historicity of the ‘partisans’ discourses of historian and denial of a hermeneutic totalizing horizon which may be even the governmentality, is confirmed by the political parresia where ‘the fact’ of the singular and testimonial truth states ‘against’ the dominant epistemic truth.

Keywords

Foucault, governmentality, *wirkliche Historie*, politics.

Politicidad del pensamiento y racionalización

A veces, investigar el último Foucault es inquietante. De hecho, si por una parte no siempre se reconocen los caracteres del mensaje foucaultiano al cual estábamos acostumbrados, por otra parte perfeccionamos el análisis de estas últimas obras porque buscamos en ellas una clave para salir de una situación de estancamiento, de una claustrofóbica remisión a la gubernamentalidad neoliberal que se ha convertido —a pesar de Foucault— en una especie de escolástica, con efectos paralizantes desde un punto

de vista político, a pesar de ser la categoría en la cual la genial analítica foucaultiana ha mostrado la máxima fecundidad con respecto a nuestro presente; incluso, esta capacidad heurística ha sido adoptada por estudios neoliberales, postcoloniales, neodeleuzianos y hasta por ampulosos estudios de derecho administrativo *update*. Y esta adopción implica el riesgo de un saber codificado, de una verdad epistémica y objetivante.

El círculo gubernamental subjetivación-sujeción puede convertirse en una trampa de la cual es imposible salir, una trampa que no está confirmada por la dificultad de una diferente subjetivación política, tanto más urgente cuanto más ardua.

Y este riesgo no puede sino trastornar a quien le reconozca a Foucault su elección de grabar directamente el pensamiento en la escena política rechazando todo tipo de pasaje a través de la filosofía política y el *logos*. A pesar de ser un pensamiento exento de consideraciones académicas, que anda por la vida y que ya es una costumbre, ha estado dispuesto a desmovilizar la codificación de su propio método, estimulado por la contingencia política.

Y eso que es evidente —y más veces se ha notado— la ambivalencia de los *governmentality studies*, desarrollados en el seno del pensamiento foucaultiano que empujan la categoría de la gubernamentalidad hacia una forma de racionalización.¹ Trátese o no de racionalización, igual es una cuestión de fundamental importancia que nos induce a enfocar precisamente el nivel epistemológico del pensamiento foucaultiano, para preservar lo que es un gran proyecto de historicización y de incidencia política sobre ella. Hay que evitar que el importante tema de la transformación del poder en sentido gubernamental se neutralice en una dimensión epocal, que se convierta en una etapa de una historia de las ideas y que pierda la dimensión de la actual y contingente temporalidad, entendida como campo de fuerzas activas.

De ahí que mi intención sea reactivar la tensión epistemológica y práctica de la genealogía: dejar emerger el movimiento dinámico que tanto el *discurso parresiástico*, como el *discurso del historiador* y, de alguna manera, el mismo *discurso del mercado*, con su ‘colocación’ inmanente a la escena política y social, transmiten a la categoría de la gubernamentalidad.

Por lo contrario, la huella epistémica que Foucault nos ha dejado hoy día está bastante desatendida: una senda interrumpida, tal vez porque haya emergido, en la reflexión

1. Cfr., A. Barry, T. Osborne, N. Rose (eds.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, UCL Press, London, 1996; P. Miller, N. Rose “Governing economic life”, en *Economy and Society*, 19, 1990; el reciente B. Golder (ed.), *Re-reading Foucault: on Law, Power, and Rights*, Routledge, London 2013; como crítica T. Lemke “Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien: Ein kritischer Überblick über die governmentality studies”, en *Politische Vierteljahresschrift*, 4,1, 2000.

postfoucaultiana, el largo camino del naturalismo, que la transcribe en términos afirmativos, ontológicos. En este caso, Foucault se convierte en un pasaje, porque el objetivo es que se manifieste una autorregulación inmanente del devenir. A esta altura Foucault se vuelve residual, porque él no se interesa por la naturaleza, ni quiere hacerlo: su análisis atañe al fundamento y a su ausencia *abgrund/grund*, pero no se acerca al abismo de la vida como potencia autorregulativa. Para Foucault, el acceso a la ‘naturaleza’ —acuérdesse la discusión con Chomski— o más aún a la vida, siempre han sido el fundamento de los dispositivos de control del viviente.² Pararse antes, antes del fundamento, antes del origen: limitarse a la apariencia de lo que se ve y que se ha dicho realmente. Conocemos la mofa de Foucault hacia las investigaciones histórico-filosóficas que aspiran al secreto, a lo omitido, al murmullo del cual brotará la verdad y el sentido global.

El tema se explica con la muy apremiante fidelidad de Foucault a lo empírico y a la ‘positividad’, al nominalismo y al conductismo. Lo empírico no es sino una combinación de conexiones, accesibles solo a nivel de su inmanencia, que no solo no autoriza sino también contrasta de manera programática con cada acceso a la originariedad del fenómeno que, para Foucault, desarrolla una función de ocultación.

La perspectiva metodológica foucaultiana —de la que se habló mucho en los años de la *Arqueología del saber* y de *Las palabras y las cosas* y cuando se pasó a la *genealogía*—, perspectiva siempre relacionada coherentemente con esta absoluta ‘fidelidad’, que Deleuze define dermatológica, a lo visible y a lo dicho, hoy está descuidada tanto respecto de una gubernamentalidad como racionalización como respecto de un acceso al umbral naturalista, y eso ocurre justo hoy, cuando lo actual de la analítica del poder gubernamental y los estudios sobre la parresía ofrecen un cruce que podría cobrar una importancia fundamental para el pensamiento de la política.

Foucault esboza un complejo y multiforme proyecto de interpretación de la historicidad y de la ontología del presente como campo de fuerzas activas, irreducible a un solo plano-secuencia, tanto como poder gubernamental omnidifusivo, como biopotencia. Radicalizando el itinerario Hegel-Nietzsche, construye *desde el principio* el saber histórico como análisis genealógico del acontecimiento, de su diferencialidad e irreducibilidad a lo universal del significado. Con la *evenementialisation* de la historia se esquivan las estructuras necesarias y se dejan emerger prácticas, programas y dispositivos con efectos discriminantes.³ De ahí que el *dispositivo* gubernamental no tuviera que corresponder a

2. N. Chomsky, M. Foucault, *The Chomsky Foucault Debate: on Human Nature*, Norton & Company, New York, 2006.

3. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, pp 59-60; cfr., también el concepto de *événementialisation*, en “Qu’est-ce que la critique?”, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, VXXXIV, 1990, pp. 42-45, p. 48.

un conjunto compacto sino a una agrupación de positivities dispersas, causadas por los efectos de prácticas anónimas. Racionalidad múltiple y estrategias locales en lugar de un único proceso de racionalización. Para Foucault, la racionalización es algo provocador, tal como el riesgo claramente relacionado con su mismo trabajo:

Par gouvernementalité j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques... par gouvernementalité j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, ni a pas cessé de conduire..., vers la préminence de ce type de pouvoir... Enfin pour gouvernementalité je crois qu'il faut entendre le processus... par le quel l'état...s'est trouvé petit à petit gouvernementalisé.⁴

Este pasaje muy citado varía entre correspondencia con la pérdida concreción de los poderes que halla una agregación nominalista en el término (*j'entends l'ensemble*), entre totalización epocal (*tout l'Occident ni a pas cessé de conduire vers la préminence de ce type de pouvoir*) y teleología tendencial (*la ligne de force... le processus*), corriendo el riesgo de autorrepresentarse en el círculo de la racionalización histórica. Y si hay racionalización no hay sino dos posibilidades: la tecnocracia que nos somete a la racionalidad “triumfante” o la valorización simbólica de las nociones, con tal de que las veridicciones sean reaccionarias o progresistas.⁵ Y se pierde la politicidad de hacer la historia típica de Foucault: su genealogía de la *manera como la verdad se establece* coincide con una política de la verdad, de las condiciones de acceso a lo real.

La actuación política coincide con la colocación a nivel de las fuerzas activas y conflictuales. Y la genealogía es aquel punto de vista que ‘ve’ el conflicto, el residuo diferencial que, cada vez, emerge en las relaciones gubernamentales si se analizan bajo la óptica genealógica.⁶ Además, el problema no atañe solo al tema de la gubernamentalidad. También los ensayos sobre la *epimeleia seauton* y, a veces, también aquellos sobre la parresía parecen revelar —con su doble interés hacia la historia de las ideas y el evento de la subjetividad heroica— la evenemencialización: se examinan —tal como en *Nacimiento de la biopolítica*— teorías, doctrinas, obras literarias y filosóficas predominantes

4. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Course au Collège de France (1977-1978)*, Seuil, Paris, 2004, pp. 111-112.

5. M. Foucault, “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”, en Id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, I, 59, pp. 656-730, p. 727,

6. H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982; cfr., en ibidem M. Foucault, *The Subject and Power*, pp. 208-226; Id., “Réponse à une question”, en *Esprit*, 371, mai 1968, pp. 850-874, publicado en *Dits et écrits*, I, 58.

respecto de acontecimientos o estructuras materiales que posibilitan aquellas obras y su eficacia. Por lo tanto, de aquellas teorías u obras literarias y no de estas condiciones de posibilidad material y concreta emerge un sujeto ético-libre que está caracterizado, de manera problemática, por el cuidado de sí mismo y por la distancia con respecto a su propia subjetivación epistémica. La misma hipótesis de una parresía transhistórica y cripto-ideal-típica parece ‘fundada’ y puede desconcertar en un autor que afirma que no existen constantes en la historia.⁷ Para Foucault, la relación entre política e historia es algo diferente de los idealtipos: incluso *malgré lui*, es más fiel a la inmanencia del agente al campo de acción. Aquella inmanencia ciega que había hechizado a Foucault en la antigubernamentalidad liberal de manera considerable: la opacidad de la totalidad del mercado como condición de la elección del libre agente económico, cuyo campo de acción es un cruce de contingencias y necesidades precarias.

Historicización radical: niveles que se cruzan

Intentemos reconstruir el juego de niveles en el proyecto foucaultiano de historicización: condenado por ser abstrayente/mistificador, al nivel de la filosofía de la historia y de la racionalidad jurídica y filosófica (que conoce el sentido del devenir y polariza la dicotomía poder y libertad) responde polémicamente el programa escogido en la genealogía, que analiza las prácticas desde el punto de vista de su disgregación y enfoca en ellas las relaciones gubernamentales y la interdependencia de los supuestos polos opositivos, deconstruyendo el momento metafísico de la contradicción.

Sin embargo, solo un ulterior nivel de orientación, totalmente disuelto en la inmanencia de cada polo de aquellas relaciones, que se mueva en un entorno opaco, en el cual el sentido o la valorización de cada vector no es predecible ni controlable y cobra sentido solo *ex post*, pues solo cuando el vector renuncia a la visión de todo el campo de combate gubernamental y adquiere las veridiciones partisanas de afrontamiento encareciendo su inquieta contraposición (aunque —claro está— sea desconstruible en la interdependencia del gobierno), solo a este nivel de orientación, arriesgado y conjetural, ‘actúa’ y encuentra la fuerza y el valor de hacerlo. Y actúa (posible aunque no necesariamente) con la conciencia genealógica de la politicidad de las verdades *contra* las cuales y *con* las cuales combate.

7. Cfr., S. Chignola, “Phantasiebildern/histoire fiction Weber e Foucault”, en P. Cesaroni, S. Chignola (eds.), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (19781-1984)*, Ombre corte, Verona, 2013 pp. 30-70 en ibidem J. Revel, *Passaggiate, piccoli excursus e regimi di storicità*, pp. 161-179.

Tal vez esta dinámica de niveles remitiera a una descomposición del proceso de subjetivación y es probable que de esta exigencia nazca la contaminación lacaniana de mucha filosofía postfoucaultiana. Sin embargo, este no es un problema que le interese a Foucault, quien no se interesa de la situación —al mismo tiempo conflictual y gubernamental— que se realiza “dentro” del proceso de subjetivación. Foucault le teme a la interiorización y a la originariedad trascendental que el sujeto adquiriría y considera un eje fundamental de su método la analítica de lo visible y de las prácticas. Se queda en la superficie dermatológica: y esta presenta una serie de niveles de discurso así como de análisis, niveles de elección que dividen el suceso en varios grupos: y sobre ellos tenemos que reflexionar. ¿Y entonces? Hecha excepción de toda descomposición ontológica de la psique, entonces la actuación política solo es posible si las relaciones gubernamentales se consideran de manera realmente genealógica y *no sistémica*.

La crítica ilustrada nos ofrece un ejemplo del cruce de los niveles de perspectiva, en la parcial superposición del nivel jurídico-institucional y metafísico de las verdades expuestas (insertadas en una construcción de filosofía de la historia) respecto del nivel de veridicción de parte y parresiástica que contrapone concretamente un poder/verdad a otro poder/verdad, el del estado absoluto, a su vez concreto y activo.⁸ Los niveles se cruzan: la filosofía de la historia considerada junto con sus verdades jurídicas genera una práctica jurisdiccional agnóstica contextualizada como la universal visión jurídico-institucional moderna. De manera paradójica, esta última transcendencia es precisamente el nivel que la veridicción crítica escoge para ganar su batalla; no dentro, no demasiado sumidos en la inmanencia de una veridicción reactiva que oscurecería su identificabilidad política. Deberíamos preguntarnos si, antes que una contraposición algo simplista entre verdades epistémicas objetivantes y verdades aletúrgicas testimoniales, nos encontramos ante un cambio de perspectiva y de enfoque. En mi opinión, se trata del imperativo epistémico de meterse en el fenómeno, de someterse a este, con tal de obedecer a las veridicciones que construyen las subjetivaciones sometiéndolas, y de liberar la dimensión aletúrgica, no objetivante y no epistémica de aquellas mismas subjetivaciones. El *focus* se desplaza de los contenidos universalizantes a su capacidad de construir subjetividades autogobernadas, estilos de vida y de conducta.

Sin embargo, este cambio no solo conlleva una opacidad con respecto al ‘sentido’ global (del cual es realmente difícil afirmar si es una tendencia epocal, una línea de fuerza o un proceso dominante en Occidente), sino también una opacidad respecto de la dependencia del agente de la verdad institucionalizada.

8. M. Foucault, “Qu’est-ce que la critique?”, pp. 35-63; Id., “Qu’est-ce que les Lumières?”, en *Dits et écrits*, IV, Gallimard, Paris, 1994, pp. 562-578.

A esta altura es difícil decir si es indispensable la *askesis* que permite guardar las distancias y la *deprise* que rompe la inmanencia histórica: procesos ético/filosóficos improbables en las numerosas actuaciones colectivas. O bien si es suficiente la forma o el cariz ético que podemos considerar como repetición diferente: variación sin oposición, que más fácilmente se imagina en la subjetivación gubernamental no interdictiva del neoliberalismo. De todas formas, tenemos que partir de un suceso, de una contingencia que se realiza o no se realiza: una resistencia, un comportamiento de disenso, un viviente que afirma otra vida; un pensamiento “foco de experiencia”,⁹ que levanta la voz y que causa un revuelo: ¿de dónde levanta su voz?

Gubernamentalidad entre genealogía y racionalización

¿Y qué es la gubernamentalidad desde un punto de vista metódico? ¿De qué tipo de aproximación epistémica deriva? De la genealogía, claro está, y está relacionada con ella con una especial afinidad que aumenta los riesgos de una racionalización.

Si ya la arqueología se oponía a la filosofía de la historia, de la conciencia y del sujeto, la genealogía elige —de manera provocadora— una manera nietzscheana de enlazar historia y praxis, mejor dicho historia *monumental* y una actuación política que no sea humillada por la prevaricación teórica.¹⁰ Además, se juntan varios indicadores que son importantes para señalar una especial relación con el equilibrio gubernamental de los poderes.

Antes que todo, la inseparabilidad de los conocimientos de las prácticas de poder: lo cual significa que no se buscan las condiciones racionales que posibilitan el suceso sino las condiciones materiales, las que incluyen los elementos heterogéneos e inconexos que han favorecido el evento contingente ese y no otro. No hay *Zeitgeist*, no hay un estilo común, ni mucho menos una racionalidad que subyace a los sucesos: el objetivo es el suceso mismo, el residuo discontinuo y contingente que no puede ser reincorporado en condiciones racionales que lo causen. La genealogía quiere captar la especificidad de los sucesos, lejos de toda finalidad monótona:¹¹ no hay esencias, leyes, finalidades metafísicas. Busca la discontinuidad. Rehuye de la profundidad: deja aparecer los sucesos

9. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008 p. 13.

10. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in *Sämtliche Werke. Kritischen Gesamtausgabe*, Band 1, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1988.

11. Cfr., M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en S. Bachelard et al. (eds.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Puf, Paris, 1971, pp. 145-172.

superficiales, los detalles, los cambios pequeños¹². El genealogista escribe la historia real, la *wirkliche Historie*: no totaliza la historia, ni tampoco su desarrollo interior.¹³ Ve todo lo que se mueve.

Bajo este punto de vista, más vale la experiencia que las generalizaciones teóricas, científicas o no, que de la experiencia sacan su eficacia, inteligibilidad y autoridad. Las prácticas son difusivas, diseminadas, complejas, pero también contingentes y estratificadas y cualquier tentativa de sintetizar lo que ocurre no puede ser sino una peligrosa distorsión. ¿Peligrosa? Si toda historiografía que tenga un sentido está caracterizada por un propósito pragmático no se escribe sino la historia del presente, historia para la política. El genealogista conoce “el secreto por el cual las cosas no tienen esencia o que su esencia ha sido construida pieza por pieza a partir de imágenes que se les presentan como ajenas”,¹⁴ aunque al mismo tiempo: “nadie puede asumirse la responsabilidad de una *excepción*, nadie puede jactarse de ella; ella siempre se produce en un intersticio”.¹⁵ Así que aparece el concepto de excepción, que juega un papel fundamental en el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad, y también en aquel de la parresía. También es interesante la noción de intersticio. La relación de las fuerzas que actúan en una situación histórica cualquiera se puede dar gracias al espacio, el intersticio, que define a estas fuerzas. Este ámbito de inmanencia es fundamental para el genealogista: sus coordenadas derivan de las prácticas que se han estabilizado. Y en este aparecen maniobras sociales relevantes para los que están comprometidos, conflictos que definen este mismo espacio de inmanencia. Esto es el meollo: los sujetos no preexisten, aparecen en aquel campo de batalla sobre el cual desarrollan sus funciones. Según la opinión comportamentalista del genealogista, el mundo es lo que aparece. Y aparecen conflictos, relaciones de fuerza; el genealogista detecta su ritual con obligaciones y derechos que no dependen del sujeto sino lo hacen funcionar.

Añadamos algunas notas de Dreyfus-Rabinow: el “*déchiffrement*” de la genealogía es la constatación de que “las prácticas sociales se prestan a una inteligibilidad totalmente diferente de la poseída por los actores”; además —por lo que nos interesa— el genealogista observa las cosas desde lejos.¹⁶

12. La profundidad se devuelve como secreto absolutamente superficial, cfr., M. Foucault, *Nietzsche*, Minuit, Paris, 1967, pp. 186-187; similar es el concepto deleuziana de suceso de derivación nietzscheana: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris, 1962, p. 4.

13. En el hombre, nada es bastante estable —ni siquiera su cuerpo— para comprender los demás hombres y reconocerse en ellos. Cfr., M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, p. 160.

14. *Ibid.*, p. 148.

15. *Ibid.*, p. 156.

16. H. Dreyfus P. Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. 22.

Ahora bien, ¿por qué he mencionado, aunque de manera sintética, estas muy conocidas características del método genealógico? Empirismo, positividad, materialidad, suceso, singularidad, excepción, discontinuidad, intersticios y ámbitos de fuerza, distancia entre los actores y el saber de los efectos, imprevisibilidad, historia visible, historia concreta, efectiva, historias plurales, pérdidas, no totalizables. El diagnóstico sobre el presente de Foucault —que hoy nos estimula más— enfoca los caracteres del poder neoliberal, su *modus* gubernamental, biopolítico en sentido amplio, con el cual se gobiernan las vidas. Como en toda genealogía, ‘vemos’ la gubernamentalidad a través de conflictos, los residuos, que esbozan su campo de inmanencia, es decir, a través de las resistencias de las vidas que no quieren hacerse gobernar tanto o de esta manera. Es la resistencia la que quiebra el *continuum* de una posible racionalización y deja emerger el gobierno de las vidas como una relación de poder, inestable y específica, diferente dependiendo de los lugares y de los tiempos.

Sin embargo, notamos que muchos de los caracteres de los que hemos hablado a lo largo del enfoque genealógico encuentran una correspondencia y resonancia en el escenario gubernamental. También en este caso la síntesis pierde su importancia: nadie la busca, y lo mismo le ocurre a la filosofía de la historia; aquí coexisten elementos heterogéneos en una inestable y no identitaria inclusividad y se evidencia sin disimulación la lógica estratégica de los saberes, sobre todo del saber económico que atraviesa y une los vectores perdidos del campo de fuerza, sin obligarlos en una síntesis de sentido: la lógica de la organización dirigida a la optimización a través de la competición es el *medium* que se difunde unificando el ámbito sin sintetizarlo; además, no se exige un saber totalizante acerca del sentido o de la orientación de las elecciones: es más, debido al modelo del mercado y de los estándares normativos *ex post* que sustituyen las leyes, los *estatus*, un saber global malinterpretaría el libre funcionamiento de los poderes sociales; además, cada uno no tiene una posición aislada y contrapuesta sino —a pesar del imaginario individualista— están caracterizados por una dependencia relativa de emplazamiento, puesta en evidencia por la evaluación competitiva cuya tarea es manejar la anarquía de los poderes. Esto significa que si el poder no debería aparecer sino en el conflicto/resistencia, más bien este se manifiesta en una jerarquización de las posiciones que dependen de los estándares comparativos que, a su vez, remiten a las libres elecciones de cada cual.

Esta implicación entre gubernamentalidad y punto de vista genealógico que la patentiza no solo muestra que la controversia antitrascendental que dio origen a la misma elección genealógica ya no tiene sentido, sino también que está cargada de efectos arriesgados.

¿Qué significa ver genealógicamente (y valorizar desde un punto de vista gubernamental) la interdependencia de los polos de la relación de poder? Significa que, a pesar de que la genealogía nos empuje hacia un concepto de gubernamentalidad que obliga el *continuum* hacia el camino de la irreducible pluralidad de las situaciones y de los acontecimientos, no obstante estos acontecimientos patenten la discontinuidad, el residuo, por mucho que el objetivo sea la emergencia del suceso resistencial, el mismo hecho de que el objeto de gobierno aparece caracterizado por la excepción que lo convierte en gobernable y por la reconducción de la resistencia a la dependencia recíproca se incorpora perfectamente en el proyecto gubernamental, lo repite, pues lo racionaliza. Se mantienen la diferencia y la conflictualidad y se encauzan a la comparación competitiva cuyos criterios *emergen* del ciego cruce de los comportamientos y de las elecciones: y todas las responsabilidades recaen sobre ellas. Pues claro, toda tecnología de gobierno implica una racionalidad política que, de alguna manera, es bifrontal: por una parte, el eje conceptual representa y racionaliza técnicas de ejercicio del poder, un campo discursivo que localiza objetos, límites, argumentaciones justificativas y legitimaciones, racionalidades normativas y reglas: pues un tema de saberes/verdades, alrededor del cual se estructura el poder;¹⁷ por otra parte, permite que surja o, mejor dicho, recibe la visibilidad de una específica y concreta forma de intervención del gobierno: los dos planos se condicionan recíprocamente en una constante transformación, según la premisa nietzscheana de la impureza constitutiva, de la inevitable contaminación de las ciencias y de los saberes relativos al objeto de gobierno. Si embargo, hay algo más que actúa en el cruce método-objeto, genealogía-gubernamentalidad: podemos decir que, bajo el término gubernamental, la genealogía ensambla un dispositivo que construye de manera procesal su propio objeto —individuos y población— (es decir, lo coloca en la dimensión de su gubernamentalidad), sometiéndose a su concreta pluralización y haciendo emerger los aspectos problemáticos (las eventuales faltas y desproporciones), para predisponer al mismo tiempo las estrategias necesarias para mejorarlo: *problem solving*. El objeto gubernamental que brota del análisis genealógico y que solo está orientado hacia las estrategias, a su vez es claramente estratégico y racionalizante: construye y define con la finalidad de controlar, tal como lo demuestra la lógica estructural pragmático-operacional de organización y dirección que lo caracteriza. La ontología sucumbe ante este tipo de enfoque ajustado a una realidad no definible *a priori*, conyuntural y de emergencia.

17. "Combination of certain techniques for analyzing concepts and of certain techniques for writing their history": A. I. Davidson, *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2001, p. 179, cfr., también Id., "Régimes de pouvoir et régimes de vérité", en M. Foucault, *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, Paris, 2004, pp. 381-392.

Cambios de niveles: emergencias, adaptaciones y rupturas

Damos por sentado que el objetivo foucaultiano era individuar —en aquellas viscosas máquinas de las relaciones de poder gubernamental— el momento de las luchas de resistencia y los vectores de contrapoder. Sin embargo, la actual y débil formación de sujetos políticos resistentes y antagonistas parece precisamente remitir a la capacidad de la gubernamentalidad neoliberal de metabolizar y dejar coexistir formas incoherentes en un conjunto sin unión; las excepciones no interrumpen, no protestan: se convierten en puntos fuertes del control y de la captura. De la misma manera, la excepción siempre es estimulada y valorizada. La gubernamentalidad se presenta como un dispositivo que produce excepciones que racionaliza y captura ininterrumpidamente: de ahí que coincide tanto con las prácticas de racionalización como con el *nomen* genealógico que debería evidenciarlas como resistencias. El mismo análisis foucaultiano fluctúa entre un neoliberalismo antigubernamental y una gubernamentalidad neoliberal que ejerce un control.

Por lo tanto, ¿debemos dejar correr la genealogía y, junto con ella, la política de la verdad, o bien el objetivo se logra con una rotación epistémica que, sin desatender el ámbito de la genealogía, dirige el interés del filósofo —tal como aquel del actor— *dentro* del campo de observación?

No se trata de una retractación metodológica. En efecto, precisamente el hecho de estar dentro del campo de observación ha caracterizado al concreto episteme foucaultiano. Desde siempre se ha tratado de un negativismo nominalista, que a universales como la locura, el crimen, la sexualidad (ahora la gubernamentalidad) sustituía el análisis de las experiencias históricas individuales. Más bien se trata de una recodificación del método que permita seguir con el tema de una historicización radical y por lo tanto política, radicalizando en sentido estricto la limitación, la contingencia y la pluralidad de las miradas subjetivas sumergidas en la totalidad de los acontecimientos.¹⁸ Solo el nivel de estas miradas genera la visibilidad de perspectiva de las resistencias sin englobarlas en la relación de poder a la cual pertenecen y que solo en la cual son reales.

Más allá de la patente referencia a Nietzsche, llamaría esta posición maquiavélica —hecha excepción del equívoco foucaultiano de Maquiavelo— que se debería destacar en el último Foucault. Si llevamos a cabo una historicización radical de la aplicación del análisis, los contra-comportamientos que convierten la gubernamentalidad en sentido antigubernamental adquieren un perfil más neto y visible en el marco

18. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 22.

atonal de la relación gubernamental. Y las experiencias de cínica parresía —en sentido literal, encarnación, *hacerse carne* de una improbable libertad natural y de una verdad completa que se opone a las opiniones falsas e hipócritas del mundo— adquieren el carácter agonístico de ordálico desafío, que manifiesta la genuina e innegable politicidad del pensamiento.

Tal como ya hemos dicho, se trata de un problema de niveles antes que de cambio de perspectiva.

Nuestra pregunta es: ¿a qué nivel tenemos que cortar el suceso para que el dato de la crítica (como de la parresía, de la resistencia, de la verídica oposición a la verdad dominante) no quede neutralizado por aquel de la gubernamentalidad y del sistema de verdades que la respalda y que, muy probablemente, la estimuló? Para Foucault, la respuesta siempre es la misma: aquel que “restituye al discurso su carácter de suceso”,¹⁹ de *emergencia*. Sin embargo, la emergencia ‘evenemencial’ se halla en la gubernamentalidad neoliberal heterogénea y antirrepresentativa, en una arriesgada sugestión que la contamina: opacidad, diferencialidad, desestructuración, dispersión de los poderes se convierten en racionalidad política que necesita ser estimulada y controlada.

Entonces llega a ser necesario profundizar el asunto, hundirse en la misma racionalidad de gobierno para hallarse en sus situaciones diferenciales, para abrazar aquel nivel dermatológico de las conflictualidades y de las resistencias: no ver o renegar las interdependencias.

De esa manera, el antiguo paradigma del *poder batalla*, aplicado a aquel del gobierno, lo vuelve a encender: si *y solo si* la mirada subjetiva de parte nota un vacío y una contradicción ahí donde no hay ni vacío ni contradicción. Solo si la discontinuidad resiste ante el *continuum* que las veridiciones gubernamentales construyen se manifiesta el punto de vista de quien toma posición, estructurando ‘libremente’ el campo de acción. La coyuntura regresa a lo suyo; adquiere el semblante —que nosotros los espectadores percibimos— de una fractura que parte el tiempo en miles de posibles puntos. Tal como en el discurso del historiador quien nos comunica la conflictualidad, el antagonismo entre grupos, entre razas: poder/batalla.²⁰ En *Hay que defender la sociedad*, Foucault contrapone el modelo bélico y las teorías contractualistas con la finalidad de vislumbrar, en el secreto resentimiento de los vencidos y en su contrahistoria, la persistencia de

19. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, p. 40.

20. El estudio de la microfísica del poder como modelo se le confiere la batalla perpetua antes que el contrato que establece una cesión, o la conquista que se apodera de un dominio. Cfr., M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, p. 31. Cfr., M. Senellart, “Michel Foucault: Gouvernamentalité et raison d’État”, en M. Gauchet, P. Manet, P. Rosanvallon (eds.), *Situations de la démocratie. Démocratie: l’ancien et le neuf. L’historicisme et ses ennemis. Passé présent*, Penseé Politique, Gallimard-Seuil, Paris, 1993, pp. 276-303.

una irreducible conflictualidad²¹. El razonamiento histórico (histórico-partesano, histórico-político y, claro está, no aquel filosófico-histórico), aquel de estilo tucidídeo, se aparta de toda universalidad; detectando las posiciones antagonistas, *opera, realiza* (no podemos sino pensar en la verdad efectual de Maquiavelo) la disposición de las partes, la verdad como victoria de parte (la *wirkliche Historie* de Nietzsche)²².

Es superfluo recordar que, con el pasaje del poder/batalla al poder/gobierno, la relación de poder llega a ser más compleja: entran en juego los factores oblativos, las modalidades de la cura, las finalidades protectivas-incrementativas de la vida biopolíticas en sentido amplio y se pone en juego la función productora de subjetivación del poder gubernamental, no claramente contrapuesto al poder del gobernado...: ¿y la lucha? Siendo el gobierno acción respecto de las acciones de los demás, se valoriza una forma de libertad dependiente y *por consiguiente, no hay ninguna discusión cara a cara de poder y de libertad* que sea recíprocamente exclusiva.²³ Entonces, ya hemos dicho que la genealogía se encuentra frente e frente con los dispositivos gubernamentales que incluyen, de manera relacional y con una dependencia recíproca, a los polos del conflicto. Aun queriendo radicalizar el punto de vista genealógico, pensado en la óptica de la discontinuidad —atestiguando el fracaso estructural de la sujeción—, esta queda incluida en el dispositivo y no logra emerger en la forma del afrontamiento. No podremos ver el residuo con respecto a la sujeción, lo discontinuo de la resistencia sino como infinito aplazamiento de sujeción y subjetivación.

Libertad pero sin afrontamiento: pues, adaptación. ¿Por ese motivo acaba la lucha de las verdades que caracterizaba al discurso del histórico? En el mismo ensayo, reivindicando el fuerte enlace del análisis empírico con las relaciones de poder vinculadas con el presente, Foucault insiste en considerar como punto de partida las formas de resistencia opuestas a las varias formas de poder. Con otra metáfora, este (método) consiste en utilizar estas resistencias como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, localizar su posición, detectar sus puntos de aplicación y los métodos empleados. Antes que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, es menester *analizar las relaciones de poder por medio del antagonismo de las estrategias*.²⁴ El antagonismo de las estrategias da a conocer la disposición de las partes antagonicas, las 'localiza', descubre sus puntos de fuerza y de debilidad, lo que separa una fuerza de la otra, no lo que las une: estrategias de lucha en las que las dos fuerzas

21. M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, pp. 48-53.

22. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 159.

23. Cfr., M. Foucault, *The Subject and Power*, p. 221.

24. Cfr., *ibid.*, p. 211.

(que Senellart considera ser justamente numerosas)²⁵ *no* se sobreponen, *no* pierden su específica naturaleza, en fin, *no* se confunden. Cada cual es para la otra una especie de límite permanente, un punto de posible cambio total.²⁶

Este es el programa del antagonismo político, del choque frontal de las veridiciones (tal como en el caso de la crítica y de la parresía), que marcan fronteras determinadas porque están relacionadas con la diferenciación entre verdadero y falso y si, por una parte, apoyan las estrategias, por otra parte, lo hacen a través del énfasis de la contraposición. Este énfasis no es nada secundario porque precisamente en la divulgación y perentoriedad del gesto opositivo se asienta el efecto político y la capacidad de servir como ejemplo. Pues claro, la situación es mucho más compleja que la de una sencilla hipótesis del poder/batalla: antes que de un esencial *antagonismo* sería mejor hablar de un *agonismo*, de una relación que, al mismo tiempo, es exhortación y lucha.²⁷

Sin embargo, en la parresía, el antagonismo existe y emerge de manera decidida, y está relacionado con aquella virtud del valor y con aquel desafío provocatorio llamado a garantizar el mayor valor, la diferencialidad ética de la verdad atestiguada con respecto a aquella dominante. La relación de poder es un desafío entre dos adversarios.

Para Foucault es fundamental la posibilidad de decodificar estos mismos sucesos desde el interior de una historia de las luchas o bien desde el punto de vista de las relaciones de poder²⁸. El eje de esta preciosa sugerencia es el ‘desde el interior’, que origina las luchas.

Dependiendo de la dirección de la mirada y de su inmanencia respecto del campo de observación, se nos darán significados, encadenamientos, intelegibilidades diferentes que se refieren a la misma realidad histórica, dejando por sentado que el análisis que evidencia las luchas no puede sino remitir a aquel que enfoca la adaptación gubernamental: se combinan y remiten el uno al otro. En los dos casos, se trata de formas de historicización radical que, reconociendo su propia copertenencia al nivel de inmanencia descrito, definen el decir-la-verdad en toda su contingencia, aunque solo una nos proporcione la perspectividad subjetiva del conflicto.

Si ante la mirada que se mantiene coherente con la inmanencia histórica sin excederse de ella no sobresaldrá la perspectiva revolucionaria global ni la guerra dicotómica y frontal, sino muchas prácticas individuales de transgresión y contraposición, de

25. M. Senellart, en “Michel Foucault: Gouvernamentalité et raison d’État, subraya el regreso a la *multiplicidad* de la batalla más allá de toda teleología revolucionaria y de cualquier estructura binaria de contraposición; Foucault nos dice que toda estrategia de afrontamiento aspira a convertirse en una relación estable de gobierno y a ‘vencer’ la resistencia. Pero esto ocurrirá solo de forma provisional, porque la relación de gobierno levantará otra resistencia.

26. Cfr., M. Foucault, *The Subject and Power*, p. 225.

27. Cfr., *ibid.*, p. 222.

28. Cfr., *ibid.*, p. 226.

contradicción pues, también a su eficacia social, cultural y política no se le debe quitar importancia, porque manifiesta un nivel del discurso en el cual justamente el antagonismo y el choque son fundamentales. Se tratará de luchas transversales, siempre infra-gubernamentales, contra el ‘enemigo inmediato’ antes que contra el ‘enemigo principal’; se tratará de luchas anárquicas que aspiran a la ‘diferencia’ tal como aquellas del ‘68, y siempre tienen que ver con la pregunta ‘¿quiénes somos?’ y con el rechazo radical de las objetivaciones verídicas gubernamentales tanto científicas como administrativas, y con las formas de sujeción de la subjetividad.²⁹ Contraponerse al sello que nos convierte en sujetos sujetos conlleva algo más que una adaptación: una contraposición que, a pesar de reducirse en la práctica de resistencia, se basa en otra veridicción, contrapuesta y dicotómica, o bien tan fuertemente fiel a la verdad dominante como para darle un vuelco justo cuando estaba tomándola al pie de la letra.

Las prácticas parresiásticas transmiten a las veridicciones dominantes repeticiones-variedades que —lo notamos muy bien en la parresía cínica respecto del grupo de aquella socrática— las doblan, las llevan al extremo. Sin embargo, se trata de adecuaciones que se viven y se consideran como un desgarramiento, un desplazamiento frontal y de la misma manera son percibidas también por quien asiste a la situación.

Más que una verdad aletúrgica contra aquella epistémica, nos encontramos con una radicalización y una repetición que implica una diferencia: la verdad dominante se repite, se demuda con una mueca, Butler diría: una parodia. Este es el “juego de los espejos” de la parresía; la parresía cínica es el espejo roto de la filosofía dominante y, pues, de una forma de gubernamentalidad. Una repetición que no solo no excluye la diferenciación ética, sino que llega a romper el espejo en el que se refleja. Sin embargo, la radicalización es tan violenta como para cortar el hilo, la trama, el tejido mismo de la adaptación: cuando alguien se expone a la muerte por la verdad, erradica cualquier consenso biopolítico gubernamental, a partir de aquel hobbesiano. Es el proyecto conyuntural de la relación consigo mismo, el plan de la ontología histórica del sí, es decir, el plan de la ética como política³⁰. Este plan depende de la gubernamentalidad aunque la niegue: es parcial y discontinuo respecto de esta.

Traducción del italiano de M. Colucciello

29. Tal vez hoy día el objetivo principal no sea descubrir qué somos, sino más bien rechazar lo que somos. Cfr., *ibid.*, p. 224.
30. “[...] I would more or less agree with the idea that in fact what interests me is much more morals than politics or, in any case, politics as an ethics”, M. Foucault “Politics and Ethics. An Interview”, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, p. 375.

Saul Newman. He teaches Political Theory at Goldsmiths College, UCL, where is Head of the Department of Politics. His main topics are contemporary political and social theory, particularly from the Continental tradition, as well as radical political thought. His main publications are: *Anarchism Today* (co-edited with Carl Levy) Routledge, 2014; *Agamben and the Politics of Human Rights: Statelessness, Images, Violence* (co-authored with John Lechte), Edinburgh University Press, 2013; *Max Stirner*, Palgrave Macmillan, 2011; *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh University Press, 2010; *Unstable Universalities: Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester University Press, 2007; *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political*, Routledge, 2005; *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham, M.D., Lexington Books, 2001.

Contact: s.newman@gold.ac.uk

THE QUESTION OF FREEDOM IN FOUCAULT AND LA BOETIE

Saul Newman

Goldsmiths College, UCL

Reception date April 10th 2015; Acceptance date May 11th 2015. This article is the result of research activities held at the Department of Politics (Goldsmiths College, UCL).

Abstract

This paper argues that the key to understanding question of freedom in Foucault lies in the problematic of ‘voluntary servitude’, whose enigmatic condition was first explored in the sixteenth century by Étienne de La Boétie. The essay, *De la Servitude Volontaire*, comes to grips with what is perhaps the most intractable enigmas in politics: why people freely submit to their own domination.

Starting from the idea that freedom, so far from signifying the absence of power, is only intelligible and realizable through its relation to power, the author shows that Foucault is concerned with that which binds us to power at the level of our subjectivities; and, with the other side of this, how we are able to resist, contest and problematize this attachment, and how we are able to engage in practices of self-constitution which are, for him, ‘practices of freedom’.

Keywords

Practices of freedom, power, “voluntary servitude”, counter-conducts.

Resumen

Para lograr entender la cuestión de la libertad en Foucault, es necesario analizar la problemática de la “servidumbre voluntaria”, cuya enigmática condición fue examinada primero por Étienne de La Boétie. Su ensayo, titulado *De la Servitude Volontaire*, discute el enigma de la política quizá más complejo: ¿por qué los hombres se someten al dominio?

A partir de la idea de que la libertad, lejos de significar ausencia de poder, solo se puede entender y realizar por medio de su relación con el mismo poder, el autor pretende demostrar que Foucault, por un lado, se interesa por lo que nos relaciona con el poder respecto de los varios niveles de nuestra subjetivación; por otro lado, por como somos capaces de resistir, poner en duda y problematizar este vínculo y de comprometernos con prácticas de auto-constitución que, para él, son “prácticas de libertad”.

Palabras clave

Prácticas de libertad, poder, “servidumbre voluntaria”, contraconductas.

Introduction

One of the more seemingly problematic areas of Foucault’s thought is on the question of freedom. What place does freedom have in Foucault’s thought; how might it be understood? If ‘power is everywhere’, if it is coextensive with all social relations, if it is to be found in everyday interactions between individuals, then what room is left for freedom? How can spaces for freedom be reconciled with the ubiquity of power relations, with the apparent omnipresence of disciplinary constraints, forms of power/knowledge which construct individuals as subjects, and with governmental rationalities aimed at normalizing behavior? Foucault sees freedom as a kind of ‘game’ played with power, as a series of strategic moves that can take place within certain limits set by power. However, if this is the case, it would seem to offer only limited opportunities for freedom. Freedom, and the possibilities of resisting power, would seem to be produced by, or at least realized through, the operation of power itself, and are therefore always constrained by it.¹

1. This, at least, has been the charge made by many of Foucault’s critics — from Marxists and critical theorists, to communitarians and liberals. According to these critical voices, Foucault undermines any real possibility for freedom. It is claimed that he leaves us at a dead-end politically; that his dystopian, pessimistic thinking locks us into disciplinary cages from which there is no possibility of escape. No wonder, it is claimed, Foucault turned in his later work to questions of ethics and the care of the self, which was seen by some as a further retreat away from politics into an individualistic and nihilistic aesthetics of self-fashioning, or by others, as an acknowledgement that his genealogical investigations had reached a certain limit or impasse beyond which he had to go if there was to be any conception of ethics or freedom at all. For critiques of Foucault along such lines, see for example N. Fraser, “Foucault on Modern Power; Empirical Insights and Normative Confusions”, in *Praxis International*, 1(3), 1981, pp. 272-87; C. Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, in *Political Theory*, 12(2), 1984, pp. 152-183; J. Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, in *New German Critique*, 22 (Winter), 1981, pp. 3-14; M. Walzer, “The Politics of Michel Foucault”, in D.C. Hoy (ed.), *Foucault: a Critical Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford (UK)-Cambridge (Mass.), 1991, pp. 51-68.

I want to argue, against this commonplace view, that Foucault is a thinker who is passionately — we could say ecstatically — committed to freedom. But how exactly should freedom be understood in Foucault's thinking? Clearly, for Foucault, freedom cannot be seen in terms of the standard liberal conception of negative freedom, or freedom from constraint. If we take the idea that freedom, so far from signifying the absence of power and constraint, is only intelligible and realizable through its relation to power, then the notion of freedom from power simply has no meaning for Foucault. Freedom and power are not polar opposites and they do not exist in a zero-sum game such that the absence of one is the condition for the presence of other.²

Power and freedom have to be seen as existing in a relationship of mutual incitement and provocation, an agonistic game of strategies and wills, where each opposes the other but is also the condition for the other's very existence. However, it is also clear that Foucault's understanding of freedom cannot fit into the category of positive freedom which refers to living and acting according to one's higher rational and moral capacities — that is, being autonomous in a Kantian or Rousseauian sense. While Isaiah Berlin's formula for positive freedom — “being his own master”³ — does indeed resonate with Foucault, if understood in a different way that I shall elaborate later, the sense in which Berlin himself intends it, as a certain standard of freedom which is said to be a reflection of our higher self, which the individual is expected, ‘forced’ even, to live up to, could not be any further from Foucault's sensibilities. While, as I shall argue later, there is some sense in which, for Foucault, freedom is only realizable through a kind of self-disciplining, this is not the same as setting up some universal standard or norm of freedom that we have to be disciplined into achieving. For Foucault, that is exactly what *liberal* freedom is all about.

So we can say that, for Foucault, freedom is not a property; nor is it a stable situation or state that one can be in — one can never claim to be finally free, either externally or internally. Rather, freedom must be constantly put to the test agonistically. To better appreciate the significance of freedom in Foucault's thinking, we therefore have to put to one side both liberal and communitarian understandings, as well as the meta-narrative of the emancipation of humanity. What would this be, after all, but the imposition of

2. As Foucault says: “There is not a face-to-face confrontation of power and freedom as mutually exclusive facts (freedom disappearing everywhere power is exercised) but a much more complicated interplay. In this game, freedom may well appear as the condition for the exercise of power (at the same time its precondition, since freedom must exist for power to be exerted, and also its permanent support, since without the possibility of recalcitrance power would be equivalent to a physical determination)”. M. Foucault, “The Subject and Power”, in J.D. Faubion (ed.), *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*, vol. 3, Penguin, London, 2002, p. 342.

3. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford, 1958, p. 8.

another form of power, another kind of social order in the very name of freedom?

What I want to argue here is that the key to understanding question of freedom in Foucault lies in the problematic of ‘voluntary servitude’, whose enigmatic condition was first explored in the sixteenth century by Étienne de La Boétie, whose essay — *De la Servitude Volontaire* — comes to grips with what is perhaps the most intractable enigmas in politics: why people freely submit to their own domination. What I want to suggest is that the same line of questioning, the same critical impulse, inspires Foucault; specifically, the investigation of the micro-political relationship between the subject and power, which, as we have seen, is never one of simple opposition but rather of mutual constitution and intensification. Foucault is concerned, after all, with that which binds us to power at the level of our subjectivities; and, with the other side of this, how we are able to resist, contest and problematize this attachment, and how we are able to engage in practices of self-constitution which are, for him, “practices of freedom.”⁴ Both La Boétie and Foucault’s thought can be read as a profound meditation — and I intend this to invoke something of the spiritual sense of the word — on the possibilities of freedom and on our potential for voluntary *inservitude*.

Foucault’s Enlightenment

To trace this resonance between the two thinkers, I want to start by considering a lecture that Foucault gave at the Sorbonne in May 1978, called “What is Critique?” Here Foucault explores the emergence in Western thought, dating roughly from the fifteenth and sixteenth centuries (crucially we should note that this is the time in which La Boétie is writing) of a certain “critical attitude”, which, importantly, predates the Kantian enterprise.⁵ For Foucault, a way of explaining the emergence of this critical attitude is as a reaction to what he calls the governmentalization of Western European societies during this period: the art of governing which characterized the Christian pastorate, and which during the Middle Ages had been confined to religious and monastic institutions, now becomes the general, ubiquitous rationality of society itself, pervading matters of family, social, economic and political life. As Foucault says, the fundamental question that

4. M. Foucault, “The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom”, in P. Rabinow (ed.), *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*, vol. 1, Penguin, London, 2000, pp. 281-301.

5. See M. Foucault, “What is Critique?”, in J. Schmidt (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions*, University of California Press, Berkeley, 1996, pp. 382-398.

emerges during this period is: *how to govern*.⁶ It is important, then, to look more closely at the Christian pastorate because this forms the basis of the governmental rationality that persists even into our liberal biopolitical modernity. The key element of the pastorate, which Foucault explores in various places — particularly in his lectures taking place at the same time at the Collège de France, and now published as *Security, Territory Population* — is the notion of obedience: the shepherd-flock relationship is one of absolute obedience or servitude.⁷ This relation of submission takes place at an individual level; it is a relationship between the shepherd and the individual members of his flock. The shepherd governs each and all, singularly and collectively, ‘omnes et singulatim.’⁸ What is cherished in this relationship is obedience as the absence or relinquishment of willpower, particularly of the will over oneself; in Greek, *apatheia*. This is important and I will return to it later, for both Foucault and La Boétie are concerned with the problem of the will.

However, such pastoral relations of obedience are always accompanied by the possibility of disobedience — for instance, the religious heresies of the Middle Ages, which could be seen in terms of ‘counter-conducts’ (for example, asceticism and other practices of self-discipline) which challenged the pastoral power of the Church to govern the actions, lives and souls of others in the interests of their salvation. We might say, then, that if power is the *conduct of conduct*, then ‘counter-conduct’ is the reversal or disruption of this relationship — the possibility of acting and behaving differently. A reversal whose potential is ever-present in, and indeed presupposed by, any relation of power.

It is precisely this spirit of disobedience, of ‘counter-conduct’, which, as Foucault argues, re-emerges in the fifteenth and sixteenth centuries in response to the explosion of governmental practices and discourses. Thus, alongside the question of how to govern arises the opposing question, ‘how not to be governed?’ — a question that guides and moves the spirit of critique. But this is a specific problematic: it is *how not to be governed in specific ways*, in the name of specific rationalities or principles, or through specific methods; “how not to be governed *like that*.”⁹ We see the appearance or re-appearance, then, of a glorious art: *the art of not being governed*. While, as Foucault goes on to say, doctrines of natural law and natural rights served during this period as the basis of this

6. See *ibid.*, p. 384.

7. See M. Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-78*, edited by M. Senellart, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007, p. 177.

8. See M. Foucault, “The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom”, pp. 281-301.

9. M. Foucault, “What is Critique?”, p. 384.

critique of government¹⁰ — opposing the absolute power of the sovereign with some notion of juridical limits — the art of not being governed, at least as we might think about it today, suggests that rather than relying on any natural or a-historical bedrock of freedom as the counter-point to power, freedom is instead something to be learnt, practiced, a conscious style of living, something that is contingent to specific situations and which is continually elaborated.

To continue in this critical spirit — which also essentially motivates Kant's *Aufklärung* — Foucault seeks to inaugurate what he calls a "historicophilosophical" mode of enquiry¹¹ — perhaps it would be more familiar to us as *genealogy*. This mode of enquiry proposes a historicisation of ideas, such that a critical reflection on and interrogation of the legitimacy of modern forms of knowledge and regimes of truth are made possible; this is through what Foucault terms their 'eventialization' [*"événementialisation"*],¹² which is a way of unmasking the relationship between power and knowledge, of revealing the multiple coercions involved in a system of knowledge becoming hegemonic. The question asked here — and it is a crucial one — is not so much how a system of knowledge is forced on us in an overt sense, but rather, how and under what conditions it becomes acceptable and normalized. In other words, how do we come to accept our subjection to a particular regime of truth and the forms of power that go along with it? What must be investigated, in other words, is the mechanism by which we voluntarily subject ourselves to a specific mode of power. What is being highlighted is a sort of subjective threshold through which the subject binds himself to various forms of power, and that threshold is a certain regime of truth which we internalize.

Importantly, the fact that a particular regime of power/knowledge/truth becomes acceptable to us does not mean that this process was inevitable, or that it revealed to us some originary right that made it legitimate. On the contrary, its emergence is entirely contingent.¹³ It is as if a system of power and knowledge suddenly arises, and the violence of its imposition is at the same time indistinguishable from our free acceptance of it — they are simply two sides of the same process of subjectification. But this contingent dimension of rupture, and this rejection of the notion of inevitability, means that any system of power/knowledge that emerges is always tenuous. They are merely singularities without an essence, and as such they can always be thought otherwise and

10. See *ibid.*, p. 385.

11. See *ibid.*, pp. 319-392.

12. *Ibid.*, p. 393.

13. As Foucault points out, "bringing out the conditions of acceptability of a system and following the lines of rupture that mark its emergence are two correlative operations" (*ibid.*, p. 395).

undone: “one has to deal with something whose stability, whose rooting, whose foundation is never such that one cannot in one way or another, if not think its disappearance, at least mark that through which and that from which its disappearance is possible.”¹⁴ Every system of power is always fragile and haunted by the prospect of its own reversal and disappearance. So, we should not think of power in terms of mastery or domination, but rather as an unstable, impermanent set of relations and interactions. To put it quite simply, power has to be thought of as an event rather than as a transcendental reality, and as such, it is an event that can be reversed. Foucault asks: “And if it is necessary to pose the question of knowledge [*connaissance*] in its relation to domination, it would be first and foremost on the basis of a certain *decisive will not to be governed*.”¹⁵ Thus, for Foucault,

If governmentalization is really this movement concerned with subjugating individuals in the very reality of a social practice by mechanisms of power that appeal to a truth, I will say that critique is the movement through which the subject gives itself the right to question truth concerning its power effects and to question power about its discourses of truth. *Critique will be the art of voluntary inservitude, of reflective indocility*.¹⁶

This phrase — “*critique will be the art of voluntary inservitude*” — opens up a completely different dimension in Foucault. So far from being the one who locks us up into disciplinary cages, the Foucault that emerges here is one who asserts the primacy of freedom, indocility, inservitude, the refusal to obey. We must grasp the astounding insight offered to us here, and appreciate its genuinely radical dimension. Foucault is saying, essentially, that all systems of power are not only fragile, unstable — they are, as he says, *events* without definitive origin, essence or transcendental unity or legitimacy — but indeed, can only emerge and become hegemonic through our free acceptance of them. Foucault is not proposing any notion here of ideological false consciousness. What he is saying is that systems of power/knowledge can only operate through a subjective threshold, in which the violence of its coercion becomes indistinguishable from our voluntary acceptance of it. But what does this really mean? It means that freedom — that is, the ability to think, live and act otherwise — is the ontological basis of all

14. *Ibid.*, p. 397.

15. *Ibid.*, p. 398.

16. *Ibid.*, p. 386 (emphasis added).

power. We have to be able to hear the murmur of freedom, of a yet unrealized yet always potentially realizable freedom that speaks incessantly through the fissures of power; we have to be attuned to its voice lest it be drowned out by power's cogs and machinery. Rather than power being the secret of freedom, as Foucault has so often been interpreted as saying, *freedom is the secret of power*. And this startling revelation — the ontological primacy of freedom, whereby every system of power/knowledge depends on our will, our acceptance — means that the undoing and reversal of this system is equally a matter of will, of decision, of free volition. Just as we will our own submission to particular forms of power, so we can will our own release from them. That is why Foucault refers to a “*decisive will to not be governed*”. Is this not an affirmation of freedom in its truest form? Not freedom as some abstract goal to be achieved, or as a program of liberation and social organization to be handed to us, but the freedom that we *always already have*. It is simply a matter of recalling this fact, of reminding ourselves that the power that seems to engulf us really depends on our acquiescence, our consent, and that all that is required to overturn this relationship of domination is a refusal of our servitude, a willing of our own freedom, a willingness to not be governed. Freedom, then, is simply our voluntary servitude reversed, our *voluntary inservitude*.

La Boétie's Problem

Yet, to really appreciate the significance of this insight, we need to understand more precisely the problematic of voluntary servitude itself. And this requires an encounter with the figure who forms the enigmatic background to Foucault's thinking, who is silently but reverentially intoned behind his words.

Étienne de La Boétie, who was born in Sarlat in France in 1530, and who, if it were not for the *Discours de la Servitude Volontaire* (also known as the *Contre'Un* or *Anti-One*, and written probably in 1548 when he was only 18) would only be known as the friend and confidant of Michel de Montaigne, asked a simple, yet scandalous, question: why do men obey?

For the present I should like merely to understand how it happens that so many men, so many villages, so many cities, so many nations, sometimes suffer under a single tyrant who has no other power than the power they give him; who is able to harm them only to the extent to which they have the willingness to bear with

him; who could do them absolutely no injury unless they preferred to put up with him rather than contradict him. Surely a striking situation! Yet it is so common that one must grieve the more and wonder the less at the spectacle of a million men serving in wretchedness, their necks under the yoke, not constrained by a greater multitude than they, but simply, it would seem, delighted and charmed by the name of one man alone whose power they need not fear, for he is evidently the one person whose qualities they cannot admire because of his inhumanity and brutality toward them... What monstrous vice, then, is this which does not even deserve to be called cowardice, a vice for which no term can be found vile enough, which nature herself disavows and our tongues refuse to name?¹⁷

We can see how this willing submission to domination, this voluntary servitude to the will of a tyrant — who is simply a creation of the abandonment of our own will and our own power — constitutes a genuine mystery for La Boétie. He is dumfounded in the face of it, and struggles to name it. It must not be confused with cowardice, he says, which, while despicable is in some ways understandable. Here the power imbalance between the masses and the tyrant is so great that cowardice simply cannot account for the former's acquiescence to the latter; the people have the power, and yet they choose, freely, voluntarily, to give it up to one man who lords it over them, and yet who is essentially their creation, and who could be toppled without lifting a finger. How can this be explained? Like a doctor unable to diagnose his patient's condition, La Boétie struggles to identify and account for this moral sickness. There must be some sort of misdirection or aberration of the will: people, who normally, naturally desire freedom, for some reason choose to give up this freedom and to will their own servitude.

Freedom is our natural condition; man is a being intended for freedom, and for the enjoyment of the natural bonds of companionship and equality, not the artificial bonds of power. Servitude is so far removed from our nature that even animals resist the slightest constraint on their freedom. To be subjected to power is therefore unnatural, and to will our own subjection to power is even more unaccountable. In this sense, La Boétie might be regarded as the anti-Hobbes. For Hobbes, the freedom that we suffer in the state of nature is unnatural to us in the sense that we cannot live in peace and security; and thus the desire to submit to absolute sovereign power — even though it is a human

17. É. La Boétie, *The Politics of Obedience: the Discourse of Voluntary Servitude*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Al), 2008, pp. 40-43. All quotes from La Boétie henceforth are from the Harry Kurtz translation available at: http://www.constitution.org/la_boetie/serv_vol.htm.

artifice rather than a natural authority — is itself utterly natural and rational.¹⁸ For La Boétie, this whole rationalization of submission is reversed: we enjoy the freedom and equality, indeed, the plurality and singularity that nature endows us with; and then, for some reason, on account of some misfortune of history — which La Boétie does not or perhaps cannot explain — we give it up, and have suffered the caprices of power and the torments of servitude ever since. One whole century before the shadow of Leviathan loomed up over our horizon, La Boétie had already disturbed its foundations by revealing the freedom that lay behind it, the freedom which Hobbes tried to make us forget.

Our fall into servitude has something to do with apathy; a kind of moral languor that comes over us so that we no longer desire freedom and independence. But at the same time, La Boétie is eager to stress that our servitude is active rather than passive; our domination is something that we willingly participate in; the cords that bind us we renew and strengthen daily: “You weaken yourselves in order to make him the stronger and the mightier to hold you in check.”¹⁹

How does La Boétie attempt to account for what is essentially unaccountable? He proposes three factors that might explain this lamentable condition that we find ourselves in. Firstly, he says, men become habituated into servitude such that they forget that they were ever free; obedience and docility become a matter of habit, a “habituation to subjection.”²⁰ As he puts it, “let us therefore admit that all those things to which he is trained and accustomed seem natural to man and that only that is truly native to him which he receives with his primitive, untrained individuality.”²¹ Perhaps we are not very far here from Foucault’s “docile bodies” — the bodies and behaviors relentlessly trained, molded and shaped in the disciplinary regimes of modernity. To what extent does this rely on a voluntary servitude, as described by La Boétie, rather than outright violence and coercion? To what extent would disciplinary power be possible without the subjectification of the subject so that he or she actively desires and willingly participates in his or her own disciplining and normalization?

Secondly, La Boétie refers to the ways that power distracts us, dazzles us, seduces us with its gaudy show, with its spectacles and rituals.²² Thirdly, La Boétie shows how power constructs for itself a hierarchy of relations in which the tyrant’s place is sustained by intricate networks and relations of dependency. Our submission and obedience are

18. See T. Hobbes, *Leviathan* (1651), edited by C. B. Macpherson, Penguin, London, 1981.

19. É. La Boétie, *The Politics of Obedience: the Discourse of Voluntary Servitude*, pp. 46-47.

20. *Ibid.*, p. 54.

21. *Ibid.*, p. 59.

22. See *ibid.*, pp. 63-64.

assured — bought cheaply La Boétie would say — by payoffs that we receive from those immediately above us; we submit to the power of another in return for our own little place in the great pyramid of power that we ourselves have constructed.²³

However, La Boétie's explanations for our condition of servitude — and to some extent they are inadequate — are perhaps less important than the implications of his actual diagnosis of the problem of our voluntary servitude, this enigma at the heart of all political domination. But it all depends on what we take from this. If we interpret La Boétie as *simply* saying that man will always, when he gets half the chance, submit to power and cut his own throat, then the notion of voluntary servitude does not get us very far, and may even give rise to a certain conservatism, which says that men are born to submit. But nothing could be further, I would argue, from La Boétie's intentions, especially when he says that freedom rather than servitude is our natural condition. Therefore, the way I propose we read his great work is in an emancipatory sense, as a call to freedom, as a way of waking us up, arousing us from our enfeebled, servile state; perhaps in the same way that Foucault reads Kant's *Aufklärung*, as a way of rousing humanity out of a state of immaturity. La Boétie does this by confronting us with a truth so astounding that it has the power, even today — if only we would see it — to shake the foundations of political authority to their core. If we have freely chosen servitude, if we willingly participate in our own domination without the need for coercion, then this means that all power — even as it appears to bear down upon us — is essentially an illusion, one of our own making. If, in other words, we have created the tyrant in our act of submission to him, this means that the tyrant has no real power; the power he has over us is only *our* power in an alienated form; the chains that bind us are only possible through an abrogation, a giving up, of our own power over ourselves. As he decisively puts it, "He who thus domineers over you has only two eyes, only two hands, only one body, no more than is possessed by the least man among the infinite numbers dwelling in your cities; he has indeed nothing more than the power that you confer upon him to destroy you."²⁴

All power is therefore fragile, and is only possible by our continuing submission, the continual offering of ourselves to power. All we must do is to see through the veils of power, to see its essential weakness, its emptiness and impotence. All we must do if we want to free ourselves from the tyrant is to simply take back our power — or, even more

23. "The consequence of all this is fatal indeed. And whoever is pleased to unwind the skein will observe that not the six thousand but a hundred thousand, and even millions, cling to the tyrant by this cord to which they are tied" (*ibid.*, p. 72).

24. *Ibid.*, p. 46.

simply, to stop giving ourselves up to him, to stop rendering our power to him. It is not even a question of overthrowing the tyrant, but simply to stop empowering him and instead to empower ourselves, upon which the tyrant will fall of his own accord — the spell of domination will be broken.²⁵

The pedestal of power is one that we have erected through our continual submission; it is very easily pulled away by our refusal to submit. That all power depends on our power — this is something we have forgotten. La Boétie wants people to recall their own power, or rather to recognize that they had the power all along, they just did not know it. La Boétie offers us no revolutionary programs to follow — none are needed; he simply wants us to emancipate ourselves, to emancipate ourselves from our own servitude. It is merely a matter of the will, volition, of “willing to be free”, as he puts it.²⁶ La Boétie’s text thus serves to remind us of our own will — how we lost it, and how we can regain it. Is there not a profound connection here with Foucault’s “*decisive will not to be governed*”, which for him is the basis of all critique? The other side of voluntary servitude is therefore *voluntary inservitude*; the other side to power is freedom. The *Discours*s, like Foucault’s work, an ethical meditation on freedom and its possibilities. Just as La Boétie considers the power of the tyrant to be an illusion, Foucault tells us that there is no such thing as Power with a capital P, that power has no essence, that it is not a substance but a relation, not a property but an intensity, and that even in the seemingly direst conditions of oppression there is always the possibility of resistance, and therefore of freedom. To see power in this way — for both thinkers — is to in a sense strip away its abstractions, and to reveal the secret of freedom that it founded upon; it is not a negation of freedom but a joyous affirmation of it.

Freedom and Discipline

Of course, unlike La Boétie, Foucault would not trace voluntary servitude to one obscure but fateful historical moment, to a fall from our original state of freedom; rather, there has only been self-subjection in specific ways to specific regimes of power.

25. “Obviously there is no need of fighting to overcome this single tyrant, for he is automatically defeated if the country refuses consent to its own enslavement: it is not necessary to deprive him of anything, but simply to give him nothing; there is no need that the country make an effort to do anything for itself provided it does nothing against itself. It is therefore the inhabitants themselves who permit, or, rather, bring about, their own subjection, since by ceasing to submit they would put an end to their servitude...” (ibid., p. 44).

26. See ibid., p. 47.

Nevertheless, the fundamental insight is the same: all forms of power, no matter how they are historically constituted, depend at some level on our willing acquiescence. How else could power arise? Voluntary servitude is the secret that underlies all the micro-disciplines and coercions, the institutional discourses, the regimes of surveillance, the vast carceral archipelago charted by Foucault. La Boétie's text, I believe, is the great key that allows us to unlock the eternal mystery of power; it shows us that power cannot exist without our own subjection to it. It sheds light on the threshold of subjectification that Foucault saw as the underside of any power relationship: why does the homosexual or madman attach himself to these institutionalized identities; why does the factory worker allow himself to be trained so that he becomes an appendage of the machine; why do we engage in rituals of confession that bind us to regimes of truth; why do we so earnestly seek out our truth in the codes of power? What is the hook, the clasp, the element that seduces us, that draws us in to this game of power?

Yet, as I have said, the other side to this willful docility is willful indocility, as La Boétie and Foucault so feverishly affirm. So, briefly, I think we can relate this problematic of 'voluntary servitude/voluntary inservitude' to two key aspects of Foucault's thought. I have already spoken about his notion of 'eventialization', and his general genealogical approach, which allows us to see that the structures of power, knowledge and truth which surround us have, in a sense, no essence, no transcendental legitimacy, and therefore no inevitability; they are ultimately contingent, fragile, depending on our willing submission to them. And this means that alternatives are always possible, that we are not condemned to the current arrangements. However, I want to explore briefly the relationship between power and the subject, and the way that — through the process of subjectification — a truth about ourselves is constructed for us such that we identify with it and allow ourselves to be governed in particular ways; yet this also provides us with the means to resist this power. The subjectified subject is one who is always capable of resistance, and therefore of freedom; the subjectivity that power creates for us, is also the material from which we can resist power and from which we can fashion for ourselves new ways of being. This means that the process of subjectification is always double-sided, unstable, unpredictable and reversible. While we are subjectified by power-truth, we are not determined by it, and there is always this excess, this element of unpredictable freedom which, while generated by power, is never confined by it, and which always has the potential to refuse, resist and reverse the actual form of our subjectification.

A subsequent, related, point concerns the relationship between freedom and discipline. Contrary to the liberal model of negative freedom, which would see freedom and discipline as completely irreconcilable, perhaps we can see them as mutually dependent and constitutive.²⁷ We have seen how the action of disciplinary power produces the capacities for both subjection, but also agency and therefore freedom. But what Foucault was interested in, as we can see in his later work on ethics, ascesis and the care of the self, was the ways by which people, in certain historical periods and within specific cultural settings, particularly in Greek and Roman antiquity, have actually sought to discipline themselves, to impose upon themselves, through various means — meditation, self-denial, ethical interrogation — a kind of discipline that would allow them to be free. While these forms of discipline might be a reflection of the cultural forms that existed at the time — so we are in other words not talking about complete autonomy here — they were nevertheless much more autonomous precisely because they were self-imposed, than the more institutionalized (religious, psychiatric, medical) modes and practices of discipline that emerged later with the Christian pastorate and have continued into modernity. Foucault refers then to “an exercise of the self on the self by which one attempts to transform oneself, and to attain to a certain mode of being.”²⁸ Foucault, furthermore, sees this process of self-disciplining, self-fashioning as an ethical practice, which is always related to the practice of freedom: “For what is ethics if not a practice of freedom, the conscious practice of freedom?”²⁹ In other words, freedom is not a permanent state that one achieves, but an ongoing project or series of practices by which one constitutes oneself in alternative ways.

But how does this practice of self-disciplining, or self-mastery, intensify freedom, and why should this be seen as an *ethical* practice (as opposed to simply aesthetic, as some have argued)? The various practices associated with what Foucault calls “ascesis” were intended to achieve some sort of mastery over oneself such that one would not be so susceptible to being disciplined and governed by others: there is the recognition that, as Richard Flathman shows, within oneself there are tendencies, desires and dependencies that make one more susceptible to the power of others.³⁰ La Boétie would see this as the tendency towards voluntary servitude. Thus, “ascesis” involves forms of

27. As Richard Flathman argues in his discussion of Foucault, without discipline, there is no agency and therefore no possibility of freedom. Also, disciplinary limits must be present for freedom to be tested and measured against, agonistically. See R.E. Flathman, *Freedom and its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance*, Routledge, New York, 2003.

28. M. Foucault, “The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom”, p. 282.

29. *Ibid.*, p. 284.

30. See R.E. Flathman, *Freedom and its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance*.

self-discipline designed to control and master such tendencies, in the interests of one's freedom. As Foucault puts it: "Concern for the self and care of the self were required for right conduct and the proper practice of freedom, in order to know oneself... as well as to form oneself, to surpass oneself, to master the appetites that threaten to overwhelm one."³¹

This project of freedom through self-mastery is thus an ethical practice: "Freedom is the ontological condition of ethics. But ethics is also the considered form that freedom takes when it is informed by reflection."³² It is ethical because it not only concerns oneself but how one relates to others. For the Greeks, the desire to dominate others, to exert excessive power over them, is actually an indication that one is not master of oneself; one has become intoxicated with one's own appetite for power, an appetite or desire which has taken over all others within the individual. It is a sign of weakness rather than strength: as Rousseau understood, if one desires to dominate others, one is much more likely to be dominated by others.³³ One enters the dangerous game of tyranny only at one's own cost. Did not La Boétie also perceive this essential weakness of the tyrant? And did he not also warn that those who play the game of power, those who allow themselves to enter the tyrant's great pyramid, in the hope of rewards and favors, or so they can exert power over someone below them, put themselves at great risk? So, we have here, with the practices of freedom through self-mastery, also an ethics (and I would say perhaps a politics) of *non-domination*.

While we cannot of course be blind to the power relationships — over women and slaves — that those men of antiquity who practiced "asceticism" were involved in, what we should take from this, or rather what this opens up the possibility for thinking about, is the idea of practicing voluntary inservitude through a kind of ethical self-discipline; as I would put it, a *discipline of indiscipline*. As La Boétie perceived, our susceptibility to the domination of another was a kind of weakness, a moral sickness, a wayward and inexplicable desire, born of habit or induced through the false promise of riches and favors. Therefore, in order to be free, we must find a way of mastering and controlling

31. M. Foucault, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", p. 285.

32. *Ibid.*, p. 284.

33. We have to remember that in ancient Greek philosophy, the tyrant is always a figure of great weakness and instability rather than strength; he becomes intoxicated with his own appetites to the degree that he has completely lost control over himself. For instance, in the dialogue between Socrates and Adeimantus in Plato's *Republic* (Book IX) Socrates proposes that: "He who is the real tyrant, whatever men may think, is the real slave, and is obliged to practice the greatest adulation and servility, and to be the flatterer of the vilest of mankind. He has desires which he is utterly unable to satisfy, and has more wants than any one, and is truly poor, if you know how to inspect the whole soul of him: all his life long he is beset with fear and is full of convulsions, and distractions, even as the State which he resembles..." (Plato, *The Republic*, translation by Benjamin Jowett, The Project Gutenberg <http://www.gutenberg.org/files/150/150.txt>).

such tendencies. We must, he would say, rediscover our will. And this can only be done, as Foucault shows, through these kinds of ethical practices of self-discipline. So we must be disciplined into freedom, not of course in Rousseau's sense of being forced to free — which imposes a rational ideal that coincides with the community will — but rather a kind of self-discipline that one fashions for oneself and freely imposes upon oneself. But this does not confine it to a liberal individualism: as both La Boétie and Foucault recognize, the release from voluntary servitude can only be practiced associatively, each in relation to others. It implies, above all, a micro-politics of relations.

So freedom as a release from our voluntary servitude is a discipline, an art; something that is learnt, that one learns from others and teaches oneself; something that is fashioned, worked on, patiently elaborated, practiced at the level of the self in its relations with others. It is a work on our limits, both external and perhaps more importantly internal. But freedom is our ever-present possibility and, indeed, as La Boétie and Foucault teach us, our ontological condition, our point of departure. This is, I would argue, the only way to make sense of Foucault's critical or philosophical attitude: "I continue to think that this task requires work on our limits, that is, a patient labor giving form to our impatience for liberty."³⁴

34. M. Foucault, "What is Enlightenment?", in Rabinow, P. (ed.), *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*, vol. 1., Penguin, London, 2000, p. 319.

Gianvito Brindisi. Research fellow in Public Law at the Università degli Studi di Napoli “Parthenope”. He collaborates with the Chair of Philosophy of Law at the Università degli Studi di Napoli “Suor Orsola Benincasa”. His main research interests focus on the relationship between theories of power and theories of law and on the philosophical and sociological analysis of judgment and judicial practices, especially in relation to powers, knowledges and forms of subjectivity.

Contact: gvbrindisi@libero.it

JUDICIAL POWER AND GOVERNMENTALITY IN MICHEL FOUCAULT

A Method for Considering the Form of Rationality of Judicial Governance

Gianvito Brindisi

Università degli Studi di Napoli "Parthenope"

Reception date April 9th 2015; Acceptance date may 7th 2015. This article is developed within PRIN project (2010-2011) titled "Giurisdizione e pluralismi", held at the Dipartimento di Giurisprudenza of the Università degli Studi di Napoli "Parthenope".

Abstract

This article intends to offer a methodological clarification of Foucault's genealogy in relation to judicial practice, with the aim to apply it to judicial governance. In particular, it shows that beyond the distinctive questions of the debate on government by judges (creation of law and democratic legitimacy), a specific form of judicial governmentality has been created since 19th century, through the complex relationship of judiciary with technologies of power and forms of knowledge. The article tries to demonstrate that the problem of the government by judges can be rewritten and that judicial governance constitutes a new chapter of the judicial governmentality, a form of governmentality that makes the expertising the result of our legal and moral history.

Keywords

Michel Foucault, judicial governance, judicial governmentality, legal globalization.

Resumen

Este artículo pretende aclarar metodológicamente la genealogía de Foucault en relación con la práctica judicial, con la finalidad de aplicarla a la gobernanza judicial. En particular, se pretende mostrar que, más allá de las clásicas problemáticas del debate sobre el gobierno de los jueces (creación de derecho y legitimación democrática), desde hace el siglo XIX se creó una forma específica de gubernamentalidad judicial, gracias a una compleja relación de lo judicial con tecnologías de poder y formas de saber. El artículo intenta demostrar que el problema del gobierno de los jueces se puede volver a escribir y que la gobernanza judicial constituye un nuevo capítulo de la gubernamentalidad judicial, una forma de gubernamentalidad que convierte el *expertising* en el resultado de nuestra historia jurídica y moral.

Palabras clave

Michel Foucault, gobernanza judicial, gubernamentalidad judicial, globalización jurídica.

The Judicial Power in Foucauldian Method

Since the debate on the global expansion of judicial power has exploded, towards the end of the 20th century, a wide literature has attempted to grasp its most significant aspects, also by reactivating old categories (government of judges), or inventing new ones (judicial governance).¹ With this study we would like to add some considerations to the debate by emphasizing the capability of social regulation exercised by judges in a complex field of governmentality. And we would like to do this through Michel Foucault's methodology, because we believe that judicial governmentality is a field in which his thought may express its hermeneutic power. An analysis which starts from Foucault's categories requires, however, a preliminary determination of the methodological core through which Foucault considered transformations of the judicial power. Therefore, the Foucault's method will be synthetically illustrated and then we will show

1. See at least C.N. Tate, T. Vallinder (eds.), *The Global Expansion of Judicial Power*, New York University Press, New York-London, 1995; S. Brondel, N. Foulquier, L. Heuschling (eds.), *Gouvernement des juges et démocratie*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2001; M. Shapiro, A. Stone Sweet (eds.), *On Law, Politics and Judicialization*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

through some examples how the judicial power was and is still part of a governmental device that has contributed in production of social order through its function of *partage*, which today is quantitatively and qualitatively changed.

On different occasions Foucault underlined the importance of law for the creation of our forms of experience.² This interest was made concrete in a series of analyses in which we believe a constant methodological core can be found, according to which the space of the trial is one of the places in which the strategic game which might prelude to a possible re-articulation of a regime of truth is decided and that can be inscribed, in short, in the “games of truth and error through which being is historically constituted as experience”.³ From the Foucauldian point of view, judgment is ‘populated’ by different forces whose genesis needs to be investigated, which make judgment a *pièce* in the dramaturgy of the real. That means, in short, that judgment and trial are a sort of litmus test for understanding the changes of the juridical and moral experience and their political consistency.⁴

Judicial practices are made up of what Foucault called moral technologies, a concept involving the political technology of the body, the technologies of truth, the political technology of individuals, the technologies of the self, etc. In a certain circumstance Foucault defined the concept of governmentality like the interdependence between these technologies⁵, and in another one he explained that each correlation system between these technologies is qualified by the dominant technology⁶, with its rules, knowledge and forms of subjectivity.⁷ Indeed, the character of these technologies is in their being matrixes of practical reason. Their value is not ontological, but genealogical and strategic: they are the object of movements and re-uses which give them an importance which from time to time differs within the system in which they are used. The conditions which make one practice or another socially acceptable and legitimate in a given historical period are, for Foucault, an autonomous field of research because of their regularity, of their “reason” — a word which, for Foucault, does not refer to the extra

2. See, for example, M. Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, in Id., *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1406-1491; Id., *Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice*, University of Chicago Press, Chicago, 2014.

3. M. Foucault, *The Use of Pleasure*, Vintage Books, New York, 1990, pp. 6-7.

4. About judgment in Foucault, see F. Ewald, “Pour un positivisme critique: Michel Foucault et la philosophie du droit”, in *Droits*, 3, 1986, pp. 137-42. On the above-mentioned points, see G. Brindisi, *Potere e giudizio. Giurisdizione e veridizione nella genealogia di Michel Foucault*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2010.

5. L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Tavistock, London, 1988, p. 13.

6. M. Foucault, *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France (1977-1978)*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2007, p. 8.

7. On this issue, see L. Bazzicalupo, “Governmentalità: pratiche e concetti”, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 43, 2013, pp. 395-414. See also P. Fitzpatrick, B. Golder, *Foucault's Law*, Routledge, New York, 2009.

temporal foundation of a phenomenon but to the strategy, which should be understood as the justification for phenomenal changes.

The strategic dimension of technologies emerges in the anti-Hobbesian conception of the civil war belonging to Foucault, for which it always works within the established power. An example is the constitution, in the 19th century, of a “dangerous class” which led to a transformation of legal rationality, because the criminological transcription of the crime and the re-codification of moral notions in criminal categories offered to power to punish the possibility of its extension to anomalies which were not included in the field of punishment. This was one of the uses of imprisonment, a practice which has allowed new procedures for objectification of the subject which, in relation to the higher ‘describability’ of subjectivity, have not only determined a lowering of the threshold of acceptability of punishing and being punished, but also a new awareness of judging in relation to the division between normal and abnormal subjects, normal and dangerous classes.⁸

A further constant element of Foucault’s method, which is useful to investigate the creation of fields of experience, is the distinction between codes and moral technologies, in particular developed by his genealogy of ethics, but which may be traced back to the analytical scheme formulated in *Discipline & Punish* in relation to the connection between codes, technologies and objects of judgment. The importance of this distinction may be understood if we analyse the genealogical perspective through which Foucault showed that both the differences between paganism and Christianity, and those which are inside Christianity itself, may be understood only if we free ourselves from a conception of moral history as a history of codes or behaviours, and recognize in it the history of the relations existing between codes and the ways through which the subjects establish a relationship with themselves. Foucault distinguishes two Christian regimes of truth: a regime that corresponds to the moral code, which is organized around showing one’s own faith and has its basis in the act of submission and obedience, and another one that corresponds to moral technology and that is organized around the act and the obligation of truth, in the imperative given to the subject to decipher itself in confession as a subject of desire.⁹ It is in this relation between code and moral technology that Foucault recognizes an infinite series of compromises and frictions, which constitute the most proper characterization of Western moral history, marked by the perennial

8. On all these subjects see M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2012, pp. 23-39.

9. M. Foucault, *On the Government of the Living. Lectures at the Collège de France (1979-1980)*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2014.

difficulty in conciliating juridical subject and subject of truth, hermeneutics of the text and hermeneutics of the subject, faith as adherence to a dogmatic content and faith as performative *dire-vrai* on one's self,¹⁰ and, in modernity, juridical subject and *homo criminalis*.

Such subjects will find their final definition in *The Use of pleasure*, where it is further specified that prescriptive values and rules are one thing, the real behaviours of individuals are another, and the way in which an individual should make himself or herself "an ethical subject acting in reference to the prescriptive elements that make up the code"¹¹ is another thing again. Codes, values do not say anything about the ways in which they should be performed, elaborated or created, and the moral subject constitutes itself starting from behaviours on the basis of which he or she obligates himself or herself in relation to them. The integration of codes and prohibitions within a relationship with oneself is in fact always different, because, even when the code is the same, the elements constituting the how of moral experience, that is to say the ethical substances, the ways of subjection, the techniques and finally the *teloi* are always articulated in a different way.

Even though they are different in some aspects, we believe that genealogy of ethics and genealogy of prison have common methodological elements. In fact, with a more careful look, in *Discipline & Punish*, beside the subject of law, Foucault identifies a series of punishable objects or subjective matters which constitute in judgment a double psychological-moral operating below the code, and it will not be difficult to recognise in this a methodological principle which is very similar to that used in *The Use of pleasure*. In relation to the changes in the criminal system at the end of the 18th century, Foucault underlined that, beyond the small changes made to some elements of the code, the most important transformation had to do with the object of criminal judgment through the creation of a new objectivity.¹² What changed it was not the formal definition of the punishable element, but its quality, its substance: under the name of crime not only an object defined by the code, but also a series of anomalies, perversions and objects which cannot be qualified juridically but recognisable from a scientific point of view, were judged. In short, during modernity the object of judgment is not an act or a behaviour, but the way the subject is: judgment needs to know if the crime has already been written in the history of the subject, in his/her desire. As it is necessary to justify

10. M. Foucault, *Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice*, conferences III, IV and V.

11. M. Foucault, *The Use of pleasure*, p. 26.

12. M. Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, Vintage Books, New York, 1995, p. 17.

the decision by using psychiatric discursiveness, the judgment sees its own rationality threshold changed, as it inserts evaluations in its own device which do not belong to the juridical field, but to the describable individuality (and therefore punishable and correctable) of the disciplinary system. Here we have to record the creation of the modern soul, as well as a change in the forms of judicial experience, which may be brought to light by the analysis of the way in which codes are made to work through procedures of objectification of the subject.

To continue with our line of reasoning on the method, the genealogy of ethics presupposes that the identity of moral code does not imply the identity of the ways in which it is possible to be constituted as moral agents, while the genealogy of law presupposes that the identity of the criminal code does not imply the identity of the ways in which a subject can fall within a criminal action, and being judged and punished. Law has a dynamic element which is made by the way in which the punishable matters come into play. Besides the subjective matter into which a subject is divided starting from the discourses and practices which allow him or her to modify the relationship with himself or herself (confession of the crime or confession of who he is), there is therefore to consider the mode of subjection, that is to say all the reasons pushing a subject to recognise his or her moral or juridical obligations. The techniques through which we can modify ourselves in order to become ethical subjects have their equivalent in the techniques which allow the objectification of the subject and make it the object of possible knowledge and behaviour. Finally, there is the fourth element, the *telos*, the goal towards which we aim in a moral behaviour, which finds its correspondence in the aim implied in the punishment of a subject.

The re-definitions of “judicable” between government by judges and judicial governance: from the norm to the optimum

What has been said so far allows us to recognize one of the specificities of Foucault's thought in the analyses of what may be defined as the continuous production and re-definition of the “judicable” as a dimension peculiar to law.¹³ Such an analysis gives us the possibility of grasping the ways through which judgments are organised and justified, evaluating the confluence of heterogeneous elements in the judging ‘unit’ and

13. M. Foucault, “*La redéfinition du ‘judicable’*”, in *Justice*, 115, 1987, pp. 36-39.

dividing this latter in order to make emerge the conflicts which shake it, the positions of value that support it. This will demonstrate what the horizon of rationality of judgments is, their origin, the reason for which we believe they are in some way justified. In short, it is about analysing the historical re-definitions of objects of judgment and of subjects of knowledge and therefore the becoming of the forms of judgment in the more general field of the economy of the relations of power. It is in this way that the power of the judges performs a function of social regulation, and not simply of creation of new law. It is enough to think that, according to Foucault, the expansion of the normative power of judges did not have to wait for the crisis of legislation as a regulatory force; in the criminal process, where it is more difficult to deviate from the principle of legality, judging is not in fact equivalent to applying legislation. It has been seen since the 19th century that law has been open to recognising concepts which were created outside itself, such as that of socially dangerousness, which has neither judicial nor medical nature and has a function that is substantialistic and individualizing in judgment.

As well known, the phenomena of internationalization and jurisdictionalization of law¹⁴ determined a new problematization of judgment in relation to multiple phenomena, among which the increased role of judges within contemporary democracies and apart from this (*lex mercatoria*), the role of International and Supranational Courts, and finally the dialogue between the Courts of different countries even though there is not any obligation in this regard. In this respect we talk about judicial governance, not to be confused with the government by judges, because its main characters are the inclusion of the private individuals in the decision processes and the action in the absence of the legislation.¹⁵

We believe that it is possible in the light of Foucault's analysis to make an attempt not only to explain the particular origin of the phenomenon, but to broaden the series of problems it gives rise to. These are problems about which Foucault started to think during the second half of the 70s, by analysing the dissemination of the judicial functions throughout the whole social body because of his increasing interest for the process of governmentalization of contemporary states.

In *La redéfinition du "judiciable"* Foucault says that the emergence of pluralism has forced the state to change regarding to its rationality, founded on the relation liberty/law. The basis of the new economy of power relations becomes the judiciary. Besides recalling the new functions assigned to judiciary, Foucault underlines the

14. V. Omaggio, *Il diritto nello stato costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2011, pp. 84-85.

15. M.R. Ferrarese, *La governance tra politica e diritto*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 121-146.

presence of judges in new bodies which are not exactly judicial whose functions of control within fields previously subtracted from the judicial sphere are multiplied. It is enough to think about the Authorities, institutions between the executive and the judicial branch having the task of controlling information, privacy, consumption, the relations between individuals and administration, etc. The creation of new fields of intervention for the judiciary determines a transformation of its rationality because, besides defining a division between lawful and unlawful beginning with legislation, it will also make further divisions, such as that between truth and falsehood, between what is physiologically good and physiologically harmful etc., without a code of reference. In short, the judicial institution has increasingly a regulatory function. And the protection functions have gradually turned not towards the individuals or the species, but towards the vulnerable behaviours and in view of the optimum of the social functioning, i.e. towards the protection of population from the pathological distortions of the complex system in which we live. The element characterizing the judicial decision becomes the establishment of this optimum, that is stated starting from the legislative activity which other knowledge exerts within it — what invalidates the Kelsenian paradigm of the qualification of facts and marks the belonging of judicial judgment more to the sphere of ‘is’ than the sphere of ‘ought’, in an inversion of relations between prescription and reality.¹⁶ It is therefore true that liberal governability, which limits itself in relation to the naturalness of phenomena (population, market) which it asserts to know,¹⁷ has progressively purported that it was the judicial field which sets the limits to the power and guarantees an effective government. The judge stands, in fact, as the holder of a certain number of truths on the optimum of freedom and security for the defense of the population against dangers, as the guardian of rights against the power, and as a public service to arbitrate the conflicts of a market society. For this Foucault has included the functioning of judges in that psychological and cultural correlate of liberalism which is the danger.¹⁸

This transformation of the ‘judiciable’ constitutes a new agreement between the state and citizens: no longer is it the warranty for peace within national frontiers, but protection from everything which might be a factor of uncertainty and risk. This has been revealed in Foucault’s time, and it is also shown nowadays, threatened by both the

16. See S. Chignola, “*In the shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*”, in G. Fiaschi (ed.), *Governance: oltre lo Stato?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 117-141.

17. M. Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France (1978-1979)*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2008, pp. 24-25.

18. *Ibid.*, pp. 70-71.

terrorist menace and by the fact that protection is a permanent exception regarding laws.¹⁹

But in reality it is all the mechanics of the order that has been affirmed in the West to have led, according to Foucault, to a transformation of the fields of intervention of power and of the forms of experience, in virtue of which the extra-legal intervention of power is not perceived as an abuse, but as a “thoughtful attention.” As the law cannot interfere on every occasion in which the woof of daily life is torn apart by a single exceptional event, security requires a saving power and authorizes a permanent state of exception. Such a state is required by forms of subjectivation that live life as a factor of danger, and in neoliberalism also as human capital to put in value, as they have internalized the enterprise form and evaluate (and evaluate themselves) through performance parameter.

In other words, the 19th and the 20th centuries have seen the affirmation in the West of an economy of power relations which is not based on the creation of a juridical architecture, but on a mechanics of the order²⁰ where also judicial power is introduced. We can assume that if today at an international level we talk about global order it is because within state systems judges are no longer required to apply laws but to produce social order.

Through the consolidation of a disciplinary justice, of a justice for social defence having the task of determining, before code violation, an undetermined real danger, there is the progressive affirmation of a judge who is the creator of law also having a promotional attitude, but most of all there is the transformation of our forms of experience, of our self-perception of damage and responsibility, which nowadays can be potentially extended to everything — also because of the transformations of the constitutional state, of which Carl Schmitt and Ernst Forsthoff have underlined criticalities in relation to the bellicose logic of values.

If what we have said is plausible, then we can argue that the loss in the regulatory capability of the legislation, the request for security and norms and the fact of acting as a substitute for the political are an effect, not a cause, of the increase of the judicial ‘offer’, that is to say of the ‘decision’ of the West to govern pluralism through re-functionalising of the judicial power. Since modernity, the judicial power has found itself to benefit from a certain condition of acceptability and belief, and has found room in a logic which has allowed an imitative spreading of it, as Gabriel Tarde would have said,

19. M. Foucault, *La sécurité et l'État*, in Id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, III, pp. 383-388.

20. M. Foucault, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, p. 166.

up to such a global level which in turn has determined the transformation of the logic itself, as we will try to show.

As it is clear, Foucault does not argue on the classical terms of the debate concerning the government by judges (founded on their capacity of creating law or on their lack of democratic legitimacy), and obviously he could not predict the global transformations of judiciary power, i.e. what is currently called judicial governance. Undoubtedly, this is different than the government by judges, not only quantitatively (because of the growth of the power and of the cases in which the judges intervene), but also qualitatively, because it includes new subjects in the decision process and acts in absence of law.

This does not prevent us, however, to use profitably Foucauldian categories to reinterpret the government by judges, and to interpret the judicial governance recognizing in it forms of continuity in the perspective of governmentality.²¹ If in fact we attribute to the idea of government a wider semantic spectrum, with Foucault we can rewrite the concept of government by judges extending it to the ordinary jurisdiction and to the quasi-judicial powers, as these have contributed in production of social order in a complex relationship with other powers, knowledge and forms of normativity that have been strategically related. Government by judges and judicial governance can then be framed in the common horizon of the judicial governmentality, that is the way through which judicial power integrates power technologies and produces social order beyond its fundamentals, i.e. legal and constitutional architectures. It is in this sense that one can say that the judges and the quasi-judicial powers govern, since they have a constituent power and they are able to lead the conducts, *omnes et singulatim*.

Cases of Judicial Governmentality

The Global Prominence of Judicial Power

We believe that the above-mentioned problems have taken on such an importance as to change the horizons of international rationality. And we can affirm that in a certain way the logic of the relation between judicial governmentality and global order

21. On the relationship between governmentality and governance, see S. Vaccaro, "Governança e governamentalidade", in N. Avelino, S. Vaccaro (eds.), *Governamentalidade segurança*, Intermeios, San Paolo, 2014, pp. 43-58. See also G. Borrelli (ed.), *Governance*, Dante & Descartes, Napoli, 2004.

repeats in a different form the relation between judicial power and democracy, as well as between judges and law, within national systems. The importance of non-state entities in international relations, and therefore the crisis of international relations formalized around states, repeat the emergence of forces and contradictions which have determined the transformation of rationality of the modern state. In fact, as the judicial power falls within the forms of government of pluralism within state systems, it also falls within global governance. Moreover, the deterioration of international legality and the absence of the predictability of decisions due to the supremacy of international tribunals in the formulation of criminal norm (as it happens in the ad hoc Courts) repeat the deterioration of the principle of legality in state systems. There is, then, another reason, which is very elementary: not only we had already a transnational expansion in the processes of judicial governmentalization of the national systems (because of the phenomena that they intended to govern), but the same governmentality that is based on the risk purports to overcome frontiers.

Remaining on an international level, international judges have also created a new category of crimes (crimes against peace, war crimes and crimes against humanity created by the Court of Nuremberg), and nowadays they play the role of law-makers in the formulation of criminal norm,²² and in this way they create and define forever international law, with the risk of a normative confusion also with reference to the definition, which is absent, of the function of punishment.²³ Making up to Foucault's critique to Hobbes, particularly in the international field the transformations of the judiciary are a continuation of war with other means. As it is known, the punishment of war criminals in the Nuremberg and Tokyo trials was a continuation of the war in a juridical form, and such a politicalness is also present in the ITCY. Danilo Zolo has shown that the judicial profile of international courts has always been overshadowed or by the overlapping of military logic or by an ideological identification of their judging and examining members with the values and the expectations of Western countries, and has recognized in it a political justice in which the criminal process performs extra-judicial functions such as the stigmatization of the enemy or the expiatory sacrifice.²⁴ For these reasons we believe we can subvert, again with Foucault, within the international context, the Clausewitz formula, and state that international

22. A. Esposito, "La définition des crimes et le rôle du droit comparé: comment les juges comblent les lacunes normatives", in E. Fronza, S. Manacorda (eds.), *La justice pénale dans les décisions des tribunaux ad hoc*, Dalloz-Giuffrè, Milano, 2003.

23. R. Henham, "The Philosophical Foundations of International Sentencing", in *Journal of International Criminal Justice*, 1, 2003, pp. 64-85.

24. D. Zolo, *Invoking Humanity. War, Law and Global Order*, Continuum International, London-New York, 2002.

courts are the continuation of global civil war with other means. The new role of judicial truth implies a tribunalization not only of politics but of history itself.

On the other hand, judicial power is also one of the foremost players of supranational and transnational law. Considering the first aspect, the institutional architecture of the European Union was mostly created in a “judicial way” of creation of rules, as is attested by the leading role of the European Court of Justice. But see also the European Court of Human Rights — where the states can be sued by their own citizens — and its consequent repairing role, also starting from its dialogue with foreign courts. As far as the transnational law is concerned — leaving apart the transnational judicial dialogue which is going to be examined soon —, just remember that on this level judicial power is a regulatory actor of commercial relations. Especially in this context a global market of law has been constituted, where there is a huge presence of private subjects that threatens to turn justice into a private good, serving an efficientist logic. In addition, due to the phenomenon of the forum shopping, the consumer of the law becomes the arbiter²⁵ — what constitutes a sort of self-regulation.

And finally, through the Foucauldian point of view, judicial power is one of the foremost players of security governance. In fact, the European judicial network is being created only after the police network, and even at a global level a world cooperation network is being created in view of security against terrorism, without the existence in both cases of an European or a global criminal law. Even while recognizing in terrorism itself the problem of the security state, Foucault was worried about the fact that we were entering a regime in which fear and security increase one another. And also today, just like in the 19th century, after 9/11 the criminal is equalized to the enemy who fights against society, and fear is produced in relation to terrorism so that populations accept the agreement for security. Such an agreement has return effects in governing individuals, which use rights as an instrument for demands but accept without too many scruples the creation of a buffer (dangerous classes, rogue states, clandestine immigrants). As a matter of fact, in the domestic context the fight against terrorism is transformed into a selective criminal justice, into a war against immigration: the greater biopolitical interest in the life of vulnerable population is reflected in a thanato-political interest in the exclusion of danger, a sign of which is the current international criminalization of clandestine immigration.²⁶

25. A. Garapon, *La Raison du moindre État. Le néolibéralisme et la justice*, Odile Jacob, Paris, 2010, pp. 189-196. Also, see D. Bifulco, “Il potere giudiziario”, in F. Angelini, M. Benvenuti (eds.), *Il diritto costituzionale alla prova della crisi economica*, Jovene, Napoli, 2012, pp. 359-374.

26. In 2009, for example, an Italian Parliamentary Bill on security wanted to oblige doctors to report clandestine immigrants who asked for medical services to the judicial authority. Nowadays in Italy there is an administrativization of

Transnational Judicial Dialogue and Knowledge

As it was said before, in the passage from modernity to contemporaneity the operativeness of the concept of law was neglected in favour of an endless modulation of law or of an acting in absence of it. This is what happens in that dialogue which is developed without a normative context and through more or less informal practices, that is to say in the dialogue between Courts of different countries, which might justify their decisions beyond the word of the legislator, by using arguments or by citing foreign sentences. Recalling foreign sentences or supranational courts strengthens in fact the independence of national judges, which is sometimes condemned for its potential abuse in relation to sovereign political choices or praised for the extension of the protection of human rights.

Now, even though the logic of human rights is pervading, rights as well as values are not worth for themselves, but as they are continuously re-evaluated. As a consequence it is necessary to be able to look at the practices of power and the technologies which constitute the substratum of values re-evaluation. For this reason, we will try to enunciate the problems put by such a practice in relation to the role of values and the knowledges which intervene in the global judiciary context.

In fact, the transmigration of values at an international level through judges²⁷ is often under discussion but, as it was said, a value is one thing and another is the way to make it real. A same principle, a same value, and even a same juridical norm do not say anything on their own realization and may be historically defined in different ways, because there are forces which give them an interpretation and forms of subjectivization which structure themselves through these interpretations. It is therefore necessary to see how values are re-evaluated, in relation not only to interpretative techniques of judges but also to the way in which knowledges come into play in the definition of the objects of judgment.

Maybe the dialogue between the Courts might be as long as there is a horizon of governmental rationality which regards the knowledges which contribute to the definition of judgment. If for instance, in a case of end of a life, the Italian Court of Cassation²⁸, without decrees by the legislator, could recall the ECHR, the New Jersey Supreme Court,

judiciary in relation to migrants, with a *legal presumption of dangerousness* (reversal of its original function of individualization) in case of judicial denunciation.

27. See B. Markesinis, J. Fedtke (eds.), *Judicial Recourse to Foreign Law: A New Source of Inspiration?*, UCL Press, London, 2006.

28. Cort. Cass. Sez I, sent. n. 21748, 16 October 2007.

the *Bundesverfassungsgericht*, or the House of Lords, it was because there is an horizon of medical knowledge to which the judicial decision is subject, that of reaching an irreversible situation recorded according to the current technological possibilities.

The current neoliberal governmentality is on the other hand characterised by a constant concern for managing life and human capital, which has modified the same knowledge of the psyche. As it has been anticipated, it is referred to the logic of the optimum, to the growth of the operating capacities of the subject through the interference on its behaviors.²⁹ The number of psychopathological entities has multiplied, getting to include the field ranging from invalidating psychotic forms to the conditions of temporary indisposition. Every behaviour associated with anxious states has become potentially risky, and each antisocial, compulsive or aggressive behaviour has become prodromic for possible psychopathological evolutions and liable of therapeutical intervention.³⁰ The partition between normal and pathological became therefore less clear (continuous update of the DSM), and the change in the direction of a greater fluidity of medical forensic discursivenesses is probably one of the reasons why Italian Supreme Court³¹, for example, has recently complied with that of other European countries, recognizing personality disorders as causes to prevent the imputability of the subject. Disorders of personality, meant as the incapability by the subject to manage his or her own capital, became subjective matters which can be judged within the criminal field, with the possibility for psychiatry to intervene also at the level of the smallest distortions of the behaviour, and with the possibility for the judiciary to extend punishment to elements which are not included in any criminal code.

Governmentality and Security

On the criminal policies aspect, it is a progressive development of importance of the power technologies and of the predictive knowledge, from the statistic point of view (actuarial practices)³² and today from the genetic one (*homo neuronalis*), in order to achieve the so-called selective incapacitation and to prevent the social dangerousness. This is the dominant function that qualifies the current governmentality. The bio-informatics has

29. See D. Tarizzo, "Dalla biopolitica all'etopolitica. Foucault e noi", in *Nóema*, 4,1, 2013, pp. 47-50.

30. M. Bertani, "Postfazione", in M. Foucault, *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova-Milano, 2008, p. 258.

31. See Cort. Cass., Sezioni Unite Penali, sent. n. 9163, 8 march 2005; Cort. Cass., Sez. I, sent. n. 16574, 3 may 2005, which recalls decisions and legislation of various European countries.

32. See B.E. Harcourt, *Against Prediction: Profiling, Policing in an Actuarial Age*, Chicago University Press, Chicago, 2007.

already created a new horizon of reality that can transform the way of understanding of themselves and others, a new horizon of experience of biological knowledge.³³

In this horizon the subject speaks without speaking and is known who he is without the verbalization of who he is.³⁴ Nevertheless it is true that this type of discoursivity has not arrived yet to dominate judicial opinions, as Nikolas Rose maintains, although this biological conception of the person is becoming common-sense, and it will have a great value in determining the punishment, starting from the principle of the protection of society, as Rose himself argues.³⁵ So if you think about the current passage from the *homo psychologicus* to the *homo neuronalis* which is shaping the new techniques developed by predictive medicine, that can attribute the deviancy to a genetic or neuropsychological deficit, and if you think about their extension to the criminal field, it will not be difficult to imagine a dangerous society of control which will totally re-define our games on the truth and the false.

Through this new technological horizon, justice is inserted in an economy of power based on control, considering also the importance assumed by electronic surveillance, which has the task to identify and track the individuals, or the big data profiling activity, which proceeds in direction of a preventive surveillance.

Theoretically, it cannot be excluded that these technologies can determine a new evidence of punishment and a function exclusively regulating the justice,³⁶ except that imprisonment is increasing all over the Western world.

It can be observed, however, that, as the disciplinary technologies were designed to transform life into labor force and they posed an equivalence between form-prison and form-salary, today's technologies of the controlled society have the task of optimizing work performance through the control and they establish a regime of truth and power in which to the financial flow corresponds the traceability of the individual, just like the goods. It is not about only to withdraw the time from the subject and to discipline him, but to make him circulate in the most efficient way, marking out his route. Though there is a qualitative transformation of the regime of power and truth which has determined new forms of subjectivity, it remains the function of management and differentiation of the 'illegalisms' belonging to all the aforementioned technologies.

33. See F. Ewald, *Assurance, prevention, prediction... dans l'univers du Big Data*, Rapport pour l'Institute Montparnasse, Paris, 2012, p. 67.

34. In a different sense, even the utopia of the inquiry has stopped to rely on the word of the subject, turning to a confession of things. See G. Wajcman, *Les expert. La police des morts*, Puf, Paris, 2012.

35. N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007, pp. 234-235. See also K. Veitch, *The Jurisdiction of Medical Law*, Ashgate, Aldershot, 2013.

36. See V. Gautron, J.-N. Retière, *Le traitement pénal aujourd'hui: juger ou gérer?*, in *Droit et Société*, 88, 2014, pp. 579-590.

Cultural Governance

Another aspect of judicial governmentality which is worth mentioning due to its effects of power and knowledge is related to the governance of cultural differences and to the judicial multiculturalism. Despite the judicial practices which recognize the value of the cultural defense have an overall rationality, the judicial space shows that the unity of legal orders has weakened, and that the judges have become actors of the cultural mediation. If it is possible to recognize in the process a form of heterotopia (i.e. a space where a plurality of different spaces, times, knowledge and powers are represented), and if one adopts an irenic image of judicial multiculturalism, it would be affirmed that into the judicial space the plurality of the world can find expression and composition. Nevertheless, not the best expressions in each culture are being compared in the judicial heterotopy, but the more problematic: singular practices, suffering voices, lives dragged under the gaze of the judge, in a game of power.

Now that the cultural sphere has become a judgeable subjective matter, the judges may get to establish what is culture and what is not. But behind every description of a culture hides a judgment on that same culture, a judgment that defines, as Pierre Bourdieu could say, the legitimate form of that culture, consequently producing numerous exclusions. The recognition of the legitimacy of a cultural practice contributes to determine the perception of self and others (especially in relation to the position of the non-citizens that count for nothing in the legitimate political field), and it constitutes the misrecognition, the negation — in the Freudian sense — of its arbitrary. In this context, the judge is a political actor of primary importance as he can achieve progressive or regressive, identity or differential policies, according to the optimum of the social functioning.

Furthermore, as several scholars have shown, the reason that leads many judges to recognize the validity of the cultural argument in culturally motivated crimes is not the perception of diversity as a public good, but the belief that the subject has acted under the pressure of uncontrollable cultural inputs that have reduced its consciousness.³⁷ And for this reason, it is claimed that it is necessary to integrate the psychological and anthropological knowledge. So, it is not a coincidence that the anthropological expertise asks the subject to tell the truth about himself, to give an account of his biography.

The activity of partage of the judge risks therefore to favor management practices of the population, because his decision may be part of a political practice of integration

37. I. Ruggiu, *Il giudice antropologo*, Franco Angeli, Milano, 2012, p. 201.

that manages movements of good and bad diversity.³⁸ And the legitimation of cultural profiling induces the danger of the inferiorization of a culture and gives legal value to an imaginary construction of the other as guilty in his own way of being.

Conclusions

On the light of the above, judicial governmentality is part of a global governmentalization process and it performs its primary task of government of flows through a selective activity directed towards the definition of the social optimum, in relation to the criminality, to the market, to the rights, to the relationship between cultures etc. The judiciary works in an heterogeneous logic which does not turn into homogeneity,³⁹ according to the lines of privatization (forum shopping, arbitration), administration (authorities), constitutionalization (national, supranational and international courts) and expertization of judgment.

And especially this last line in the Foucault's point of view assumes a great importance. The judicial judgment interacts indeed strategically with operating knowledge which has no longer the function to tell the rule, but to say the optimum and to optimize the performances (of the state, of the individual, etc.). In both cases, the scientific knowledge doubles the object of justice and gives it a new form of reality. This fact modifies the comprehension of ourselves and others: if in disciplinary society the subject evaluates and evaluated itself through the grid of intelligibility of the norm, today it does so through the grid of intelligibility of the optimum. In this way, it goes from a judgment of normality and a form of interiority based on the norm to an optimization judgment and a form of interiority based on the enterprise, which will lead to the stigmatization not of the abnormal, but of those who "will not, for whatever reason, adopt an active, informed, positive, and prudent relation to the future".⁴⁰

This contamination with knowledge stands like the foundation of the truth of the judgment, and hides the politicalness of the decision, as well as of the truth. Although the knowledge makes apparent the datum of the world as natural, we know that the datum is always produced by a certain treatment, and that the perception is always

38. A. Lentin, G. Titley, *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*, Zed, London, 2011. See also S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham, 2013.

39. A. Tucci, "(Dis)aggregazioni", in A. Tucci (ed.), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p. 11.

40. N. Rose, *The Politics of Life Itself*, p. 25.

prejudiced by the configuration of knowledge and power in which it is located. The problem is not therefore the dialogue among judges, the realization of values or the normativity of knowledge, but the belief that their articulation can be performed in only but one way, which is deemed as correct and true, which will no longer be one of the many possible ways of what is possible, but a need. There is, indeed, a strong risk that judicial governmentality depends on the determinations of economical, medical, psychological and neurological knowledges and practices, and in general from the efficientist downhill which is overcoming the public sphere. The fact that our judicial systems go towards an increasing individualization of judgments and punishments should ask for an effort of elaboration which is able to bring it about or at least to problematizing what has been consolidated in common sense, that is to say the expertising as the result of our moral history. The pervasive becoming of judicial functions creates the possibility to express evaluations which cannot be controlled and are the seed of a new possible judicial abuse to which it is possible to react only promoting a new judicial question like the one of the Enlightenment.

If Foucault could appeal the universal form of the law and wish a new Beccaria, this form of problematization does not appear so important in the global world, though not in relation to the criminal policies of the states. Precisely because judicial governance is part of a larger phenomenon of governamentalization of the law, then it is on this field that one has to react. In a society like ours, the law should protect not only what we are, but also the effort to be different from what we are. In this sense, the struggle for rights has to take place by imposing a right of the governed⁴¹ to the judicial governmentality, and, in any case, new ways to realize a global legality.⁴²

41. See S. Chignola (ed.), *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, Ombre Corte, Verona, 2012.

42. See G. Palombella, *È possibile una legalità globale? Il Rule of Law e la governance globale*, il Mulino, Bologna, 2012.

Salvo Vaccaro. Profesor de Filosofía Política por el Departamento di Culture e società de la Università di Palermo. Sus principales intereses científicos atañen a las siguientes temáticas: teoría, crítica, postestructuralismo francés, globalización y governance, pensamiento anárquico. Sus trabajos recientes son: Salvo Vaccaro (ed.), *Pensare altrimenti. Anarchismo e filosofia radicale del Novecento*, Eleuthera, Milano, 2011; Salvo Vaccaro (ed.), *La vita oltre la biopolitica/La vie au de là de la biopolitique*, Mimesis/Vrin, Milano/Paris, 2013; Nildo Avelino, Salvo Vaccaro (eds.), *Governamentalidade Segurança*, Intermeios, San Paulo, 2014; Salvo Vaccaro (ed.), *Agire altrimenti. Anarchismo e movimenti radicali nel XXI secolo*, Eleuthera, Milano, 2014.

Contacto: salvo.vaccaro@unipa.it

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE FOUCAULT: DE LA ETHOPOYESIS A LA ETHOPOLÍTICA

Salvo Vaccaro

Università degli Studi di Palermo

FOUCAULT'S POLITICAL THOUGHT: FROM ETHOPOIESIS TO ETHOPOLITICS

Fecha de recepción 2 de marzo 2015; fecha de aceptación 7 de abril 2015. Este artículo se ha publicado en el ámbito del proyecto PRIN “Gubernamentalidad Biopolítica” promovido por el Dipartimento di Culture e Società (Università degli Studi di Palermo) y el Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione de la Università degli Studi di Salerno.

Resumen

En este ensayo, Salvo Vaccaro analiza el pensamiento político de Foucault. En primer lugar, él compara el concepto de soberanía —fundamental para la tradición filosófico-política— las analíticas del poder y el *dispositivo* de saber-poder de la gubernamentalidad. En este itinerario, Foucault considera el dominio como fuerza de objetivación. En segundo lugar, Vaccaro da cuenta de cómo Foucault reconstruye las líneas de subjetivación del sí,

en un recorrido de investigación que llega a la antigüedad clásica, aunque el resultado final de una formación ética del sí no lleva a la estrategia del pensamiento político de Foucault. En conclusión, Vaccaro propone un panorama de ethopolítica capaz de deconstruir política y moralidad entendidos de forma clásica, y da paso a un horizonte dirigido hacia una política que no se aleja mucho de la ética, en donde autonomía y autogobierno pueden representar una nueva forma de vida, en donde la política no se puede confundir con el dominio y la ética infunde relaciones horizontales entre iguales y libres.

Palabras claves

Política, soberanía, gubernamentalidad, ethopolítica.

Abstract

In this paper, Salvo Vaccaro deals with the thinking of politics by Foucault. Firstly, he opposes to the concept of sovereignty that is pivotal for the political philosophy mainstream, the analytics of power, along with the *dispositif* of power-knowledge, of governmentality. In this path, Foucault retraces the domination as force of objectivation. Secondly, Vaccaro presents the way by which Foucault reconstructs the lines of subjectivation of the self, looking for a tour into the ancient classicity. But the ultimate exit of a ethical formation of the self does not fulfil Foucault's strategy of thinking politics. Lastly, Vaccaro proposes a sketch of ethopolitics that may deconstruct politics and morality altogether in their classic view, and open a horizon towards a politics not far distant from ethics, where autonomy and self-government can represent a new form-of-life, where politics is not yet analogous to domination and ethics inspires horizontal relationships between equals and frees.

Keywords

Politics, sovereignty, governmentality, ethopolitics.

Introducción

En un artículo que, en la revista *London Review of Books*, reseñaba la obra *Foucault*, de Gilles Deleuze, y otro estudio crítico estadounidense al cuidado de David Hoy, en 1987, el filósofo Vincent Descombes así concluía su exposición:

The American Foucault does not share the “anarchism” of the French Foucault. [...] The American Foucault is someone whom one would gladly engage in ‘dialogue’. The French Foucault does not believe in ‘dialogue’ (even Dreyfus and Rabinow felt compelled to put the word between quotes). Nor does he seek a “common language” or respect venerable traditions. He does not read Wittgenstein, but rather the Surrealists. The American Foucault may take our concerns and practices very seriously. Yet it may be the “anarchist” Foucault who keeps fascinating his readers.¹

Esta conclusión nos sirve como marco conceptual de un saber —el de Foucault en todas sus facetas— intrínsecamente político porque —como subraya Descombes— está “anárquicamente” dirigido a analizar todas las “venerable traditions”. La profanación crítica de Foucault no es otra cosa sino su postura política, más allá de las posiciones adquiridas, de los compromisos contraídos, de las actividades desarrolladas por el mismo Foucault, pero basándose en un acuerdo lingüístico preliminar, porque para Foucault pensar significa antes que todo tomar partido y esta postura es Crítica, una *Kritik* antes que todo empujada por un acto de suspensión escéptica, de ponderada desconfianza, de vigilancia de los “pouvoirs excessifs de la rationalité politique”.²

La reconstrucción de las modalidades y de los itinerarios a través de los cuales Foucault ha analizado la política, ya sea como aparato o campo de experiencia humana, no se puede separar del proceso genealógico que marca el método analítico foucaultiano. La remoción de todo horizonte universalista que pretenda inglobar en el ámbito ontológico y esencial la experiencia humana, incide profundamente en la política históricamente contextualizada, con su articulación discontinua y su forma finita. Esto se traduce en la sustracción de la analítica de la política de su narración mítica que la hunde y la funda como segunda naturaleza de un humano socialmente organizado (la primera es aquella de un animal sociable que no habla ni posee la razón), y la restituye como efecto

1. V. Descombes, “Je m’en Foucault”, *London Review of Books*, IX, 5 1987, p. 21.

2. M. Foucault, “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet”, en *Dits et écrits*, D. Defert y F. Ewald (eds.), vol. IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 224.

discursivo de una serie de disposiciones estratégicas, de tácticas conflictuales resistentes y de tramas lingüísticas (visuales, textuales, plásticas y orales); se traduce en su sustracción de un itinerario epocal continuo, molar, para presentarla en las metamorfosis y en las bifurcaciones de sentido de las que se reconstruyen evidentes elementos de continuidad y discontinuidad; se traduce en la sustracción de una atmósfera futurista que multiplica la dosificación de potencia que la política logra acumular en la relación entre violencia y autoridad, entre empleo de la fuerza e imaginario simbólico, entre sangre y cuerpo, entre hecho y representación.

En último término, el panorama crítico del cual se recorta la arquitectura genealógica de Foucault —recordando a Kant y a Adorno— se presenta como una máquina remota que trastorna el significado heredado de la política que examina —para subvertirlas— las técnicas de producción, de significado, de dominio (hasta aquí “contra-imitando” a Habermas) y de verdad/veridicción, que lanza señales de incertidumbre y de fuerte escepticismo acerca de las consolidadas reflexiones teóricas y analíticas, que produce repentinos cambios de dirección mientras somos llevados a obsequiar plácidamente sus tótemes y mantras establecidos para apartar la mirada de su caducidad, finitud y contingencia.

En este artículo, intentaré destacar la doble conducta de Foucault ante la concepción moderna de la política: de hecho, por una parte, capea el concepto sobre el cual se fundamenta, es decir, la soberanía absoluta, empleando la noción de gubernamentalidad liberal; por otra parte, rechaza la idea de política como ámbito separado y autónomo de la sociedad, proponiendo una analítica del poder que constituye el elemento diferencial y contingente de una más amplia y articulada visión de la sociedad en su globalidad. El prisma que se empleará para esta doble lectura es el dispositivo saber-poder-sí en su formulación y deformación.

Política del escepticismo

Para Foucault, la política es un campo agonal, un teatro de operaciones no solo metafóricas en el cual se miden y se enfrentan tácticas de poder weberianamente dirigidas a orientar y guiar, hasta a sobredeterminar los comportamientos de los demás. Antes que todo, el escenario político se contextualiza, se individua de forma visual por medio de estrategias discursivas en las que se encarnan las fuerzas relacionales que ejercen el poder. Aparatos, instituciones, lugares cruciales son construcciones que no se hallan en la

estructura soberana que por largo rato ha fundamentado el edificio teórico de la política, ni tampoco adquieren aquella función de separación entre esfera política y sociedad civil de la que se interesaron tanto Hegel como Marx, aunque por razones diferentes. Precisamente respecto de la base de la teoría política moderna —es decir, el concepto de soberanía— se mide la crítica foucaultiana, que tiende a estructurar la noción de poder según una espacialidad ya no vertical, típica de la jerarquía, sino horizontal, típica de la reticularidad dentro de la cual las dinámicas son “mobiles, réversibles et instables”³, continuas y discontinuas dependiendo de los casos, en lugar de inamovibles, necesarias, ontológicamente constituyentes y constituidas. Al concepto de soberanía Foucault le atribuye una rigidez modular que no sirve para explicar narrativamente la constitución de los aparatos de dominio estatales, disimulando la primacía de la violencia y de la fuerza bélica con un discurso contractual de legitimidad con mallas demasiado anchas para entrever los múltiples mal funcionamientos del aparato estatal. Soberanía y unidad estatal disuelven la experiencia histórica de las series heterogéneas de poderes y autoridades locales encauzadas y reunidas sobre la base de una topología piramidal. El empleo de la discursividad jurídica no solo ha permitido la conceptualización del Estado absoluto, sino también la emersión de su modelo contrapuesto, el Estado moderno liberal, puesto que igual está al alcance de las élites que quieran cerciorarse de su dominio con finalidades gubernamentales, como si el poder fuera algo que se pudiera poseer. Las técnicas de gobierno inauguradas por el liberalismo y perseguidas hasta el siglo XX definen una práctica política muy diferente del dispositivo del Estado absoluto, y no solo porque la biopolítica ha cambiado —“au vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre s’est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort”⁴—, sino por la atención pastoral con la cual se gobierna la tríada territorio-seguridad-población con un sistema político ajeno a la lógica de la soberanía.

En esta óptica no emerge el dispositivo saber-poder y Foucault se aleja de este trazando una interpretación alternativa del poder en su relacionalidad horizontal y en su potencia de objetivación tanto disciplinar como gubernamental. Gracias a este dispositivo, Foucault reconstruye el escenario de la política, sus características y aspectos secundarios, sus tramas anónimas e impersonales; sin embargo, a pesar de esto no está despoblado, sino incluye a muchos personajes, algunos de los cuales están disfrazados para simular y disimular, otros se reconocen por funciones y estatus, aunque este

3. M. Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits*, p. 720.

4. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, 1, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 181. Tal como destaca Nikolas Rose, incluso hoy, en una época de globalización neoliberal, las crecientes desigualdades entre el Norte y el Sur del mundo y las relativas políticas de cooperación presagian una “muerte en masa y global” (N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, New Jersey, p. 64).

dispositivo los afecte de manera diferente respecto del paradigma soberanista. En realidad, se trata de una escena variable, no hay ningún papel fijo, eterno, inamovible, ningún rol dado por un Director más o menos oculto, invisible siendo obsceno, trascendente, inexistente. Para Foucault, la política no es una práctica de *arcana imperii*, no es una trama permanente de trágicos complotos y obscuras descubiertas. Su opacidad se puede descifrar buscando sagazmente los planes plurales de las tácticas discursivas en las que el saber-poder actúa como base de unión de fragmentos que, de otra manera, se dispersarían. Es más, en una perspectiva visual y discursiva, el vínculo de interdependencia entre “force du pouvoir” y “manifestation du vrai” trama una verdad aletúrgica en la que la política emerge como la suprema práctica de “gouverner les hommes en général, soit sous la forme collective d’un gouvernement politique, soit sous la forme individuelle d’une direction spirituelle”.⁵ Al antiguo régimen de obligación política del saber-poder se añade la dimensión de la obligación de verdad, mejor dicho, a la verdad, que obliga a la obediencia a lo largo de un itinerario “agustiniano” que de la represión desde el exterior llega a la sujeción voluntaria interiorizada hasta hacer cuadrar el círculo, con el monaquismo cristiano y la institución de la confesión, entre dirección y obediencia, entre sumisión voluntaria y aniquilamiento de una voluntad autónoma. Nada más que “la valeur de l’obéissance tient essentiellement au fait qu’on obéit”.⁶

En cambio, hoy día, si la narración contractual de las teorías de la soberanía nos proporciona el intercambio libertad-seguridad en el que registramos una cesión de voluntad, es decir, un régimen de verdad política respecto de la voluntad individual que lo ha querido y legitimado, de lo contrario, la triple relación saber-poder-verdad nos proporciona la coexistencia de la voluntad de los gobernantes y de los gobernados, cuyo dispositivo gubernamental siempre induce los segundos a querer lo que quieren los primeros, sin anularse sino llevando a un vínculo “libre, volontaire et illimité”, sin temor a sanciones o coerciones.⁷

E incluso sin llegar a una definitiva saturación, también con un irreducible excedente que Foucault evidencia en su análisis del destino del sujeto en el campo de fuerzas en el cual se realizan sus comportamientos. El indicador de referencia es “le mouvement pour se dégager du pouvoir”⁸, el vector es la ‘déprise de soi-même’ si el sí es el efecto de

5. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, Ehes-Gallimard-Seuil, Paris, 2012, p. 10, p. 51. “Gouvernement entendu au sens large: manière de former, de transformer et diriger la conduite des individus”, M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice. Cours de Louvain (1981)*, F. Brion y B. Harcourt (eds.), Presses Universitaires de Louvain, Louvain-La-Neuve, 2012, p. 12.

6. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice. Cours de Louvain*, p. 134.

7. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, p. 226.

8. *Ibid.*, p. 76.

una práctica de veridicción relacionada con la renuncia a su propia voluntad autónoma, la premisa es la libertad, cuya práctica se presenta como pareja resistente en toda relación de poder; de ahí que el poder es dual, presenta dos tensiones inmanentes al mismo juego y marca el camino hacia una bifurcación: la primera —típica de la filosofía política que pretende fundar o renovar el poder al compás de la preceptiva de las reglas, de la pedagogía de la moderación, de la moral de los límites— aspira a ‘prendre précisément, virtuellement, secrètement aussi, la place du pouvoir’, llevando a una sustitución de imágenes; en cambio, partiendo de la libertad como ‘condición ontológica de la ética’, la segunda tiende a una ethopolítica que ‘considera [aquel]la libertad’ como rechazo del mismo juego de poder, revelando lo inaguantable del ejercicio del poder, lo inaceptable del juego hasta imposibilitar ‘au jeu de se jouer’, desestabilizándolo ‘sans fin’. Es la bifurcación de las “luttres anarchiques”⁹.

En la crítica hacia la filosofía política clásica y moderna está en juego el fundamento de la soberanía, que se basa en la narración contractual que confiere una legitimidad *ex ante* a todo ejercicio del poder que, gracias a ella, se da como inexorable necesidad. El plan propuesto por Foucault es de tipo escéptico y se define *anarqueología*.

C'est une attitude qui consiste, premièrement, à se dire qu'aucun pouvoir ne va de soi, qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est évident ou inévitable, qu'aucun pouvoir, par conséquent, ne mérite d'être accepté d'entrée de jeu. Il n'y a pas de légitimité intrinsèque du pouvoir. [...] Aucun pouvoir est fondé en droit ni en nécessité, dès lors que tout pouvoir ne repose jamais que sur la contingence et la fragilité d'une histoire, que le contrat social est un bluff et la société civile un conte pour enfants, qu'il n'y a aucun droit universel, immédiat et évident qui puisse partout et toujours souvenir un rapport de pouvoir quel qu'il soit. [...] Premièrement, il ne s'agit pas d'avoir en point de mire, au terme d'un projet, une société sans rapport de pouvoir. Il s'agit au contraire de mettre le non-pouvoir ou la non-acceptabilité du pouvoir, non pas au terme de l'entreprise, mais au début du travail, sous la forme d'une mise en question de tous les modes selon lesquels effectivement on accepte le pouvoir. Deuxièmement, il ne s'agit pas de dire que tout pouvoir est mauvais, mais de partir de ce point qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est de plein droit acceptable et n'est absolument et définitivement inévitable.¹⁰

9. M. Foucault, “La philosophie analitique du pouvoir”, en *Dits et écrits*, pp. 540 ss.

10. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, pp.76-77.

Cuidado de sí y contra-subjetivación plural

El sujeto parece disolverse en la toma del saber-poder cuando aquel dispositivo siempre se renueva de por sí, porque el objetivo final de delimitar aquel campo se aleja cada vez más. La centrifugación de las fuerzas en el campo de la política supera el saber-poder que la constituye, gracias al fundamental juego entre derivación y dependencia, entre genealogía y libertad, entre analítica y autonomía: “l’idée fondamentale de Foucault, c’est celle d’une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n’en dépend pas”.¹¹

La evidencia de los contra-comportamientos sortea la dialéctica del antagonismo, que siempre depende de un protagonismo no producido por el paradigma soberano, sino por el dispositivo saber-poder. Los contra-comportamientos brotan de un sí, de un movimiento de subjetivación que, sin embargo, para llegar a ser libre, abriendo nuevos panoramas en la actuación política y, pues, varias concatenaciones entre ellas conflictuales como contra-comportamientos, necesita vincular su propia voluntad a la rescisión de toda conexión con aquel dispositivo constitutivo. En efecto, la subjetividad se considera como “comme l’ensemble des processus de subjectivation auxquels les individus ont été soumis ou qu’ils ont mis en oeuvre à l’égard d’eux mêmes”¹², por lo tanto la oposición marca una bifurcación cualitativa que da lugar a residuos y excedentes respecto de la formación identitaria del sí.

En el itinerario foucaultiano, el movimiento disciplinario de objetivación del sujeto moderno es favorecido por el contra-movimiento de subjetivación del sí como articulación plural de varias líneas de volición, a través de las cuales se construye aquel sí que se autocrea volviendo a formular el dispositivo de saber-poder desde abajo. Las varias formas que adquiere el proceso de subjetivación no siempre llevan a la autonomía de la formación del sí, las técnicas que lo constituyen lo obligan a un recoveco interior de exterioridad, mientras que el análisis foucaultiano tiende precisamente a lo contrario. Una subjetivación que no se deje modelar exteriormente debe inventar el sí por medio de varios momentos, empezando con la separación del sí, el alejamiento de lo que somos para convertirnos en otros, pasando por la práctica del sí que pone en marcha de manera anti-individualista una “ascesis” que transfigura el sí gracias a una actividad de auto-conversión que “arrache le sujet à son statut et à sa condition

11. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, París, 1986, pp. 108-109.

12. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-81)*, Ehes-Gallimard-Seuil, París, 2014, p. 287 (la cursiva es mía).

actuelle”¹³, hasta llegar al cuidado como arte de vida, “une intensification des relations sociales”¹⁴, pues como una pesada búsqueda, no como un sacrificio, “comme on va vers un but”¹⁵, de su propia autonomía individual tanto en la relación consigo como con el otro, que es consolidada por una inquebrantable voluntad de atenerse a ella como vínculo de verdad.

En la analítica foucaultiana, la dimensión ético-estética —hasta pragmática— del querer emerge tanto como urgencia de reconstrucción genealógica de las condiciones de la libertad y de la autonomía —respecto de un proceso moderno, demasiado moderno, de liberación que acaba esbozando la habitual heteronomía, el dominio sobre el otro paralizando la reversibilidad de las posiciones de poder— que como definición de la ethopoyesis como espacio de libertad del sí individual que se libra de la captura introduciendo una distancia crítica entre sí mismo y el sí heredado, entre experiencia y mundo, durante un cansante camino de autoconstitución voluntaria que adquiere diversas imágenes a lo largo de nuestra época.

Foucault apuesta, *perdiendo*, por la temporalidad clásica para individuar una serie de posturas tanto teóricas como concretas capaces de estructurar la práctica del sí y de organizarla hacia una capacidad de autogobierno del sí, necesaria para delinear también un gobierno de los demás, que se convierte —en sentido negativo— en una técnica de *no* sujeción, sino de intercambio reversible de posiciones asimétricas que interrumpa el privilegio aristocrático (“*comportement d’élite*”)¹⁶ de autogobierno y de gobierno de los demás. Está claro que la analítica de Foucault es perfectamente capaz de individuar cada vez en el mundo clásico varias figuras de las cuales sacar informaciones acerca de la libertad y del autogobierno, partiendo de la preceptiva estoica hasta llegar al cinismo, buscando las debidas diferencias conceptuales y estratégicas, ya sea respecto de la moral platónica —cuya parresía socrática se mueve contra Platón— ya sea respecto del precepto proto-cristiano que niega de forma progresiva cualquier posibilidad a la ethopoyesis para afirmar una carga normativa de moral heteropoyética (“l’assertion vaut prescription”)¹⁷ que promueve una jerarquía vertical entre espiritualidad del alma y acción forjadora del cuerpo mortificado, entre búsqueda de una verdad interior y obligación de que coincida con la verdad enunciada por autoridades espirituales superiores.

13. M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-82)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 17.

14. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. III, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, p. 69.

15. M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-82)*, p. 205.

16. *Ibid.*, p. 73.

17. *Ibid.*, p. 334.

Sin embargo, el análisis foucaultiano del mundo griego y romano, más allá de una simplista analogía con la actualidad, recorta y perfila el movimiento autopoyético como un proceso constructivo basado en el individuo como tal, por un lado alejando la posibilidad de que esta búsqueda de un sí libre cuya libertad depende de un alejamiento de sí—de una ascesis que no se convierta en el abandono del escenario mundano en favor de una dimensión ultramundana, tal como el cristianismo que acabará convirtiéndose en un *ethos* milenarista, sino en una capacidad de vivir en este mundo con una visión crítica capaz de desquiciar el normal sentido común y de innovar las prácticas de comportamiento—pueda reflejarse exclusivamente en una postura elitista y privilegiada, “un problème de choix personnel, [...] réservé à un petit nombre de gens, [...] une petite élite”.¹⁸ Por otro lado, Foucault se percata muy pronto de que la igualmente atractiva aventura en el mundo griego lleva a una especie de desilusión¹⁹ respecto de la inversión estratégica, puesto que el *ethos* colectivo que aquel movimiento autopoyético, de cuidado del sí, prometía se reduce a la reiteración de una continuidad peligrosa e inquietante entre autogobierno y gobierno de los demás, sin ninguna interrupción de sentido capaz de evocar una autonomía de libertad en el juego discursivo del dispositivo ampliado saber-poder-querer.

Être maître de soi signifie d’abord prendre en compte non pas l’autre, mais soi seulement, car la maîtrise de soi implique la capacité à dominer les autres. La maîtrise de soi se rattache ainsi directement à un rapport aux autres qui est de nature dissymétrique. Être maître de soi engage l’activité, la dissymétrie et la non-réciprocité.²⁰

Como si la radicalidad de las prácticas del sí no se saliera del signo singular del gesto individual, del estilo de vida neutralizable siendo individual y no colectivo, es decir, sin tener la fuerza de difundirse en la sociedad como signo plural y compartido.

18. M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, en *Dits et écrits*, p. 384.

19. Tanto en el discurso acerca de la genealogía de la ética de 1983, como en la última entrevista otorgada en 1984, es decir, pocos meses antes de que se muriera, Foucault critica fuertemente la sociedad clásica grecorromana, porque para él no es ni admirable ni ejemplar: “Pas très fameux. [...] Toute l’Antiquité me paraît avoir été un ‘profonde erreur’” (M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, en *Dits et écrits*, p. 698); “la morale grecque du plaisir est liée à une société virile, à l’idée de dissymétrie, à l’exclusion de l’autre, à l’obsession de la pénétration, à cette menace d’être privé de son énergie (...) Tout cela est franchement répugnant” (M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, p. 388).

20. M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, p. 398. Y poco después, sobre el “parfait gouvernement de soi” que cierra de manera inquietante y totalizante la tensión entre ética y “política permanente entre sí”: “la vertu consiste essentiellement à s’autogouverner de manière parfaite, c’est-à-dire à exercer sur soi-même une maîtrise aussi totale que celle d’un souverain à l’encontre duquel les révoltes ont cessé”, p. 404 (la cursiva es mía).

Excedente y libertad

La prematura muerte de Foucault interrumpe la búsqueda de y en un ámbito ethopolítico relacionado con este límite.

Sin embargo, tal como se desprende en sus últimos cursos, la referencia a la parresía en una perspectiva anti-platónica instituye un ámbito de análisis en el que la función del decir-la-verdad a la autoridad política procede de un reto elitista, tal como se concebía en la séptima carta, hacia una manera de hablar que aspira a lo verdadero y que, con la filosofía cínica, se sale de los angostos límites autoriales para convertirse en algo tangible, además de simbólico, de un ataque al poder político sin sufrir el atractivo seductor de la mimesis. En este ámbito, del hablar-claro del cinismo a la militancia disidente de la época moderna y contemporánea —más allá, claro está, de todas las transformaciones que se han dado— llega a ser posible pensar en la interrupción del proceso de producción de subjetivación que interpola la emergencia constitutiva del sí con la inducida posibilidad de relacionarla al gobierno de los demás; es decir, llega a ser más visible el espacio de tangencialización de un hacerse-sujeto polimorfo, resbaladizo, que no se deja seducir por clasificaciones, que no se deja fácilmente capturar por las fuerzas seductoras (en sentido literal) que lo neutralizan, metiéndolo dentro de un dispositivo móvil de guía de los comportamientos de los demás.

En este sentido, aquel espacio de excedencia en el poder político siempre apremiante en toda reversibilidad de las relaciones de poder corta el vínculo de continuidad que enlaza gobernantes y gobernados, y eso no ocurre para colocarlos en dos mundos distantes, sino para recortar dentro del ámbito de los gobernados una postura, un derecho de los gobernados de no ser gobernados *tout court*, conforme a una interrupción del típico procedimiento de petición de identificación que alimenta toda dinámica política en la individuación de un espacio de intersección en el cual reanudar aquel vínculo de conexión que obliga al gobernado a hacerse dirigir por el gobernante. La política ya no se considera como esfera separada sino como arte que crea comportamientos, como estética de la existencia, como ethopolítica, “l'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline”.²¹

21. M. Foucault, *Dits et écrits*, 1983/94, p. 390. Diferente es la opinión de Rose (*The Politics of Life Itself*, p. 27, p. 97), según el cual la ethopolítica es un gobierno de los individuos en sentido ético, es decir, para mejorarse, actúa sobre los sentimientos, los estilos y tipos de vida, prácticas valoriales, tecnologías del yo.

Es notorio que Foucault titubea en definir lo *contrario* de la gubernamentalización justo cuando emerge este concepto, en el siglo XVI. De alguna manera, no admite el hecho de que pueda emerger una posición típicamente anárquica (“nous ne voulons pas être gouvernés du tout”)²², aunque el mismo Etienne de La Boétie pueda ser considerado el precursor, en el mismo siglo XVI, de una posición que se afirmará luego, en el siglo XVIII, con William Godwin. La servidumbre voluntaria que fundamenta el dominio soberano alude de manera explícita a la voluntad de no hacerse someter a una contra-subjetivación a menudo tachada como idealista, y que el mismo Foucault rememora en sentido afirmativo cuando busca una postura individual y colectiva de tipo ético, que se puede ver en contra-comportamientos reales.

En la discusión que brota tras la célebre conferencia sobre *Qu'est-ce que la critique?* (*Critique et Aufklärung*), Foucault no opina de forma anárquica, aunque “cela ne veut pas dire que je l'exclus absolument”, mejor prefiere decir “ne pas être gouverné comme cela”, o bien no queremos ser gobernados ‘tellement’, ser gobernados “comme ça et a ce prix”.²³ Es posible interpretar de varios modos estas desviaciones lexicales. A mí me parece que ratifican el método foucaultiano de hablar de manera puntual y acertada, sin generalizaciones que se salen de la historia, o peor aún universales, como cuando rehusa “un anarchisme fondamental qui serait comme la liberté originaire rétive absolument et en son fond à toute gouvernementalisation”.²⁴ Claro está, no es posible pensar que Foucault emplea locuciones puntuales para aceptar una especie de gubernamentalización “buena” contra la cual no se da ninguna “volonté décisive de n'être pas gouverné”.²⁵ Para cada gubernamentalización estallarará un movimiento de resistencia anárquico siempre puntualmente relacionado con los específicos efectos puestos en marcha por aquella gubernamentalidad. Por otra parte, el triángulo que Foucault individúa en relación con el hecho de gobernarse, de dejarse gobernar y de gobernar a los demás, con la subdivisión del gobierno del sí como adhesión espontánea y voluntaria a la presión conformista de autoadecuarse a las prácticas de gubernamentalidad, o bien de autogobernarse evitando la presión heterónoma, debe partir

22. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?* [*Critique et Aufklärung*], “Bulletin de la Société Française de Philosophie”, LXXXIV, 2, 1990, p. 38.

23. *Ibid.*, p. 59, p. 38. “La position que je prends n'exclut absolument pas l'anarchie —e après tout, pourquoi, encore une fois, l'anarchie serait-elle si condamnable? Elle ne l'est peut-être automatiquement que par ceux qui admettent qu'il y a toujours forcément, essentiellement, quelque chose comme un pouvoir acceptable”, (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, p. 77). A este propósito, véase lo explicado por S. Vaccaro, *La volontà di non essere governati*, en S. Marcenò, S. Vaccaro (eds.), *Il governo di sé, il governo degli altri*: duepunti, Palermo, 2011, pp. 51-71.

24. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique*, p. 59. “On se soulève, c'est un fait”. M. Foucault, *Inutile de se soulever?*, en *Dits et écrits*, p. 793.

25. *Ibid.*, p. 53.

de los umbrales de interrupción de continuidad entre los movimientos del alma, tal como se destaca al final de la larga búsqueda en la antigüedad clásica, en la cual en cambio los respectivos movimientos estaban muy relacionados entre ellos gracias a una inquietante continuidad que completa la autonomía del sí en el proceso heterónimo de guía y de gobierno de los demás y por los demás.

Más bien, me parece importante notar que la tensión dual entre deseo de sumisión, pasión en dejarse gobernar y su contra-movimiento de no hacerse gobernar revela una ruptura de matiz, de *Stimmung*, es decir, marca una constante bifurcación, una oscilación inestable que caracteriza un pensamiento antimetafísico en el cual se niega tanto un origen absoluto, una *arché* originaria, como un destino fatal, una teleología onto-lógica. “Rien n'est fondamental. C'est ce qui est intéressant dans l'analyse de la société. C'est la raison pour laquelle rien ne m'irrite plus que ces questions —par définition métaphysiques— sur les fondements du pouvoir dans une société ou sur l'auto-institution de la société. Il n'y a pas de phénomènes fondamentaux. Il n'y a que des relations réciproques, et des décalage perpétuels entre elles”.²⁶

Si luego consideramos este campo de irreducible tensión entre relación de poder y ejercicio de la libertad como su preliminar condición, independientemente de la política, se persigue el objetivo de desautorizar todo imaginario de la inexorable necesidad del poder, de anular el sentido de toda concepción metafísica y onto-lógica del Poder (con o sin P mayúscula) —recordando a Weber— imposibilitando la disyunción entre el ejercicio del poder en su relación con el desafío agonístico de la libertad y la «provocación permanente» entre dos socios cuyo interés es gobernar el comportamiento de los demás, “structurer le champ d'action éventuel” para el otro. El juego del gobierno de los demás, en su interior y de forma constitutiva, posee su “limite permanente, de point de renversement possible”, su potencia que lo niega. “La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. [...] Au coeur de la relation de pouvoir, la 'provoquant' sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté”²⁷. Tal vez, en este momento, Foucault concida mucho más de lo que se piense con la idea de Deleuze, según la cual las ideas adquieren importancia *en el medio*, ni al principio ni

26. M. Foucault, *Espace, savoir et pouvoir*, en *Dits et écrits*, p. 277. “Dans les sociétés humaines, il n'y a pas de pouvoir politique sans domination. Mais personne ne veut être commandé — même si les exemples sont nombreux de situations dans lesquelles les gens acceptent la domination. Si nous examinons, d'un point de vue historique, la plupart des sociétés que nous connaissons, nous constatons que la structure politique est instable. Je ne parle pas des sociétés non historiques — des sociétés primitives. Leur histoire ne ressemble en rien à la nôtre. Mais toutes les sociétés qui appartiennent à notre tradition ont connu l'instabilité et la révolution” (M. Foucault, *Foucault étudie la raison d'État*, en *Dits et écrits*, p. 804).

27. M. Foucault, *Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?*, en *Dits et écrits*, p. 237, p. 242, p. 238. “Dire qu'il ne peut y avoir de société sans relation de pouvoir ne veut dire ni que celles qui sont données sont nécessaires, ni que de toute façon le pouvoir constitue au coeur des sociétés une fatalité incontournable” (p. 239).

al final, y que la sociedad es una construcción existencial que se escapa de todo cierre totalizante, de toda unidad constitutiva.

De ahí que la política se considere ya no en el ámbito de objetivación cada vez presentado por un dispositivo *ad hoc* de saber-poder, sino más bien contra-pensada como arte de sustracción, como efecto de “une insoumission et des libertés essentiellement rétives”²⁸, como “volonté”²⁹ de no hacerse gobernar, tal como opinaban de La Boétie³⁰, los anárquicos (por ejemplo, Malatesta de *Pensiero e volontà*) además de Deleuze, aunque de forma parcial. Una sustracción ethopolítica, en la que se coligan heterogéneamente experiencias individuales y luchas políticas.

Además, analizando detalladamente la famosa obra kantiana *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* en la clase del 5 de enero de 1983, Foucault recuerda la análoga proposición de *Ausgang, salida* del estado de minoría en el cual no están en juego los albores de la humanidad todavía recientes para lograr una autonomía, sino más bien un déficit de voluntad, “un défaut, [...] une certaine forme de volonté” que limita el acceso a la facultad crítica no solo de la razón, sino también de la práctica del sí, a la luz de las críticas de Kant; tampoco está en juego una expropiación jurídica, “une dépossession quelconque (juridique ou politique)”. De hecho, Foucault sostiene que la salida llega a ser necesaria

parce que les hommes ne sont pas capables ou ne veulent pas se conduire eux-mêmes, et que d'autres se sont présentés obligeamment pour con les prendre sous leur conduite. Il se réfère à un acte, ou plutôt à un attitude, à un mode de comportement, à une forme de volonté qui est générale, qui est permanente et qui ne crée pas du tout un droit, mais simplement une sorte d'état de fait où, par complaisance

28. Ibid., p. 242. “Absence de peur, hardiesse, sorte de rétivité, fringance si vous voulez” (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-82)*, p. 230).

29. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, p. 60. La idea de profundizar el íntimo sentido político de la “voluntad” emerge tanto en el debate de 1978, como en el epílogo de 1982. Sin embargo, Foucault —para el cual “le problème central du pouvoir n'est pas celui de la “servitude volontaire” (comment pouvons-nous désirer être esclaves?)”, (M. Foucault, *Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?*, p. 238) — no considera esta expresión en el sentido “voluntarístico” del término, tal como tienden a hacer los anárquicos como de La Boétie y Malatesta, sino de forma pragmática, empírica y, dentro de ella, aquella duda se incorpora como hecho secundario con una ineludible tensión entre poder y libertad. Por otra parte, el hecho de que se pueda realizar “subordinación sin enajenación” emerge claramente de las prácticas conminatorias de obediencia proactiva y de confesión y de su función en la ascesis cristiana y en el gobierno del alma analizadas en las clases sobre el *Gouvernement des vivants* y el *Mal faire, dir vrai*. A este propósito, Cfr., M. Nicoli, L. Paltrinieri, *Il management di sé e degli altri*, “aut aut”, n. 362, 2014, en particular p. 66.

30. Opino que Foucault lee de manera superficial y unilateral el *pamphlet* del siglo XVI, tal como se nota en la salida de la nota precedente. Además, en mi opinión, De La Boétie quiere subrayar la fragilidad constitutiva de la autoridad, la pendiente precariedad del poder, la ausencia de cualquier necesidad de orden metafísico, es más, la contingencia de su ejercicio se enlaza —diría casi proto-foucaultianamente— con una visión ascendente de su dinámica de abajo hacia arriba. Ya me he ocupado de estos temas en *Genealogía del potere destituente. L'inattualità tenace di Etienne de La Boétie*, en Luciano Lanza (ed.), *L'anarchismo oggi: un pensiero necessario*, Mimesis/Libertaria, Milano, 2014, pp. 133-143.

et en quelque sorte par une obligeance légèrement teintée de ruse et d'astuce, eh bien certains se trouvent avoir pris la direction sur les autres.³¹

Benevolencia, sagacidad, astucia, muchos son los nombres de la heteronomía diríamos “de buena fe”, aunque la práctica de la obediencia y la insuficiencia de la razón coincidan en muchos puntos: se trata de rechazar la primera de estas prácticas en lo público y de hacer valer la segunda en la construcción autónoma de la práctica del sí, superando claramente la conciliación kantiana entre obediencia y razonamiento a la hora de distinguir las dos esferas y, tanto en lo privado como en lo público, separando capacidad de autonomía y relaciones de poder heterónomas.³² En resumidas cuentas, haciendo la revolución.

Parresía y forma de vida

En Foucault, esta radical interrupción, esta posición de irrecuperable disenso, por una parte se destaca en los actos de su práctica política, una parresía que no está esperando la respuesta resolutoria de una denuncia planteada como consabida privación del carácter de instancia; por lo contrario, la parresía organiza el ejercicio de la libertad contra la autoridad —no para decirle qué hacer, como en el caso del consejero del príncipe, sino “par rapport au pouvoir, [...] dans une sorte *de vis-à-vis avec lui*”, desafiándolo “dans une certaine relation à l'action politique”³³ — como un vínculo libre y voluntario entre el hecho de querer la libertad y la obligación de ser coherentes con este querer que se considera verídico, que se formula como verdadero y, pues, autovinculante en la práctica autónoma de constitución del propio sí. Coherencia entre capacidad crítica de la razón intolerante a la obediencia (ciega o demasiado resplandeciente como para cegar) y estilos de vida, tipos de comportamientos. Un enlace entre parresía y *bios*, “manière de vivre”³⁴, que se ofrece como acreditada ejemplaridad independientemente de toda primacía sensorial del *logos* o de la escritura como autoridad constituida. Un cuerpo parresiasta que grita lo verdadero para proclamar, no reclamar, su propia libertad, incluso poniendo en peligro su vida, “because he recognizes truth-telling as a duty to improve or help other people (as well as

31. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008, pp. 28-29.

32. Cfr., M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, en *Dits et écrits*, p. 576. Para Foucault, “la liberté est définie, non pas comme un droit à être, mais comme une capacité de faire” (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, p. 286).

33. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, p. 264.

34. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, p. 118.

himself)”.³⁵ De esa forma, el enlace entre ethopoyesis y ethopolítica, entre dimensión individual y colectiva se esclarece. La parresía “c’est la garantie que chacun sera à soi sa propre autonomie, sa propre identité, sa propre *singularité politiques*”.³⁶

La fuerza de la interrupción tiende a crear un espacio heterotópico dentro del *topos* disciplinario y gubernamental, con la finalidad de considerar el umbral móvil de afuera como cavidad de lo interior de la cual partir para ir más allá del imaginario con respecto a los confines del *politicum possibile*. La herencia de los cínicos, a lo largo de un itinerario histórico en el cual han cambiado condiciones y significados, la adquieren el disidente radical, el revolucionario que quiere un mundo nuevo, y que no solo lleve un particular análisis ideológico del mundo o de un proyecto político. Si la parresía considera el hecho de decir-la-verdad también en el sentido estético de la existencia, es decir, como prefiguración visible, como testimonio mundano y no trascendente de la posibilidad de una organización de la sociedad diferente, entonces “la révolution... a fonctionné comme un principe déterminant un certain mode de vie”, es decir, una militancia que teje la vida como actividad revolucionaria en la sociabilidad, manifestando “directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d’une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie”.³⁷

Por lo tanto, el nexa entre *parresia* y *aletheia* no tiene una naturaleza epistémica o religiosa, sino ética, inaugura una vida filosófica no-disimulada, caracterizada por la irrupción de una “vie radicalement et paradoxalement autre” que rompe las prácticas de la cotidianidad para alejarse totalmente de lo existente y de su organización establecida, heredada, la forma-de-vida de la que sustraerse y salirse, hacia “la transformation du genre humain et du monde”.³⁸ La ethopolítica rememorada, invocada por Foucault se entrega al particular esfuerzo de des-identificación relacionado con un movimiento plural que, en la parresía, encuentra la fuerza necesaria para llamar la atención bajo la forma de una estilización colectiva de la vida. El pasaje de la ethopoyesis individual y elitista a la ethopolítica plural encuentra en el decir-la-verdad aquella fuerza de auto-obligación no fideística —puesto que “là où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir parresia” — en la que la inmanencia como fuerza-de-vida promueve “une position essentielle de l’altérité; la vérité, ce n’est jamais le même; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l’autre monde et de la vie autre”.³⁹

Traducción del italiano de M. Colucciello

35. M. Foucault, *Fearless Speech*, editado por J. Pearson, Semiotexte, Los Angeles, 2001, p. 19. “Le corps même de la vérité est rendu visible, et risible, dans un certain style de vie. La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité”. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, p. 160.

36. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, p. 183 (la cursiva es mía).

37. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, p. 169, p. 170. “Un militantisme dans le monde, contre le monde”, p. 262.

38. *Ibid.*, p. 226, p. 288.

39. *Ibid.*, p. 307, p. 311.

NOTAS Y DISCUSIONES

Sobre el libro

Peter Sloterdijk

Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik
(Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009)

English translation: *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*
(Polity Press, Cambridge, 2012)

Traducción al español: *Has de cambiar tu vida*
(Editorial Pre-Texto, Valencia, 2012)

ANTROPOTÉCNICAS DEL EJERCICIO Y ANÁLISIS DE LA SUBJETIVIDAD CONTEMPORÁNEA EN PETER SLOTERDIJK

Dario Consoli

Università degli Studi di Torino

ANTROPOTECHNICS OF EXERCISE AND ANALYSIS OF CONTEMPORARY SUBJECTIVITY IN PETER SLOTERDIJK

El concepto de “antropotécnica” llega a ser el eje del pensamiento de Sloterdijk y de su teoría del sujeto a partir del ensayo *Normas sobre el Parque humano* hasta la reciente obra *Has de cambiar tu vida*. En un primer momento, se desarrolla en relación con el cambio espacial de su pensamiento, deteniéndose sobre los efectos de los espacios poblados por el hombre, y a la teoría de los *media*, es decir, a los efectos educativos y domesticantes de los “medios acomunantes y de comunicación”. En un segundo momento, el interés se desplazará hacia el papel del ejercicio y de la repetición como constantes de las formas humanas de construcción personal, aunque esta última explicación complete a su vez las dos precedentes. Ante tal mapa conceptual, varias son las preguntas por hacer. ¿Cuáles instrumentos nos proporciona “la antropotecnología” sloterdijkiana para la comprensión de los procesos de subjetivación de la contemporaneidad? ¿En qué difiere

de la lectura foucaultiana de las formas de subjetivación y sujeción? ¿Cómo puede convertirse, siendo un instrumento de análisis antropológico, en criterio para evaluaciones éticas y políticas? ¿Cuál es la intención de la propuesta práctica sloterdijkiana?

Sloterdijk propone un nuevo análisis de los procesos de subjetivación y sujeción, y los considera desde un punto de vista antropológico y evolutivo. Esta conexión se explica mejor cuando se haya definido el proceso de hominización (o antropogénesis) como una forma de producción del hombre que, a partir del animal pre-hombre, se desenvuelve en las formas primitivas de la unión en la horda y en las primeras colectividades humanas, acompañadas por las proto-técnicas. Desde el punto de vista funcional, este espacio evolutivo ostenta las cualidades de útero externo predispuesto social y técnicamente, descrito como una incubadora, o un invernadero antropogénico, en el que el hombre se engendra y evoluciona, a través de un proceso de aclimatación y domesticación que da paso a desarrollos “lozanos”, es decir, no relacionados con el mecanismo de evolución por adaptación y selección. Por lo tanto, la antropogénesis produce un ser humano educable al cual, en un segundo momento, se le aplican las “antropotécnicas”, es decir, todas aquellas técnicas de formación del hombre que actúan a nivel cultural y de las cuales forman parte las varias instituciones, los ordenamientos, los rituales, las rutinas, las costumbres por medio de las cuales “los seres humanos se han encargado por su cuenta de su propia formación simbólica y disciplinaria”.¹

La naturaleza autoplástica del hombre se explica con más detalles como resultado de la retroactividad de cada acción del sujeto agente: “ser hombre significa existir en un espacio de acción curvado, en el cual las acciones repercuten en el actor, las labores en el trabajador, las comunicaciones en quien comunica, los pensamientos en quien piensa en ellos y los sentimientos en quien los tiene”.² Para Sloterdijk, lo que nivela estas formas de repercusión es su estructura, que consiste sobre todo en el comportamiento del hombre que se basa implícita y explícitamente en el ejercicio. Su carácter ‘ascético’ consiste en eso y Sloterdijk, siguiendo las huellas de Pierre Hadot y del último Foucault³, hace referencia al significado originario del término griego *askesis*, recordando lo que esta palabra significaba para la filosofía antigua y helenística. Por lo tanto, la práctica ascética —entendida en el sentido foucaultiano de “un ejercicio personal sobre uno mismo, a través del cual el hombre intenta elaborarse, transfor-

1. P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, pp. 201-202

2. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009, pp. 174-175.

3. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1987; M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris, 1984; Id., *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris, 1984; Id., *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001.

marse y adquirir una determinada manera de ser”⁴— representa no solo la forma de la *epimeleia heautou* (el “cuidado de sí”), sino también —de manera menos evidente— de las demás formas de subjetivación, siendo formas de repercusión sobre uno mismo por medio de ejercicios no declarados, “costumbres escondidas de entrenamiento”⁵. Según la interpretación de Sloterdijk, incluso cada acción repetida, independientemente del ámbito social al cual pertenece, goza de la forma del ejercicio que aparece como una constante antropológica.

De ahí que los individuos claramente comprometidos en una forma de entrenamiento son los que revelan la dimensión ascética de la existencia, sean ellos atletas, yoguis, monjes, santos, eruditos, gerentes, músicos o circenses. Cualquier forma de ejercicio explícito no hace otra cosa sino manifestar que “el hombre es un ser viviente que no puede sino entrenarse”, y el ejercicio es “toda operación por medio de la cual la cualificación de quien actúa es mantenida o mejorada para la siguiente ejecución de la misma operación, aunque ella no se considere un ejercicio”⁶. Y si con el término ejercicio entendemos la “repetición de acciones creativas”, entonces el ser humano se revela como aquel ser viviente que nace de la repetición.

Ante esta interpretación antropológica se desvanece la contraposición foucaultiana entre formas de subjetivación y sujeción, o entre comportamiento autónomo y resultados de los mecanismos disciplinarios. Por lo que a su representación en el sujeto concreto se refiere, todos estos comportamientos se pueden atribuir a una “antropotecnología general”, que “describe al hombre como un ser que no se excede de las disciplinas, tanto de aquellas involuntarias como de aquellas voluntarias”⁷. Por lo tanto, para Sloterdijk —quien sobre la noción de antropotécnica del ejercicio quiere construir su propuesta ética— es fundamental individuar un criterio alternativo para diferenciar las buenas de las malas repeticiones. El sujeto de la repetición tiene un cariz pasivo y activo al mismo tiempo; y la vida ética siempre aspira a intercambiar el primero con el segundo, la mala repetición con la buena. La mala repetición es la que se da cuando uno se deja dominar por “programas automáticos” (pasiones, costumbres, ideas), independientemente de si proceden del interior del sujeto o de dispositivos sociales. La buena repetición es la que se entrena de manera activa para excederse, llegando allí donde parecía imposible a través de ejercicios que debilitan las antiguas costumbres para sustituirlas con aquellas

4. M. Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, (pp. 1527-1549), p. 273.

5. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, p. 175.

6. *Ibid.*, p. 14.

7. *Ibid.*, p. 173.

más “elevadas” —y también en este caso, independientemente de que esto ocurra en un espacio de refugio individual o en la forma de ejercicios colectivos o de programas a gran escala de reforma del mundo.

La “distinción ética” entre estos dos aspectos de la repetición lleva a un proceso de des-automación, de liberación de los mecanismos (intrapésicos y sociales) que se reproducen sin razón ni conciencia, seguida por una nueva estructura espiritual, por nuevas costumbres y comportamientos. Se trata de saber manejar el poder de la repetición contra la misma repetición, descubriendo en ella un pretexto para controlarla. Por lo tanto, si el hombre es “un ser viviente que está obligado a distinguir las repeticiones”⁸, Sloterdijk condensa el criterio discriminante de estas distinciones en el concepto de “verticalidad”: la buena repetición es aquella que es puesta en marcha de manera consciente por el sujeto que se está entrenando para elevarse. En el ámbito antropotécnico, la “distinción ética” destaca el pasaje de la elaboración de “una antropología del ejercicio” a la tentativa de construir sobre sus cimientos “una ética acrobática”, en la que con la palabra “acrobática” se entiende la asimilación procesal en el organismo, a través de entrenamientos de tipo extraordinario, de lo que parece imposible o improbable. La esfera de la ascesis, de los ejercicios de mejoramiento o de la acrobática se alcanza por medio de una conversión (*metanoia*), que deriva de un imperativo absoluto que incita al mejoramiento personal, y que ha aparecido a lo largo de la historia como expresión de la trascendencia divina, del aura de la obra de arte, o del ideal ilustrado de educación universal.

¿Y qué pasa con el imperativo antropotécnico en la modernidad tardía, es decir, hoy en día? La teoría de Sloterdijk, que se detiene largo rato en la edad antigua y moderna, también se debe interpretar como el resultado de un análisis hiperbólico del presente, de sus formas de existencia y de sus argumentos recurrentes. En la sociedad contemporánea, las tensiones verticales —a despecho de sus comienzos algo elitistas— se propagan lo más posible a toda la población. Todas las sociedades se transforman en campos de entrenamiento, en asociaciones movilizadas por el estrés de mejoramiento, que aspiran a la intensificación de las *performance* y al despliegue de las capacidades, mientras que las utopías pedagógicas del siglo XVII siguen con la idea de “aprendizaje continuo”, con un omnipresente y constante proyecto de desarrollo personal.

En este contexto, la tensión acrobática a la cual remite el imperativo “has de cambiar tu vida” parece representar lo mejor posible el resultado de la extensión de la racionalidad neoliberalista de la esfera laboral a cada ámbito social, hasta al baluarte interior

8. Ibid., p. 639.

del sujeto y a su mismo “cuidado de sí”. El sujeto se transforma en ‘empresario de uno mismo’, con la consiguiente managerialización de la esfera privada —tal como han recientemente demostrado Pierre Dardot y Christian Laval— por medio de la instauración de un paradójico dispositivo prestación-goce⁹. En este sentido, a la potenciación de la performatividad productiva corresponde el deseo insaciable de goce a través de las compulsivas modalidades del consumismo. En ambos casos, la intervención sobre uno mismo adquiere cada vez más la forma del *enhancement*, de la potenciación física, cognitiva, protética (incluso uno llega a transformarse en “*gadget*”, recordando a Lacan¹⁰). Y precisamente este tipo de intervención corpórea y mental representa uno de los rasgos más interesantes y emblemáticos de la sujetividad contemporánea porque aparece como la encarnación de la antropotécnica, siendo tecnología del sí y forma de producción del sujeto.

Sloterdijk no le dedica mucho tiempo, pero su pensamiento sobre el análisis de estas prácticas es muy claro y su crítica hacia “la exteriorización del ejercicio” es muy radical.¹¹ Aunque aspire a un ‘mejoramiento de sí’, el *enhancement* sigue con la constante exteriorización de los objetivos que el ejercicio debe lograr y con la transformación de la concentración en *fitness*. Del mejoramiento personal basado en el ejercicio ascético, que en la sociedad burguesa adquiere la forma del proyecto pedagógico de la educación, se llega al estrés del continuo desarrollo de la *performance* y, por consiguiente, de la elevación química, biotécnica y quirúrgica de los perfiles performativos individuales. En este pasaje, Sloterdijk vislumbra una penetración del principio gehleniano de la exención en el espacio interior del comportamiento ético, con la ilusión de poder intervenir sobre su propia existencia como si fuera un objeto externo, en lugar de plasmarla a través del ejercicio, reduciendo pues el sujeto a su estado de *fitness*.

Sin embargo, Sloterdijk no transforma el imperativo antropotécnico de nuestro tiempo en este vago mensaje de potenciación de un sí considerado como objeto. A nivel global, hoy día, el profundo móvil de toda comunicación empuja hacia un cambio global, a partir de la constatación de que “no se puede seguir así”. La nueva diosa de la que desprende la exhortación metanoica (hacia la conversión acrobática) es aquella impensable catástrofe global, ante la cual solo gracias a la consciente reconquista de la imagen del hombre que se entrena puede que se dé un cambio total. Sloterdijk propone una nueva formulación del contenido ético del imperativo absoluto, además de la me-

9. C. Laval, P. Dardot, *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009.

10. Cfr., J. Lacan, *Du discours psychanalytique* (Milano, 12 de mayo de 1972), en *En Italie Lacan*, La Salamandra, Milano 1978.

11. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, p. 530.

tafísica clásica (religiosa y no religiosa) y del abstracto universalismo de la Ilustración¹². Para dirigirse al mismo tiempo a toda la humanidad —entendida como conjunto de las culturas ya inevitablemente relacionadas entre sí en el mundo globalizado— recurre a un imperativo sistémico y ecológico (con referencia al imperativo ecológico de Jonas), pero también a la misma necesidad inmunitaria que fundamenta las repeticiones y las antropotécnicas.

Sin embargo, es inútil intentar encontrar una específica propuesta política *stricto sensu* en la obra dedicada a la antropotécnica del ejercicio. En ella, un análisis político de la sociedad contemporánea —en otras ocasiones, formulado de manera más explícita¹³— se hace más apremiante recurriendo a las míticas épocas de Hesíodo: las formas de vida en el Edificio de Cristal¹⁴, a través de sus efectos viciantes y libertadores, han llevado la humanidad desde la “Edad de Hierro” hacia una especie de inédita “Edad de la Plata”. Sloterdijk no está pendiente del “fin de la historia”; sin embargo, confiere cierta plausibilidad teórica a la tesis de Fukuyama¹⁵ y critica tanto a los pensadores neo-conservadores, que siguen añorando el idioma de la Edad de Hierro, como a aquellos de la izquierda radical, quienes desaprueban totalmente la actual “Edad de la Plata” en virtud del fallido logro de una prometida “Edad de Oro”. Por eso recurre a Richard Rorty por lo que atañe a la necesidad de tutelar las condiciones de vida logradas por las democracias occidentales, teniendo cuidado con que esto no signifique anestesiar las tensiones de orgullo y crecimiento personal (lo que Sloterdijk define también impulsos “timóticos”).¹⁶

Una distinción planteada por Rorty —aquella entre “filosofía privada” y “filosofía pública”¹⁷— puede ser útil para comprender y contextualizar mejor el pensamiento de Sloterdijk. Como estudioso *sui generis* de Nietzsche y de Heidegger, sin lugar a dudas, él se distingue más en la primera que en la segunda. Y eso que cuando se detiene en el ámbito específicamente político, los resultados son bastante opinables, tanto cuando su pensamiento se interpreta erróneamente en este sentido —como en el caso del escándalo Sloterdijk-Habermas¹⁸— como cuando se detiene en concretas propuestas de po-

12. P. Sloterdijk, “Due risposte ad ‘aut aut’”, en *aut aut*, n. 355, julio-septiembre de 2012, p. 6.

13. La posición política sloterdijkiana se destaca más bien en otros pasajes, como en las páginas finales de *Ira y tiempo* o en algunas entrevistas en las que, por lo general, Sloterdijk se presenta como un liberal de izquierda o un conservador de izquierda.

14. Se trata de una metáfora sacada de Fëdor Dostoevskij, que Sloterdijk emplea para describir el actual capitalismo integral, capaz de asimilar todo el mundo externo dentro de un espacio interno totalmente calculado: cfr. P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma, 2006, pp. 220 ss.

15. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, pp. 670-671; Id., *Zorn und Zeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.

16. Cfr., P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, pp. 669 ss.

17. R. Rorty, “Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy”, en Id., *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 307-326.

18. Para reconstruir más detalladamente el debate, véase H.U. Nennen, *Philosophie in Echtzeit. Die Sloterdijk-Debatte*:

líticas públicas, como en el caso de las tesis que fundamentan el *Steuerdebatte* con Axel Honneth¹⁹. Por lo tanto, la meditación de Sloterdijk —sobre todo por lo que atañe a las antropotécnicas del ejercicio— antes que todo concierne un plan privado, mejor dicho ético, en el cual el pensamiento se mide con las necesidades y los deseos de los sujetos en términos de autonomía, libertad, creación de sí, mejoramiento y crecimiento personal. Sin embargo, al mismo tiempo, el plan ético —tal como para Foucault— se convierte en aquel en el cual se deben fundamentar prácticas de subjetivación capaces de cambiar los sistemas antropotécnicos existentes, ya sean tecnologías de gobierno (Foucault), ya sean sistemas inmunitarios colectivos (Sloterdijk).

A raíz del nuevo imperativo absoluto, Sloterdijk espera que se amplíe el espacio de ejercicio para construir una macroestructura de inmunización global: una co-inmunidad o un co-inmunismo [*Ko-Immunität*] vinculado de manera solidaria, que incluya no solo a todos los hombres sino también a todo el ecosistema. El proyecto de un *design* inmunitario global debería llegar a ser planetario, donde el globo, rodeado de redes y espumas, se considere como propio, y el exceso de explotación dominante como ajeno. En definitiva, aquellos seres que necesitan mecanismos de protección —los hombres— deberían “adoptar, durante los ejercicios diarios, las buenas costumbres de la supervivencia común”.²⁰ La necesidad individual de inmunización —que históricamente se ha traducido en formas de egoísmo y comunitarismo— no se puede borrar en virtud de un abstracto principio de precedencia del otro, sino solo desplazar al nivel superior de un macro-organismo, hasta poderse transformar en una estructura inclusiva, capaz de extender sus confines cooperativos y de distribuir sus ventajas inmunitarias a nivel global.

Para Sloterdijk, el proceso de civilización no es otra cosa sino este desarrollo, un desarrollo abierto que, para seguir adelante, necesita codificar los nuevos objetivos y las nuevas reglas antropotécnicas. Una tarea de la que puede solo hacerse cargo una imaginación cibernética que parta de una renovada comprensión sistémica del hombre, de la materia y de la información y que sea capaz de superar el humanismo, haciéndose cargo al mismo tiempo de la función pedagógica. Así que la ética filosófica de Sloterdijk parece estar relacionada con la posición mediana de la filosofía futura propuesta por Deleuze y Guattari: una pedagogía del concepto que se halla entre el apogeo de la edad

Chronik einer Inszenierung. Über Metaphernfolgenabschätzung, die Kunst des Zuschauers und die Pathologie der Diskurse, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

19. Para un análisis integrado con varias contribuciones críticas, aunque de parte, cfr. J. Rehmann, T. Wagner, *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, Argument, Hamburgo, 2010.

20. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, p. 714 (traducción modificada).

de la enciclopedia y el desastre del pensamiento de la formación profesional comercial y en el *marketing*.²¹ Ahí va la constante labor de las teorías de la escritura filosófica de Sloterdijk²² quien si, por una parte, siempre tiende a desestructurar la definición de toda conceptualidad que la discursividad ordinaria ya ha producido, por otra parte, se aventura en el empleo filosófico de términos no técnicos, en una constante búsqueda de inéditas conceptualizaciones.

Y eso que, para Sloterdijk, más que del concepto se trata de una pedagogía de las prácticas y de los ejercicios. Sin embargo, ambas cosas no van separadas: las prácticas dependen de reglas, nuevas costumbres, ideas, capaces de llevar a la conversión del sujeto y a su separación del *habitus* cotidiano. El ejercicio de elevación ya no está marcado por una dimensión trascendente y ni siquiera por la enciclopedia como conjunto de saberes o por el proyecto moderno de una praxis universal que Sloterdijk considera fallido. El ascetismo actual se ve obligado a abandonar sus comienzos elitistas y sus retiros en desiertos individuales; al mismo tiempo, debe encontrar la fuerza para no perderse en el lenguaje comercial y en la ciega coacción del dispositivo neoliberal prestación-goce. La cuestión antropocéntrica indica una pedagogía del concepto y de los ejercicios para todos pero no masificada, un pensamiento capaz de hacer renacer y encanalar las varias herencias culturales del crecimiento personal en un proceso de civilización abierto y común.

Traducción del italiano de M. Colucciello

21. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, p. 17

22. Tal como Deleuze y Guattari, Sloterdijk considera el verdadero pensamiento como producción: É. Alliez, "Living Hot, Thinking Coldly: An Interview with Peter Sloterdijk", en *Cultural Politics*, 3(3), 2007, p. 315.

EL ACRÓBATA EN LOS TIEMPOS DEL NEOLIBERALISMO

Un comentario sobre Peter Sloterdijk

Sandro Luce

Università degli Studi di Salerno

THE ACROBAT IN NEOLIBERAL TIMES

A commentary on Peter Sloterdijk

Premisa

Intentar preguntarse alrededor de la actual condición humana significa emprender una operación compleja, que esconde numerosas insidias. Ya Hannah Arendt nos advertía del peligro por el cual tal cuestión se podía convertir en una investigación sobre la naturaleza humana,¹ corriendo el riesgo de buscar respuestas en divinidades metafísicas o —en una sociedad secularizada como la nuestra— en las ‘nuevas divinidades empíricas’, las ciencias. El compromiso de comprender las formas de actuación y las maneras con las que el hombre se descubre a él mismo y al mundo se basa cada vez con más frecuencia en los conocimientos ofrecidos por la corriente biologista-evolucionista y por los estudios sobre las estructuras cognitivas o —según otras perspectivas— por los más recientes progresos de la ingeniería genética. Ellas se ocupan de detectar lo que significa la vida humana y cómo funciona, con la inevitable consecuencia de vaciar el estatuto ontológico del sujeto de cualquier contenido histórico y filosófico, disciplinas reducidas a pleonásticos gorgoteos humanísticos. Sin embargo, se trata de verdades

1. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

que expresan de manera irreflexiva lo que existe: ellas afirman lo que el hombre es, sin preguntarse que es y cómo ha llegado a ser lo que es, diferentemente de lo que podríamos llamar el tema de ‘darse una forma’ o de ‘hacerse sujeto’. Se trata, pues, de una perspectiva totalmente opuesta a la ofrecida por quien, como Foucault, ha explicado que el sujeto se constituye precisamente a partir de los discursos que lo analizan, lo clasifican y lo objetivizan. Foucault considera la naturaleza humana como un indicador epistemológico, porque desarrolla una función de delimitación y atribución de sentido, que es intrínsecamente variable porque está condicionada por el contexto en que se construye. No tiene sentido hablar de naturaleza humana sin situar dentro de un contexto histórico su significado tras los descubrimientos científicos que caracterizan a aquel específico umbral epistemológico y, sobre todo, teniendo en cuenta que cada umbral no es sino un punto de transición —a través de una ruptura— hacia nuevos ámbitos de conocimiento, por tanto hacia nuevas verdades.² De esta manera, el sujeto es destituido de su potencia fundadora de la realidad, tal como lo concibe la tradición moderna a partir de Descartes, para ser reconducido a su ser deveniente en un proceso constantemente en vilo entre una objetivización pasiva y una subjetivización activa.

Bajo algunos puntos de vista, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* de Sloterdijk se puede interpretar como una refinada descripción del empacho en el que incurre la actual condición humana, tal como la contextual tentativa de reconstituir el sujeto, descrito como vaciado y homogeneizado a lo largo de la modernidad, a partir de la valorización de su actividad práctica, que consta de ejercicios dirigidos a su mejoramiento. El ejercicio, considerado como un comportamiento dirigido a plasmarse y perfeccionarse, constituye la condición de posibilidad de una subjetivización que produce una distinción ética entre aquellos que destacan por no hallarse en lo ordinario, y aquellos que quedan adormecidos en su *habitus*, inertes y pasivos. Tal como ya afirmaba Nietzsche, el ejercicio es una gimnasia de la voluntad³, el hombre realiza su tarea solo cuando es capaz de esquivar el automatismo y las costumbres, por eso una ‘buena ascesis’ no aspira a la negación sino a la consolidación de la vida, ya que considera la vida misma una prueba de fuerza. Entonces, se trata de unas ganas de vivir que se enlazan con unas ganas de poder, es decir, una vida que se pone a prueba solo si es capaz de ejercer un control sobre ella misma. Pues bien, ¿pero por qué

2. N. Chomsky, N. Foucault, *Human Nature: Justice vs. Power. The Chomsky-Foucault Debate*, Souvenir Press LTD, London, 2011. Por lo que al concepto de umbral epistemológico se refiere, cfr. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969.

3. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*; Abd. VIII, Bd. II, de Gruyter, Berlín, 1970, Fr. 9[93], p. 51.

nuestra posibilidad de salida de un *status quo* ordinario y pasivizante debe cruzarse necesariamente con un nuevo imperativo categórico —‘debes cambiar de vida’— que produce una especie de auto-trascendencia? ¿Este es un camino posible —entre los que hay— para realizar el deseo de libertad o es un proceso necesario y único en nuestro devenir?

Antropotécnica y técnicas del yo

Las técnicas de disciplina del yo tienen una larguísima tradición⁴ pero adquirieron un particular significado cuando, a lo largo del siglo XX, la llamada antropología filológica sacó a luz la interacción entre los procesos de culturización y las prerrogativas biológicas del hombre. En particular, el estudio de Gehlen ha demostrado que la especificidad de lo humano se halla en el hecho de ser una forma viviente cruzada por dos incontinencias: un exceso pulsional (*Antriebsüberschuss*) y un flujo de estímulos que manifiestan la escasez de un bagaje orgánico y la consiguiente imagen del hombre como ser carente de algo (*Mängelwesen*). Este dato ‘natural’ exhibe las condiciones para una tecnicización de lo real, de la cual el hombre necesita para crear las condiciones que puedan ser favorables para su existencia en un mundo abierto e imprevisible.⁵ De ahí que la posibilidad de inmunizarse de los peligros y de la contingencia del ambiente externo produzca un doble y contextual movimiento del viviente quien, por una parte, planea, manipula y plasma el mundo (lo que está fuera) y, por otra parte, limita, inhibe y reglamenta sus propios impulsos (lo que está dentro). La actuación humana pierde cualquier connotación relacionada con los instintos cuando está dirigida a la producción de ámbitos de compensación de las disposiciones naturales: bajo este punto de vista, por medio de procesos de exención, el hombre experimenta el mundo, lo reduce y condensa en símbolos. La dimensión naturalístico-biológica remite a aquella cultural-simbólica en el interior de un espacio circular en el que se halla una continua reformulación entre ambiente y organismo viviente, que lleva a una ininterrumpida evolución de ambos.⁶

Las meditaciones de Sloterdijk se deben considerar a la luz de estas coordenadas filosóficas. La conciencia de la imposibilidad de agarrar la esencia de lo humano se

4. Sobre ellas se ha centrado gran parte del estudio de los años ochenta de Michel Foucault, tanto durante las clases dictadas en el *Collège de France*, como en las dos obras publicadas en 1984, *L'usage des plaisirs* y *Le Souci de soi*, ambas publicadas por Gallimard, París.

5. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aula-Verlag, Wiesbaden, 1986.

6. Una premisa epistemológica hacia este enfoque, sobre todo por lo que a la relación entre organismos vivientes y espacios ambientales se refiere, en el ámbito biológico la proporciona K. von Uexküll, *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Rowohlt, Reinbek, 1962.

convierte en la tentativa de aferrar la totalidad de las condiciones, determinando una reflexión teórica que va de la *natura hominis* a la *conditio humana*. De hecho, la antropotécnica indica el ejercicio individual y colectivo dirigido a la creación de estructuras simbólico-metafísicas necesarias para hacer frente a la humana vulnerabilidad a través de medidas de prevención reales e imaginarias. Según esta perspectiva, en un principio, el hombre es *Homo immunologicus* porque confiere una apariencia simbólica a su propia vida, construyendo de manera incesante un puente entre naturaleza y cultura que le permite sobrevivir. Sin embargo, siendo una técnica del yo que plasma al sujeto, el ejercicio también es lo que le permitiría no solo sobrevivir sino también autotranscenderse, alejándose de la mediocridad y pasividad de lo ordinario. Convirtiéndose en sujeto, el hombre se aparta del itinerario biológico-evolutivo a través de un ejercicio de auto-manipulación que lo lleva a la provisoria condición de estar colgado entre lo alto y lo bajo, entre una posibilidad de escalada ascética y un hundimiento en la rutina. Gracias a la antropotécnica, el ser humano vive constantemente bajo el yugo de la autoproducción de sí mismo, del mantenimiento o del mejoramiento de sus propias prestaciones, sometido a una tensión antes ontológica que simbólica, lo cual hace que, por definición, el hombre siempre carezca de algo y que siempre le falte algo por aprender, lograr y conquistar. La condición del hombre es la de un ser acrobático no solo desde un punto de vista biológico —puesto que ya la pura supervivencia es una ardua acrobacia—, sino precisamente porque experimenta una continua tensión sugerida por los condicionamientos simbólicos externos que determinan un conflicto interior. Solo si este va a producir acciones que desquician la banalidad de la costumbre, renovando constantemente la que, de otra manera, solo sería una estéril repetición de ejercicios, la condición del hombre mejora hasta poder alcanzar lo sublime.

Ascesis y fitness: ¿nuevos monasterios?

El imperativo rilkiano —‘debes cambiar de vida’— nos lleva, pues, afuera de la corriente de la vida ordinaria, es decir, hacia una ascensión llevada a cabo gracias a un conjunto de técnicas que permiten plasmar su propio yo. Empleando una terminología foucaultiana, se esboza la posibilidad de una subjetivización activa que, desde un punto de vista ético, ofrece nuevas ocasiones para interrogarse alrededor de la factibilidad de una vida caracterizada por una constante autosuperación y que, al mismo tiempo, deja numerosas perplejidades desde un punto de vista político.

A partir de la década de los años ochenta, el gran viraje neoliberal asentó las condiciones teóricas y prácticas para declarar la guerra a la lógica pastoral del modelo welfarista.⁷ La afirmación de un imaginario colectivo cada vez más colonizado por una lógica de tipo estratégico y optimizante basada en las posibilidades/capacidades de construirse como empresario de uno mismo, ha producido evidentes secuelas en términos de disminución de los derechos y de las garantías que —sobre todo en ámbito laboral— habían acompañado la ascensión del estado welferista. Este deterioro del modelo salarial se ha cruzado y ha sido respaldado por la continua —y, bajo muchos aspectos, retórica— incitación a la libertad, a ser lo que uno es, a la responsabilidad de sus propias elecciones, cada vez menos sociales y cada vez más personales, que ha producido un agotamiento de la unión social, construyendo la imagen de individuos libres, autónomos y racionales pero, al mismo tiempo, cada vez más solos y, por esa razón, también más fácilmente manipulables y plasmables. El mismo *fitness* sigue el ritmo de la lógica del buen funcionamiento y de la optimización económica, una lógica pues que está en sintonía con lo útil, con lo eficiente, con el criterio de la vida, si ésta no está sometida a un criterio de pura supervivencia, sino de potenciación.⁸ De manera inexorable, la autopoyética del yo es heterodirigida por un razonamiento que se afirma como verdadero, el económico-neoliberalista, que aleja la vida de una condición de estatismo, para luego volverla a definir como lo que se puede construir y potenciar dependiendo de sus propias elecciones. También en este caso, lo “más vida” se traduce como “debes cambiar de vida para mejorarte”, lo cual se puede realizar solo si uno es capaz de auto-reglamentarse y de dirigir cualquier comportamiento personal hacia una optimización del propio capital humano en función de un aumento de las capacidades productivas.⁹

Por lo que se evidencia, para Sloterdijk, este tipo de *fitness* solo representa una vulgarización de los ejercicios de matriz ascética porque, a pesar de producir una auto-plasticidad, no presenta ninguna tensión vertical: solo de esta puede brotar una nietzscheana transevaluación de los valores. Queda por entender quién tiene los instrumentos para auto-comprender la falta de autenticidad de su propia vida, necesaria premisa para adoptar el imperativo metanoico relacionado con el hecho de ‘debes cambiar de vida’, y entregarse a una vida ascética. Sin embargo, se puede dar el riesgo

7. Cfr., P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, La découverte, París, 2009.

8. L. Bazzicalupo, *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano, 2013, pp. 30-32.

9. La categoría de ‘capital humano’ tuvo una difusión especial sobre todo a partir de la década de los años sesenta, cuando Theodore Schultz, exponente de la Escuela de Chicago, durante la Conferencia titulada “Investment in Human Capital” bosqueja la relación entre instrucción, productividad y crecimiento económico. Sobre este tema, véase G. S. Becker, *Human Capital. A theoretical and Empirical Analysis with special Reference to Education*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1964.

de autorizar una ética y una política de tipo elitista, en donde la masa está sometida a los engañosos imperativos de la falsa *fitness*, mientras que solo algunos son capaces de plantear la pretensión superior que los lleva ‘a conquistar la montaña improbable’.¹⁰ Sin embargo, al final de aquella escalada, el riesgo —o quizá la esperanza— es el de no encontrar nada más que un monasterio personal, fuera del mundo. En resumidas cuentas, la potenciación de la vida como imperativo ético corre el peligro de ser fácilmente instrumentalizada por la retórica neoliberalista del *empowerment* y, al mismo tiempo, de corroborar una lógica profundamente individualista y elitista. Por otra parte, si —tal como sostiene Sloterdijk— la crisis global puede ofrecer una extraordinaria oportunidad de cambio¹¹, no se puede dejar de lado el hecho de que ella puede, en cambio, ser interpretada como un dispositivo capaz de integrar la clásica función de control social puesta en marcha por la *governance* neoliberal con un mecanismo de interiorización de una culpa que hipoteca el futuro por medio de una extensión ilimitada de la deuda presente: de tal manera que nuestro entrenamiento sea un sacrificio que no implica ninguna ascensión.¹² Aunque aceptáramos la tesis según la cual la crisis de 1929 fue la que favoreció la afirmación de políticas de tipo keynesiano, sin embargo no es posible olvidarse de que fueron ocasionadas también y sobre todo por los numerosos paros y huelgas que se subsiguieron en aquellos años. Pues bien, aunque se quieran buscar a toda costa unas analogías —y esto no es totalmente posible por el muy diferente contexto histórico-político-económico—¹³, es menester recordar que la lucha de muchos permitió un breve, aunque extraordinario, proceso de emancipación, y no las ‘ascensiones’ de pocos.

Claro está, el ‘paso ético’ no es algo nuevo, igual que los problemas que de él proceden —tanto en las variantes normativizantes-trascendentales según Habermas, como en aquellas pragmático-inmanentistas según Foucault— no son irrelevantes, sobre todo por lo que al perfil político se refiere. La construcción de una ‘otra vida’, entendida como

10. En este caso, se nos refiere al título de la obra de Richard Dawkins usado por P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009, pp. 185-9.

11. *Ibidem*, pp. 699-714. La convicción según la cual la crisis puede abrirse paso, hasta proporcionar una ruptura en el orden neoliberal es bastante difundida, aunque según perspectivas muy diferentes de aquella de Sloterdijk. Me limito a citar, desde una posición post-marxista y revolucionaria, a S. Žižek, *Living in the End Times*, Verso, London, 2010. Por lo que a una acepción de la crisis como posibilidad de reducción del turbo-capitalismo se refiere, véase S. Latouche, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, 1001 Nuits-Fayard, París, 2011. Confróntese también M. Serres, *Temps des crise*, Éditions Le Pommier, París, 2009.

12. Cfr., M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*, Derive Approdi, Roma, 2012. Respecto de la relación entre ascetismo como práctica sacrificial y economía como forma de poder, cfr. E. Stimilli, *Il debito vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011.

13. Sobre este aspecto véase mi obra: S. Luce, *Keynes e i nipotini in crisi: la svolta bioeconomica*, en L. Bazzicalupo y A. Tucci (ed.), *Il grande crollo. È possibile un governo della crisi economica?*, Mimesis, Milano, 2010, pp. 49-64.

una vida que corresponde a un dominio del yo, a una ascésis que reconstituye la propia soberanía respecto de la veridicidad de los discursos, puede producir actos libres y creativos que acabarán afectando la condición del individuo, mientras ella tiene, o puede tener, un valor político solo si es también un acto social, una práctica que encuentra otras experiencias/subjetivaciones en el interior de un conjunto de relaciones que experimentan estilos de vida capaces de interrogar y problematizar el presente. Solo así la estilización de la existencia puede ser una acción política, además de ética, capaz de expresar activamente el radicalismo del disenso hacia aquellas verdades dominantes que enjaulan y someten nuestra condición de vivientes.

Traducción del italiano de M. Colucciello

EL PASO DEL CABALLO

Apuntes sobre *Has de cambiar tu vida* de Peter Sloterdijk

Salvo Vaccaro

Università degli Studi di Palermo

THE HORSE STEP

Notes on Peter Sloterdijk's *You must change your life*

El préstamo del soneto de Rilke sobre el torso de Apolo arcaico, que Sloterdijk pide para titular sus investigaciones acerca de las formas históricas de una antropología acrobática, caracteriza a toda la obra con una diferencia realmente enigmática: la añadidura del punto de exclamación final respecto del último versículo de Rilke (*Du mußt dein Leben ändern*).

El signo parece reafirmar el imperativo rilkiano, evidente en el predicado no exhortativo, evidenciando la insuficiencia del *deber* (*mußen*) respecto de la puesta en juego y, más en general, de los elementos ya presentes en el título, es decir:

- la esfera miméticamente divina de procedencia “en la que no se pueden plantear objeciones”¹ y que produce una tensión al cambio en sentido vertical;
- el sujeto al que está dirigido el imperativo “en segunda persona del singular”², que debe alejarse de una vida falsa en el presente para aspirar a una vida verdadera “todavía-no”;
- la modalidad aplicativa de este imperativo, es decir, la necesidad, el deber de transformación inducido por una autoridad superior (por ejemplo, de natura-

1. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 47.

leza ética al modo de Kant o bien teológica al modo de la salvación heideggeriana);

- el elemento que se debe cambiar, la vida;
- y finalmente no la vida en general, en su totalidad, sino la vida específica, individual, es decir, la individualidad del sujeto destinatario.

El punto de exclamación final sella el imperativo, transmitiendo una “absoluta verticalidad”³ que, ya con su signo gráfico, remite a una significativa jerarquía de arriba hacia abajo. Sloterdijk acoge la verticalidad como sello de calidad que atestigua la necesidad del empleo de la trascendencia como forma de cambio. Precisamente sobre eso se quiere detener este pequeño ensayo.

El largo y profundo *excursus* de Sloterdijk acerca de la *superación* en ámbito filosófico parte de una visión ideológica relacionada con el ejercicio, el *training*, la formación, el entrenamiento, cuyos objetivos son metas improbables aunque alcanzables por medio de un salto acrobático hacia arriba. Los nombres se diferencian por lo que a las épocas, estilos, contextos, áreas geográficas y saberes se refiere, pero todas las prácticas que aspiran al cambio se ajustan a la verticalidad como movimiento trascendente, como desplazamiento hacia arriba: un cambio ascético en sentido ascensional.

Desde esta perspectiva, desde este reto hermenéutico que vuelve a traducir y a narrar siglos de transformaciones y metamorfosis cuantitativas y cualitativas de pensamiento y acción humana, destaca el elogio de la verticalidad, de la mirada aérea, del ensalzamiento elitista —incluso cuando semejante movimiento atañe a varios sujetos, hasta colectivos y plurales— a raíz de la pérdida de valor de la inmanencia, aunque radical, porque encerrada en un horizonte monótono aunque virtualmente expansivo, como todo universo in-finito.

¿Quién está acostumbrado al esfuerzo de un cambio hacia arriba? ¿Y quién puede entrenarse y entrenar —dos imágenes particulares que casi nunca coinciden— al cambio de vida? Pues claro, el peso de las costumbres representa una fuerza gravitacional que distrae de la preocupación de alejarse de los tristes y repetitivos rituales cotidianos que asientan lo existente y refuerzan la voluntad conservativa, anticipando las ganas de atreverse a huir del mundo. Sin embargo, para Sloterdijk, el hecho de separarse del mundo es el estímulo al cambio, es aquella conyuntura del *kairos* que se ofrece y se agarra aparentemente sin dificultad, excepto que por el entrenamiento, a través del cual nos hemos preparado al cambio repentino, a la adopción de un estilo de vida, de pensa-

3. Ibid., p. 46.

miento, inédito, imprevisto, frío y distante de la cotidianidad en la que nos encontráramos hasta un segundo antes del mismo cambio.

Las modalidades de la secesión son varias, y tal vez en la obra se persiguan aquellas logradas de forma individual, mientras que un análisis más amplio y paralelo habría podido reconocer también aquellas plurales y colectivas. Sin embargo, la imagen transmitida por la visión de Sloterdijk es la misma, la ascesis vertical gracias a la cual se realiza el imperativo del cambio. Un movimiento de inacabable trascendencia, una compulsión de escalar unas montañas a simple vista inaccesibles pero que, una vez escaladas, hacen pensar en como volver a escalar otra montaña sin sufrir el vértigo de la altura. Y liberarse de las cargas hipotecarias, de la pesadez de la inmanencia, ¿no parece un vuelo icárico, un levantamiento levítico, un abandono a su destino del resto del mundo no seducido por la secesión?

Pues entonces, solo espíritus fuertes, demasiado fuertes disponen de semejante secesión visionaria, y reservan el cambio no tanto a un entrenamiento al alcance de quienquiera, sino solo a una élite que se ha acostumbrado a su propia voluntad ascética de escalar paredes inaccesibles al hombre común (mortal, individuo). Se dispara el cepo del imperativo vertical que asombra a Sloterdijk, comprometido hasta la coronilla en su continuo entrenamiento a la superación de sí mismo no solo como elevación respecto de uno mismo, sino también del otro, es decir, del prójimo común cuya fuerza de cambio es ínfima por su falta de entrenamiento, y no por la supremacía de las fuerzas que lo derriban impidiéndole huir, prohibiéndole una secesión del mundo, otro tanto deseada para sí, en sí y con el otro.

Diferentemente de Foucault, para quien lo existente “no puede ser penetrado, sino solo superado”⁴, Sloterdijk no entrevé una forma de sustracción sucesiva del mundo en el paso del caballo que supera y salva vallas excediendo el campo de lo posible disponible para quienquiera que esté sumergido en la inmanencia sin disponer de un entrenador y de un crono-programa de elevación hacia la cumbre del objetivo a alcanzar. Por lo tanto, el privilegio de la verticalidad imperativa llevada a cabo por Sloterdijk en su ascesis aumenta la tensión de translimitar un “desnivel”⁵ más alto desde el cual analizar la vida, además de dominar —quizá de forma paternalista— a quien quede sumergido y hundido en la inmanencia de la que parece imposible alejarse, mientras que la filosofía deleuziana da un vuelco completo a esta huida, detectando en la trascendencia la inevitable insidia de la huida que da origen a una jerarquía de niveles y descubre en la inma-

4. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, p. 241.

5. *Ibid.*, p. 47.

nencia el recoveco (barroco) por medio del cual romper el perímetro de lo pensable, de lo aceptable, de lo factible, excederse de las fronteras semánticas y simbólicas de lo existente y sobrepasar el espacio uniforme para rayarlo en sentido radicalmente divergente.

De lo contrario, Sloterdijk no parece sucumbir al estrabismo causado por la gubernamentalidad neoliberal de estas últimas décadas que, reemplazando todo imaginario colectivo de la narración ideológica de la tendencia epocal, carga el individuo con todo tipo de peso existencial, tanto en sentido cognitivo como empírico, tanto desde una óptica conservativa como en una perspectiva transformativa. No pudiendo obviamente prescindir del cambio de la narración mundana, por una parte este se presenta en su fatal destino, imitando efectos de estrategias anónimas e impersonales no solo por lo que a los complejos diagramas de cruce de dinámicas individuales y plurales se refiere, sino también ofreciendo la (falsa) percepción de un mecanismo que no puede ser gestionado por el hombre, pues, depende de normas, reglas, leyes que se han autoinstituido aunque no se sepa cómo, por quién y cuándo, respecto de las cuales la intervención humana es irrelevante y hasta perjudicial. La organización de la vida se limita al sí privado, como si no tuviera forma. Para no fastidiar al conductor, ¿hay algo mejor que la invisibilidad y la indescriptibilidad del maniobrista de turno?

Por otra parte, el cambio se reajusta como objetivo de alcance limitado y que depende del esfuerzo, de todas formas desmesurado, de un individuo, tanto mejor si lleva entrenándose desde hace tiempo con un largo ejercicio psico-físico, dirigido a cambiar a sí mismo y a su propia vida desde el punto de vista de la intimidad solipsista, excluyendo la relación con los demás como red de vínculos de varia dimensión y naturaleza (afectiva, laboral, política, social, etc.). De ahí que, cambiar su propia vida tiene sentido si *no* queremos cambiar el mundo en absoluto, sino solo revolucionar nuestra propia dimensión privada, ya que la pública es inexistente, insustancial, vacía porque es aparente y depende de relaciones sociales y políticas en las que nos hallamos cautivados de forma dependiente, y de las que tendríamos que liberarnos, emanciparnos tal como el barón de Münchhausen.

De hecho, Sloterdijk parece querer alejarse de los propósitos de generaciones de revolucionarios que querían cambiar el mundo sin interesarse para nada por la calidad de su propia vida, hasta casi teorizando la objetividad de un proceso de ruptura revolucionaria que no empezara con el cambio de *sí* ni de su *propia* forma de existencia en el mundo. Las consecuencias de este imaginario se hallan en los resultados para nada revolucionarios que han caracterizado a aquellos procesos objetivos de ruptura del presente, que han perpetuado, bajo falsa apariencia, el mismo guión con personajes diferentes.

Para enraizar un cambio del mundo en el mundo de forma cualitativa es indispensable enlazar la voluntad de potencia —que siempre ve nuestra subjetivación relacionada con lo exterior— y nuestro relativo imaginario con un esfuerzo que debe aceptar la ruptura de la cualidad del mundo en el interior de un proceso de marcada discontinuidad a lo largo de nuestra específica existencia. Solo si empezamos a ‘practicarnos’ subvirtiendo la visión identitaria que nos encadena al mundo real, podríamos alejarnos de manera gradual de una forma de vida para adoptar —de manera experimental— otra diferente y, por medio de ella, difundir la concreción de un imaginario cualitativamente diverso que se convierte en carne, que modela cuerpos que interactúan con otros cuerpos.

De ahí que la vida de cada uno desempeña la función de fundamental umbral de transformación para incorporar la tensión al cambio, tal como la adquisición de nuevas prácticas de sí que interpretan el imaginario en el presente desorientando, al mismo tiempo, aquel mismo presente y su gravosa herencia. Un cambio singular en la acepción deleuziana, por la cual *singular* es el uno y el múltiple al mismo tiempo, su propia vida y la de todos los demás se cruzan. Por lo tanto, el disgusto por las evidentes injusticias del mundo despierta la actuación política tanto desde el punto de vista individual como colectivo y plural, para que las dos etapas se junten en un único moto de cambio.

Traducción del italiano de M. Colucciello

SOBRE LA REVISTA

Soft Power es una revista que nace del trabajo conjunto de estudiosos del sur de Europa y de América Latina, con el objetivo de solicitar la investigación sobre el nuevo paradigma de poder gubernamental, que hoy organiza el mundo, con especial atención a la zona geopolítica.

En respuesta a la urgente necesidad de repensar las categorías jurídicas y políticas tradicionales de la modernidad, tiene como objetivo el análisis crítico y reflexivo, centrado en resaltar el carácter problemático de actualidad.

Soft Power es publicada semestralmente. Asume un lenguaje interdisciplinario para garantizar la pluralidad de puntos de vista sobre el enfoque temático elegido, dando espacio a las contribuciones de filósofos políticos y del derecho, politólogos e historiadores del pensamiento político, pero también economistas y sociólogos.

La revista también tiene una sección, un *forum* de discusión, que le abre paso a la lectura de un libro de gran resonancia, y analiza su tema desde diferentes perspectivas.

ABOUT THE JOURNAL

Soft Power is a review born from the joint work of scholars of the South Europe-Latin America, with the aim of hastening the research on the new paradigm of governmental power, which organizes the world with particular attention to that geopolitical area. Responding to the urgency of a rethinking of the traditional legal and political categories of modernity, it intends its analysis as critical as reflective, focused as it is onto highlighting problems of the present time.

Soft Power is published semi-annually. It adopts an interdisciplinary language to ensure the plurality of perspectives on the theme proposed from time to time, giving room to the contributions of political and law philosophers, political scientists and historians of political thought, as well as economists and sociologists.

The review also has a section, a discussion forum, that moving from the reading of a book of great resonance and importance, and it analyzes its topic from different perspectives.

NORMAS PARA LOS AUTORES DE LA REVISTA

Los artículos deben ser enviados como archivo al correo electrónico softpower.journal@gmail.com, y deberán respetar los siguientes requisitos:

El texto no podrá tener una extensión superior a 40/50000 caracteres (tamaño DIN A4), a espacio 1,5 líneas, incluyendo resúmenes, breve *curriculum vitae* del autor y notas de pie de página.

Normas para los autores de la revista:

- El texto irá en letra Times New Roman tamaño 12, a espacio 1,5 líneas; las notas de pie de página irán en letra Times New Roman tamaño 10 a espacio sencillo.
- En la primera página debe figurar el título, centrado y en mayúsculas. Más abajo se escribirán, también centrados, el nombre y apellido del autor o autores, así como el centro o la institución a la que está(n) adscrito(s). Seguidamente debe figurar un resumen (*abstract*) de no más de cien palabras y una lista de palabras clave (*keywords*) de tres a cinco términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
- El artículo debe venir acompañado de los datos que permitan contactar al autor (dirección de correo electrónico), así como de un breve currículum indicativo (datos académicos, líneas de investigación y principales publicaciones). Se debe especificar número de líneas o renglones, o número de palabras o caracteres.

Las referencias bibliográficas se redactarán del siguiente modo y orden de citación:
Para citar libros:

- Inicial del nombre del autor y apellido(s), título del libro en cursiva, [eventual indicación de trad., pról., epíl], editorial, lugar de edición, año de la edición, número de la edición [opcional], página o páginas citadas [abreviadamente p. y pp.]
- H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, London, 1961, p./pp.

Para citar capítulos:

- R. Dworkin, “On interpretation and Obiectivity”, en R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985, p./pp.

Para citar prólogos y epílogos:

- L. Bazzicalupo, “Prefazione”, en J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p./pp.

Para citar ensayos de monografías colectivas:

- Inicial del nombre y apellido del autor, título del ensayo entre comillas, inicial del nombre y apellido del editor (ed./eds.), título del libro en cursiva, editorial, ciudad, año, indicar la extensión completa del ensayo y luego la página citada:
- J.N. Rosenau, “Governance, Order, and Chang in World Politics”, en J.N. Rosenau, E.O. Czempiel (eds.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p./ pp.

Para citar artículos de revistas:

- Inicial del nombre y apellido del autor, título del artículo entre comillas, en nombre de la revista en cursiva, número del volumen, año, indicar la extensión completa del ensayo y luego la página citada: J. J. Moreso, P. Navarro, “Aplicabilidad y eficacia de las normas jurídicas”, en *Isonomia: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 5, 1996, p. /pp.

Para citar los textos citados se entrecomillarán al comienzo y al final del texto. Las citas que contengan un texto largo (más de tres líneas) deberán ir sangradas dejando una línea en blanco antes y otra después de la cita. No deberá ser así cuando el texto largo venga citado como nota o dentro de ella.

Eventual indicación del traductor irá al final del texto.

Traducción del italiano de M. Solinas.

Los artículos que no se adecuen a estas características serán devueltos.

Reseñas y ensayos bibliográficos:

- El texto, acompañado de los datos que permitan contactar al autor, deberá ser presentado a espacio sencillo, en letra Times New Roman, tamaño 12; las notas de pie de página en letra Times New Roman, tamaño 10. Las reseñas deben constar de máximo 15.000 caracteres.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The articles shall be sent as an archive file to the mail softpower.journal@gmail.com
Articles submitted to the journal *Soft Power* must meet the following requirements:

- The text should be between 6,500 and 7,500 words, including footnotes.
- Font should be Times New Roman, size 12; line spacing should be 1.5. Font for footnotes should also be Times New Roman, size 10; single line spacing.
- The first page should contain the article title, centered and in capital letters. It should be followed by the author(s)'s name(s), affiliation(s) and contact details, including email address(es). The first page should include an abstract of no more than 100 words, a list of 3 to 5 keywords and the word-count (including footnotes).
- Abstracts and keywords must be in English as well as in Spanish in order to facilitate the inclusion in international databases and indexing services.

Quoting

Books:

- Initial of the author(s)'s first name(s) and surname(s); book title in italics; name of publisher; place of publication; year of publication; page number.
- e.g.: H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, London, 1961, p./pp.

Chapters in edited volumes:

- Initial of the author(s)'s first name(s) and surname(s); title of the chapter in inverted commas; initials of the editor(s)'s first name(s) and surname(s) followed by 'ed. or eds.'; book title in italics; name of publisher; place of publication; year of publication; page number.
- e.g.: J. N. Rosenau, "Governance, Order, and Change in World Politics", in J.N. Rosenau, E. O. Czempiel (eds.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p./pp.
or
e.g.: R. Dworkin, "On interpretation and Objectivity", in R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.,) 1985, p./pp.

Forewords or epilogues in edited volumes:

- e.g.: L. Bazzicalupo, “Prefazione”, in J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Rome-Bari, 2010, p./pp.

Journal articles:

- Initial of the author(s)’s first name(s) and surname(s); title of the article in inverted commas; name of the journal in italics; volume number; year of publication, page number.
- e.g.: J. J. Moreso – P. Navarro, “Aplicabilidad y eficacia de las normas jurídicas”, in *Isonomia: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 5, 1996, p. /pp.

Quotes should always be in inverted commas. Long quotes (more than 3 lines), should be indented, leaving a blank line before and after the quote. This does not apply to footnotes.

Any indication of a translator should be noted at the end of the text.

- e.g.: Translation by M. Solinas.

Articles that do not respect these guidelines will be rejected.

Reviews and bibliographic essays

- The text, with all the information needed to contact the author, must be submitted single-spaced, font Times New Roman, size 12; footnotes text font Times New Roman, size 10. Reviews should not exceed 2100 words.

CÓDIGO DE ÉTICA

Prevenir publicaciones negligentes es una de las importantes responsabilidades del Consejo y del Comité editorial. Este Código describe la política de *Soft Power* para asegurar el tratamiento ético de todos los participantes en la revisión entre pares y en el proceso de publicación. Editores, revisores y autores están invitados a estudiar estas directrices y dirigir cualquier pregunta o duda a los correos: vgiordano@unisa.it o softpower.journal@gmail.com

Esta guía se aplica a los manuscritos presentados a *Soft Power* a partir del 1° de enero de 2014 y podrán ser revisados en cualquier momento por el Editor y el Consejo Editorial.

Deberes del Editor

El Editor es responsable por el contenido de la revista y por garantizar la integridad de todo el trabajo que se publica en ella.

- **Las decisiones sobre la publicación:** El Editor tiene el derecho de tomar la decisión final sobre si aceptar o rechazar un manuscrito en referencia a la importancia, originalidad y claridad del manuscrito, y su relevancia para la revista.
- **Revisión de los manuscritos:** *Soft Power* sigue un proceso de revisión de “doble ciego”, por lo que los autores no conocen a los revisores, y viceversa. El Editor se hace responsable de obtener la revisión oportuna, independiente y anónima de revisores debidamente cualificados que no tienen intereses en competencia de descalificación, de todos los manuscritos enviados a la revista. El Editor se hace responsable de asegurar que la revista tenga acceso a un número suficiente de evaluadores competentes.
- **Justa revisión:** El Editor y el Comité editorial deben asegurarse de que cada manuscrito recibido por *Soft Power* sea revisado por su contenido intelectual sin distinción de sexo, género, raza, religión, nacionalidad, etc. de los autores.
- **Confidencialidad de la documentación presentada:** El Editor y el Comité editorial asegurarán adecuados sistemas de control para garantizar la confidencialidad y la protección contra el uso indebido del material enviado a la revista durante la fase de revisión; la protección de las identidades de los autores y evaluadores; además, se comprometen a adoptar todas las medidas razonables para preservar la confidencialidad de las identidades de los autores y revisores.

- **Divulgación:** El Editor debe garantizar que los manuscritos presentados se procesan de manera confidencial y que ningún contenido de los manuscritos será compartido con nadie más que al autor correspondiente o los revisores.
- **Conflictos de interés:** El Editor debería excluir de considerar manuscritos que tienen un real o potencial conflicto de interés que resulte de las relaciones o conexiones competitivas, de colaboración, financieras o de otro tipo con cualquiera de los autores, empresas o instituciones relacionadas con el manuscrito.
- **Autoridad:** Al Editor pertenece la decisión última y la responsabilidad de la revista. El Editor debe respetar los componentes de la revista (lectores, autores, revisores, equipo editorial), y trabajar para garantizar la honestidad e integridad de los contenidos de la revista y asegurar una mejora continua en la calidad de la revista.

Deberes de los revisores

- **Justa revisión:** Los revisores deben evaluar los manuscritos de manera objetiva, justa y profesional. Los revisores deben evitar prejuicios personales en sus comentarios y evaluaciones, y deben expresar sus opiniones claramente con argumentos de apoyo. Los revisores deben proporcionar revisiones fundamentadas y justas. Estos deben evitar ataques personales, y no incluir ninguna opinión que sea difamatoria, inexacta, engañosa, obscena, escandalosa, ilegal o de cualquier otra forma objetable, o que infrinja los derechos de autor de cualquier otra persona, derecho de privacidad u otros derechos.
- **Confidencialidad:** La información relativas a los manuscritos presentados por los autores deben ser confidenciales y serán tratados como información privilegiada. Los revisores no deben discutir del manuscrito con cualquier persona que no sea el editor, ni deben discutir cualquier información del manuscrito sin permiso.
- **Certificación de las fuentes:** Los revisores de los manuscritos deben asegurarse de que los autores hayan señalado todas las fuentes de datos utilizadas en la investigación. Cualquier tipo de similitud o coincidencia entre los manuscritos considerados con cualquier otro documento publicado de los cuales los revisores tienen conocimiento personal debe ser inmediatamente comunicada al Editor.
- **Puntualidad:** En el caso de que el revisor perciba que no es posible para él/ella completar la revisión del manuscrito en el plazo estipulado, debe comunicar esta información al Editor, de manera tal que el manuscrito pueda ser enviado a otro revisor.
- **Derecho de rechazo:** Los revisores deben negarse a revisar los manuscritos:
 - a) cuando el autor ha formulado observaciones escritas sobre el manuscrito o

sobre su versión anterior; b) cuando aparecen conflictos de interés que resulten de relaciones de colaboración, financieras, institucionales, personales o conexiones de otro tipo con cualquiera de las empresas, instituciones o personas ligadas a los artículos.

- **Quejas:** Cualquier queja relativa a la revista debe, en primera instancia, ser dirigida al Editor de *Soft Power*.

Deberes de los autores

- **Originalidad:** Los autores deben garantizar que ninguna parte de su trabajo es una copia de cualquier otro trabajo, ya sea escrito por ellos mismos u otros, y que el trabajo es original y no ha sido previamente publicado en su totalidad o en parte sustancial.
- **La autoría del artículo:** La autoría se limita a aquellos que han dado una contribución significativa a la concepción, diseño, ejecución o interpretación del estudio presentado. Otros que han hecho una contribución significativa deben estar inscritos como coautores. El autor debe asegurarse de que todos los coautores hayan avalado la versión definitiva del documento y acordado su publicación final.
- **El plagio y autoplagio:** El trabajo en el manuscrito debe estar libre de cualquier plagio, falsificación, fabricaciones u omisión de material significativo. El plagio y el autoplagio representan un comportamiento editorial poco ético y son inaceptables. *Soft Power* se reserva el derecho de evaluar los problemas de plagio y redundancia en una base de datos, caso por caso.
- **Reconocimiento de las fuentes y de los conflictos de intereses:** El autor debe indicar explícitamente todas las fuentes que han apoyado la investigación y también declarar cualquier conflicto de interés.
- **Puntualidad:** Los autores deben ser puntuales con la revisión de sus manuscritos. Si un autor no puede cumplir con el plazo establecido, debe escribir a los correos <vgiordano@unisa.it o softpower.journal@gmail.com> tan pronto como sea posible para determinar la posibilidad de prorrogar la entrega del artículo o su retirada del proceso de revisión.

El Código de Ética de la revista *Soft Power* se basa principalmente en las siguientes fuentes en línea:

- COPE - Committee on Publication Ethics, 2011. Code of conduct and best practice guidelines for journal editors. Accessed February 2014.
- Ethical-Guidelines, 2011. Ethical Guidelines for Educational Research, 2011. Accessed February 2014.

CODE OF ETHICS

The prevention of publication malpractice is one of the most important responsibilities of the Editorial Board. This Code describes *Soft Power's* policies for ensuring the ethical treatment of all participants in the peer review and publication process. Editors, Reviewers and Authors are encouraged to study these guidelines and address any questions or concerns to the vgiordano@unisa.it or softpower.journal@gmail.com

These guidelines apply to manuscripts submitted to *Soft Power* starting January, 1, 2014, and may be revised at any time by the Editorial Board.

Duties of Editor

The Editor is responsible for the content of the journal and for ensuring the integrity of all work that is published in it.

- **Publication decisions:** The Editor has the right to make the final decision on whether to accept or reject a manuscript with reference to the significance, originality, and clarity of the manuscript and its relevance to the journal.
- **Review of manuscripts:** *Soft Power* follows a double-blind review process, whereby Authors do not know Reviewers and vice versa. The Editor is responsible for securing timely, independent and anonymous peer review from suitably qualified reviewers who have no disqualifying competing interests, of all manuscripts submitted to the journal. The Editor is responsible for ensuring that the journal has access to an adequate number of competent reviewers.
- **Fair Review:** The Editor and their editorial staff must ensure that each manuscript received by *Soft Power* is reviewed for its intellectual content without regard to sex, gender, race, religion, citizenship, etc. of the authors.
- **Confidentiality of submitted material:** The Editor and the editorial staff will ensure that systems are in place to ensure the confidentiality and protection from misuse of material submitted to the journal while under review and the protection of authors' and reviewers' identities and will themselves take all reasonable steps to preserve the confidentiality of authors' and reviewers' identities.
- **Disclosure:** The Editor should ensure that submitted manuscripts are processed in a confidential manner, and that no content of the manuscripts will be disclosed to anyone other than the corresponding author, reviewers, as appropriate.

- **Conflicts of interest:** The Editor should excuse themselves from considering a manuscript in which they have a real or potential conflict of interest resulting from competitive, collaborative, financial or other relationships or connections with any of the Authors, companies or institutions connected to the manuscript.
- **Authority:** The Editor must have ultimate authority and responsibility for the Journal. The Editor should respect the Journal's constituents (Readers, Authors, Reviewers, Editorial Staff), and work to ensure the honesty and integrity of the Journal's contents and continuous improvement in journal quality.

Duties of reviewers

- **Fair reviews:** Reviewers should evaluate manuscripts objectively, fairly and professionally. Reviewers should avoid personal biases in their comments and judgments and they should express their views clearly with supporting arguments. Reviewers must provide substantiated and fair reviews. These must avoid personal attack, and not include any material that is defamatory, inaccurate, libelous, misleading, obscene, scandalous, unlawful, or otherwise objectionable, or that infringes any other person's copyright, right of privacy, or other rights.
- **Confidentiality:** Information regarding manuscripts submitted by authors should be kept confidential and be treated as privileged information. Reviewers should not discuss the manuscript with anyone other than the Editor, nor should they discuss any information from the manuscript without permission.
- **Acknowledgement of Sources:** Manuscript reviewers must ensure that authors have acknowledged all sources of data used in the research. Any kind of similarity or overlap between the manuscripts under consideration or with any other published paper of which reviewer has personal knowledge must be immediately brought to the Editor's notice.
- **Timeliness:** In the event that a reviewer feels it is not possible for him/her to complete review of manuscript within stipulated time then this information must be communicated to the Editor/Guest Editor, so that the manuscript could be sent to another reviewer.
- **Right of refusal:** Reviewers should refuse to review manuscripts: a) where they have provided written comments on the manuscript or an earlier version to the Author, b) in which they have any conflicts of interest resulting from collaborative, financial, institutional, personal, or other relationships or connections with any of the companies, institutions, or people connected to the papers.
- **Complain:** Any complaint relating to the journal should, in the first instance be directed towards the Editor of *Soft Power*.

Duties of Authors

- **Originality:** Authors must ensure that no part of their work is copied from any other work, either authored by themselves or others and that the work is original and has not previously been published in whole or substantial part.
- **Authorship of the paper:** Authorship should be limited to those who have made a significant contribution to conception, design, execution or interpretation of the reported study. Others who have made significant contribution must be listed as co-authors. The author should ensure that all coauthors have affirmed the final version of the paper and have agreed on its final publication.
- **Plagiarism and self-plagiarism:** All work in the manuscript should be free of any plagiarism, falsification, fabrications, or omission of significant material. Plagiarism and self-plagiarism constitute unethical publishing behavior and are unacceptable. *Soft Power* reserves the right to evaluate issues of plagiarism and redundancy on a case-by-case basis.
- **Acknowledgement of Sources and Conflict(s) of interests:** The author should indicate explicitly all sources that have supported the research and also declare any conflict(s) of interest.
- **Timeliness:** Authors should be prompt with their manuscript revisions. If an Author cannot meet the deadline given, the Author should contact to vgiordano@unisa.it or softpower.journal@gmail.com as soon as possible to determine whether a longer time period or withdrawal from the review process should be chosen.

The Code of Ethics of *Soft Power* draws heavily from the following on-line sources:

- COPE – Committee on Publication Ethics, 2011. Code of conduct and best practice guidelines for journal editors. Accessed February, 2014.
- Ethical-Guidelines, 2011. Ethical Guidelines for Educational Research, 2011. Accessed February, 2014.

