

Entre subjetividades e instituciones: hacia una ética materialista de las relaciones.

Julia Monge – UNL/UNC/Conicet

Si tras la genealogía efectuada en *Hermenéutica del sujeto* (1982), la tarea propuesta por Foucault era recuperar las modalidades de la espiritualidad para volver a configurar nuestra relación con la verdad, luego de la caracterización del cinismo transhistórico en *Coraje de la verdad* (1984) quedaba claro que si esa relación podía producir un impacto en nuestra forma de vida, lo haría como crítica y práctica destituyente o fuertemente anti-institucional. A la analítica del poder que en sus estudios de los años setenta denunciaba el chantaje y la astucia de todo reformismo, se sumaba ahora una insubordinación cotidiana a las convenciones que parecía ya una declaración abierta de rivalidad hacia todo programa o visión positiva de las instituciones.

Contra la policía discursiva, la disciplina y la normalización, contra la objetivación coactiva que sus procedimientos imponían a las subjetividades, la salida no parecía ser otra que un escape o fuga: la ilusión siempre desplazada del afuera o el salto a la “exterioridad salvaje”¹; cualquiera sea el referente que pudiera imaginárseles. Pero no tardó en notarse que en la realidad de los gobernados, la maquinaria del orden seguía funcionando: todo el sistema pedagógico, sanitario, político, jurídico seguía produciendo determinadas subjeciones para individuos que deben ser como engranajes. ¿Puede ser, entonces, que una perspectiva lo suficientemente afinada como para puntualizar los problemas de las nociones de dominación, represión, ideología pueda pasar de largo la supervivencia que detentan las lógicas coactivas de las instituciones sociales en la producción de subjetividades; que la genealogía pueda obviar el factum que la ha motivado a efectuarse? Al cabo, esos espejismos de liberación absoluta que mencionábamos, terminan siendo la contracara opuesta pero solidaria a lo que representan esas nociones.

La consideración de las técnicas de sí o tecnologías del yo como aquellas que faltaban para una lectura más ajustada del gobierno como equilibrio en permanente reajuste entre prácticas de conducción y un activo autocuidado, o el mentado recelo a los movimientos de liberación cuando lo que hace falta es dar forma a las prácticas efectivas de libertad², muestran sin duda una cierta revisión por parte de Foucault de esa primera ética del anonimato y la indiferencia igualitaria³. Incluso la resistencia se formula como el correlato de un poder que se ha empezado a entender como productivo y mucho más creativo y dinámico que la mera negación; poder que ya podía descubrirse emparentado con el principio vital de las instituciones, y por tanto motivar conductas más afines a la disputa y la conquista que a la evasión.

Al reconocer la omnipresencia de las relaciones de poder y las lógicas de subjetivación que implican como atravesando ineludiblemente nuestra forma y condiciones de vida, al aceptar tanto

¹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Buenos Aires, 1992, Tusquets, p. 31.

² Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales*, Madrid, 2010, Paidós, p. 1028.

³ Ver: Michel Foucault, “¿Qué es un autor?” en: Ídem, pp. 291-318.

su elasticidad como su conservadurismo, y el peligro y la oportunidad en que pueden convertirse para nosotros, lo que pasa a un primer plano, más que los puntos terminales de un estado de dominación o que el producto acabado de estos procesos, es la trama de las relaciones. Esto es, en lugar de las polaridades sustanciales en que estamos habituados a ordenar nuestro mundo, prestar atención a la relación misma que los une y distingue, enfocar las correlaciones, vínculos, redes, donde un mismo elemento puede tener un status cambiante o una operatividad ambigua, doble. No se puede hablar del sujeto sin hablar de su constitución en relación con la verdad, no se puede hablar del operar de la verdad sin plantear la cuestión de las relaciones de poder, en las estrategias del poder aparece la dimensión de las instituciones y la demanda de la libertad, y en esto último no se demora la problematización ética, la cual encuentra su horizonte de ensayo en el espacio de lo común, las prácticas sociales. En esa red, no hay univocidad que resista el análisis: así como desde el primer curso que Foucault dicta en el Collège de France⁴, el valor de los valores, la verdad, mostró su dualidad como sistema de constricción a la vez que fuerza de insurrección, es preciso reconocer que todo factor puede cambiar de signo según la composición en que se encuentra. El poder puede estar del lado del orden o de los gobernados, la subjetivación puede ser tanto una violencia como una creación de nosotros mismos, las instituciones pueden ser la cristalización de la inventiva del hombre o fábricas de atomización social, la ley puede ser instrumento de normalización tanto como condición de posibilidad de vidas más plenas. Desde esta perspectiva, los grandes absolutos que plantean encerronas para el análisis y problematización, se desarman en la trama que los constituye y en la cual tiene sentido plantear cambios, modificaciones y resistencias.

F. Gros señala que no se puede hablar de la teoría del sujeto en Foucault porque no es un dominio aislado, sino que siempre estudia configuraciones histórico-éticas del sujeto, y además, que en ellas se trata menos de la constitución de un sí mismo que de la de una cierta relación consigo mismo⁵. Quizás la expresión más explícita de este enfoque se encuentre en aquella definición que en *El gobierno de sí y de los otros* (1983) se da de la experiencia como correlación en una cultura de juegos de veridicción, procedimientos de gubernamentalidad y técnicas de sí⁶, y pueda pensarse a partir de ella, siguiendo a P. Veyne, que la de Foucault es una filosofía de las relaciones⁷.

A partir de esta lectura, resulta entonces interesante considerar qué pasa, *después del sujeto*, con esa relación subjetividad-verdad - que no casualmente es el núcleo de uno en especial pero en general de los últimos cursos de Foucault-, al descubrirse como figura central de los complejos de saber, de poder, de moral que aunque se hayan mostrado contingentes en tanto históricamente constituidos, se han vuelto necesarios para las instituciones de nuestra sociedad. Es decir, qué puede esa relación como corazón de una trama del orden social que tiende a conservarse, pero

⁴ Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, 2011, Seuil.

⁵ Frédéric Gros, "Sujet moral et soi éthique chez Foucault" en: *Archives de Philosophie*, 2002/2, (Tome 65), p. 229.

⁶ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, 2009, Fondo de cultura económica, p. 20.

⁷ Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, 1984, Alianza.

para la cual no hay teleología que convalide nuestra dominación, ni tampoco, claro está, nuestra libertad.

Una de las ideas que al respecto se volvió central y adquirió mayor importancia a partir de los cursos de Foucault de entre 1979 y 1981 recientemente publicados, es la de régimen de verdad. Cuando nos enfrentamos con la verdad no nos enfrentamos a un valor abstracto, intemporal, universal, sino con el conjunto de relaciones que la sostienen y su validación social. A principios de los setenta, había definido su régimen como “los tipos de discursos que la sociedad acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero”⁸. Ahora, involucra un plano más próximo: “es eso que constriñe a los individuos a ciertos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y que establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos [...] es aquello que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos de manifestación de lo verdadero”⁹.

A diferencia de la primera formulación donde lo que se acentuaba era la fuerza de imposición que tiene el orden sobre lo que aceptamos y validamos, lo que enfatiza Foucault en este giro a la inmediatez de la relación con la verdad, es la adhesión que subjetivamente le prestamos, si se quiere, cómo reforzamos desde nosotros mismos la institución de lo verdadero que hace el orden. Se materializa mucho más esa incrustación de la verdad en nuestro modo de pensar y hacer, de establecer un compromiso que nos obliga a nosotros mismos y ante otros.

“No es verdadero que la verdad no constriñe sino por lo verdadero. Bajo todos los razonamientos rigurosos, bajo todos los reconocimientos de evidencia hay siempre y hace falta suponer una afirmación que no es del orden lógico de la constatación o la deducción, que no es exactamente del orden de lo verdadero y lo falso, que es más bien una suerte de compromiso, de profesión que consiste en decir: si es verdadero *entonces* me inclino, me ligo a ello. [...] El *tú debes* interno a la verdad, inmanente a la manifestación de la verdad, es un problema que la ciencia en sí misma no puede justificar. Ese *tú debes* es un problema, un problema histórico cultural que es, creo, fundamental”¹⁰.

Revelarlo como problema histórico-cultural, no es una cuestión menor o accesorio. No sólo da pautas para poder disipar la aparente arbitrariedad de lo necesaria que se nos ha vuelto la verdad, y por lo tanto interrogarnos por ella, sino pistas para poder trabajar sobre su increíble supervivencia y proliferación, sobre “los fantásticos esfuerzos que son hechos por ese juego, en ese juego; los logros individuales, los sistemas normativos que hemos establecido para reglarlos: dogmas, ciencias, opinión, las instituciones encargadas de velar por ellos (producirlos,

⁸ Michel Foucault, “Verdad y poder” en: *Obras esenciales*, op.cit., p. 389.

⁹ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, París, 2012, Seuil/Gallimard, p. 95.

¹⁰ *Ibid.*

reproducirlos, imponerlos)”¹¹. Como señala P. Chevallier, resulta casi inevitable preguntarse “¿por qué tendemos a la verdad incluso cuando esa relación nos cuesta? ¿Por qué aceptamos, por la verdad, entrar libremente en esos juegos complejos y peligrosos?”¹².

Es en unas conferencias que Foucault da en Dartmouth en 1980, donde aparece la razón por la cual nos sería inalienable: es parte constitutiva, factor central en la configuración de aquello que llamamos nuestra subjetividad: “Quizás el problema del sí mismo no sea descubrir qué es en su positividad, quizás nuestro problema ahora sea descubrir que el sí mismo no es nada más que la correlación histórica de la tecnología construida en nuestra historia”¹³.

¿Qué es el sí mismo? Un efecto de los esquemas y procedimientos de subjetivación que la cultura propone e impone. El sí mismo, a su vez, como la nota particular que asume la forma de relación con la propia experiencia, los demás y el mundo. Las objetivaciones que Foucault denunciaba desde el principio, las configuraciones de la subjetividad-sujetada, terminan siendo así el testimonio de que esas tecnologías no sólo son reales sino tan operantes como para fabricar subjetividades necesarias; y seguirán funcionando y sosteniéndose mientras esas subjetividades no dejen de reproducirse – lo que no pueden cesar de hacer, ya que en tanto resultado de esos mecanismos, no devolverán algo diferente. El *tú debes* de la verdad abre a la consideración de que en esa relación con la subjetividad hay formas debidas, hay prescripciones, que serían los modos no sólo posibles o impuestos, sino adecuados y valiosos. El dominio de realidad al que refieren esas valoraciones nunca es singular o personal, es la esfera social, de la cultura común y la inserción de nuestra libertad en el mundo está ya siempre dada bajo la obediencia al régimen de verdad, la voluntad primera que creemos indeterminada, es ya voluntad de verdad cultural e históricamente configurada. Por eso se vuelve una “política de nosotros mismos”¹⁴ cambiar esas tecnologías; formulación de posibilidad que muestra entonces que la lógica de estos regímenes es, tomando prestada la idea de V. Morfino, la de una “necesidad aleatoria”¹⁵, es decir: por un lado, los estados de cosas que genera son necesarios ya que no podrían ser de otra manera como efectos de ese funcionamiento, pero por otro, son aleatorios en la medida en que su realidad no es producto de una teleología, se han instituido históricamente por procesos sociales, políticos, culturales complejos pero pueden modificarse por la misma dinámica que los hizo posibles en un determinado momento.

Esa política, ya lo mencionamos, no puede estar en dar un paso al afuera. La idea de régimen tal como la plantea Foucault, supone que no existe una instancia de contrastación externa u objetiva; fuera de un régimen sólo podemos remitir a otro más amplio que lo comprende y así sucesivamente. Tampoco está en un repliegue individual, como si la absolutización de la

¹¹ Michel Foucault, *Subjetivité et vérité*, Paris, 2014, Seuil/Gallimard, p. 239.

¹² Philippe Chevallier, “Vers l’éthique. La notion de régime de vérité dans le cours du gouvernement des vivants” en: D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (dir), *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Paris, 2013, Librairie Philosophique J. Vrin, p.65.

¹³ Michel Foucault, “About the beginning of the hermeneutics of the self. Two lectures at Dartmouth. Christianity and confession” en: *Political Theory*, Vol. 21, No. 2., 1993, p. 222.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ver: Vittorio Morfino, *Relación y contingencia*, Córdoba, 2010, Encuentro grupo editor.

interioridad fuera posible. La propuesta es analizar la forma en que ese juego de verdad se inserta en lo real y produce algo y lo modifica, estudiar la trama de relaciones que sostiene a ese juego y los puntos posibles de intervención.

“Lo que importa, es la conexión que hay entre los juegos de veridicción, los regímenes de veridicción, y lo real en el interior del cual se insertan o al cual se refieren [...] puede decirse análisis político de la verdad, en la medida en que se trata de mostrar cuáles son los efectos recíprocos de la conexión que existe entre las prácticas humanas y los regímenes de veridicción que le están conectados. [...] Es en esa relación subjetividad-verdad que se marca el efecto. Es el mismo problema a propósito de la sexualidad, la locura, la enfermedad, el crimen”¹⁶.

En torno a las codificaciones de la conducta que han reglado históricamente no sólo los momentos más salientes de las biografías sino las distribuciones sociales, los puestos y funciones a los que se puede acceder si se tiene cierta forma de vida, Foucault se pregunta en este curso de 1980 algo tan simple como desapercibido: ¿Por qué las prácticas han estado acompañadas siempre de discursos verdaderos? ¿Por qué el vínculo con nuestra propia forma de pensarnos, las relaciones que tenemos con los demás, la forma en que nos comportamos en y con respecto al mundo ha estado siempre formulada en discursos que aparecen como incondicionales de la acción?

El discurso que dice algo, que parece simplemente decir algo que es, está haciendo algo más, se constituye en un evento, se inscribe como un acontecimiento en la realidad, que no es secundario respecto a las cosas de las que habla, pero tampoco lo mismo que ellas. Pasa algo cuando se pronuncia un discurso verdadero, pasa algo con el sujeto que lo pronuncia, con el estatus que se le da al discurso mismo, con la realidad de la que pretende estar hablando. Y eso que pasa no es sólo que ha convertido ese real del que habla en objeto para un sujeto, es que ha hecho algo con ese sujeto; ha hecho que esa subjetividad objetive una parte de su experiencia en ese discurso, y en el mismo movimiento ha definido una regla para la forma en que puede tener y darse a sí misma esas experiencias. La verdad pasa a ser una condición de la experiencia, no sólo su posibilidad de formularse sino de volverse real, de insertarse en el mundo. Lo cual vuelve a mostrar la ambivalencia que pueden tener los regímenes: por un lado el costo que tiene para la subjetividad aceptar un discurso que pretende decir la verdad acerca de sí misma, el verse cooptada por el mismo mecanismo que le permitió ordenar el mundo; pero por otro, la potestad de crear otra versión de lo real en la virtualidad del discurso, versión que tiene sus condiciones de efectivización en modificaciones posibles de las relaciones, realidad que se hace existir por la dimensión que abre al poder formularse. La ambigüedad y la contienda al determinismo aparece cuando se ensaya dar vuelta las mismas cuestiones en torno a la que ha estado girando el problema del sujeto y la verdad:

“Para Heidegger fue a través de una creciente obsesión con la *techne*, como único modo de llegar a una comprensión de los objetos, que occidente perdió contacto con el ser. Demos vuelta la pregunta y preguntemos qué técnicas y prácticas forman el concepto occidental del sujeto, dado

¹⁶ Michel Foucault, *Subjetivité et vérité*, op. cit., p. 41.

en su característica división de verdad y error, libertad y coerción. Creo que es aquí donde podremos encontrar la posibilidad real de construir una historia de lo que hemos hecho y al mismo tiempo, un diagnóstico de lo que somos. Análisis teórico que tendría la mismo tiempo una dimensión política – es decir, un análisis que se relaciona con lo que estamos dispuestos a aceptar en nuestro mundo, a aceptar, a rechazar, a cambiar, tanto en nosotros mismos como en nuestras circunstancias”¹⁷.

“Y más que preguntarse cómo la psiquis individual ha podido interiorizar los códigos previos que se le han impuesto desde arriba, ¿no haría falta preguntarse mejor qué experiencia fue definida, propuesta, prescripta a los individuos, que los ha llevado a hacer una cierta experiencia de sí mismos a partir de la cual precisamente la codificación de su conducta, de sus actos, de sus pensamientos se volvió posible, legítima, y a sus ojos casi evidente?”¹⁸.

En esta reversión de los cuestionamientos, el supuesto fundamental es empezar a entender la experiencia como algo más complejo que una interioridad que se realiza o se le impide realizarse en una exterioridad, o como conjunto de mecanismos simples y diferenciados de acción-reacción, y con ello, que el recurso más adecuado para pensarla quizás no sea ya una teoría del sujeto sino ensayos diversos, como en este caso de Foucault, siguiendo a Gros, “un materialismo ético de la veridicción en lugar de un idealismo epistemológico de la verdad”¹⁹. Ya como contracara al orden del discurso, aparecía para Foucault el desafío y la invitación de los sofistas. La materialidad sofística del discurso establece otra forma de compromiso que el principio lógico de no-contradicción: el de no abandonar el campo de batalla que se abre cuando algo ha sido dicho, el de buscar vencer. Esto ha sido dicho, hay que sostener hasta la última palabra, no se puede retroceder. Del materialismo ético de la veridicción podría decirse algo similar: el compromiso es insertar en lo real una valoración que debemos encarnar, soportar, asimilar, mostrando así esa dimensión virtual de la posibilidad, y en tanto el discurso que dice la verdad se quiere siempre público, alguien, cualquiera que quiera entrar en el juego, puede por su experiencia efectivizarla. Alzar la palabra es entonces iniciar una disputa y quizás sean otros, tal vez por venir, quienes asesten la victoria. Se entiende así por qué estos juegos de veridicción constituyen entonces la realidad histórica en relación con la cual se configuran las subjetividades.

Un primer gran paso fue sacar la verdad del dominio puro del conocimiento y plantearla como una cuestión ética y política, un segundo gran paso, mostrar cuán decisivas e ineludibles son las relaciones con los demás y el mundo para la constitución de la subjetividad, y un tercer paso, que quizás no se ha llegado a formular del todo en Foucault, es pensar la construcción del *ethos* común, de ese espacio de lo público donde el para uno es para todos y donde las instituciones no pueden quedar fijadas en centros estáticos que imponen y propagan dominación. Si las reversiones son posibles porque lo único constante son las relaciones, que pueden ordenarse ya a un sentido u a otro y cambiar sus efectos, entonces no se trata de adecuar lo que consideramos

¹⁷ Michel Foucault, “About the beginning...”, op. cit., p. 28.

¹⁸ Michel Foucault, *Subjetividad et vérité*, op. cit., p. 101.

¹⁹ Frédéric Gros, op. cit., p. 237.

valioso a códigos y prescripciones que fueron vivificados por otra realidad social, sino en función de lo que sería valioso y deseable hoy para nuestra vida social, tratar de crear nuevos criterios y empujar nuestras subjetividades ensayando experiencias para alcanzarlos.

Cuando se sale de la gran dominación de las instituciones y se va a las relaciones que las vivifican, por las cuales se perpetúan o modifican, el juego político de la constitución ética, o bien, una constitución ética que se desarrolla en el contexto de juegos políticos, aparece como una cuestión central. Y entre el *pathos* destituyente de los gobernados y el poder instituyente de un *ethos* que no puede dejar de ser intersubjetivo y colectivo, se juegan las tensiones de esa gubernamentalidad que es la forma relacional de pensar la trama de lo social y lo cultural. Si una biopoética no viene a deshacer la realidad que exponía la biopolítica²⁰, sino que se compagina como dimensión microfísica de la fuerza ética de lo verdadero, es porque al lado y por debajo de lo que pueden las instituciones, es preciso calibrar lo que pueden las subjetividades y cómo se afectan mutuamente. Esto es, sus relaciones.

²⁰ Ver: Michel Foucault, *Subjetivité et vérité*, op. cit., p. 37. “Biopoética se justificaría porque se trata de una suerte de fabricación personal de la propia vida (notar que en esas artes se plantea la cuestión de saber si tal acto es bello o no). Podríamos así seguir el problema de la conducta sexual: la biopoética donde se trata de la conducta estético-moral de la existencia individual; la biopolítica donde se trata de la normalización de las conductas sexuales en función de aquello que es considerado políticamente como exigencia de una población”.