



Artículo

**La política de los modos de subjetivación.
Consideraciones a partir del (des)encuentro entre
Foucault y Rancière¹**

Andrés Maximiliano Tello

Universidad de Playa Ancha, Chile

Recibido: 2/09/2017

Aceptado: 10/10/2017

¹ El presente texto se enmarca en el proyecto FONDECYT N° 3170764: "Tecnologías de archivo en la obra de Michel Foucault y Jacques Derrida"

Resumen

El presente texto busca ahondar en el pensamiento político de Michel Foucault y Jacques Rancière, bajo la premisa de que el concepto de *subjetivación* desarrollado por ambos autores nos permite encontrar puntos de convergencia en sus respectivos planteamientos filosóficos y en un particular modo de comprender la *política*, opuesto al orden policial y las tecnologías de poder. De es manera, se busca rebatir al mismo tiempo la observación realizada por el propio Jacques Rancière a propósito de la ausencia de una reflexión política en la filosofía de Michel Foucault.

Palabras clave: subjetivación, política, policía, poder, verdad, igualdad.

Abstract

The aim of this text is to investigate the political thought of Michel Foucault and Jacques Rancière, under the premise that the concept of *subjectivation* developed by both authors allows us to find points of convergence in their philosophical approaches and in a particular way of understanding politics, opposed to the police order and technologies of power. In this way, this text aims at countering at the same time the observation made by Jacques Rancière himself regarding the absence of a political reflection in the philosophy of Michel Foucault.

Keywords: subjectivation, politics, police, power, truth, equality.

I. Introducción

Hacia el año 2004, el filósofo francés Jacques Rancière publica un breve texto titulado *La difícil herencia de Michel Foucault*, a propósito de la conmemoración de los veinte años de la muerte del autor de *Las palabras y las cosas*. Rancière subraya aquí el problemático legado que deja la obra del destacado profesor del *Collège de France*, considerando, por un lado, el carácter dispar de sus auto-proclamados herederos y, por otro lado, el talante de su propio pensamiento. Rancière escribe entonces una polémica sentencia: “No hay pensamiento de Foucault que funde una política o una ética nueva. Hay libros que causan efectos en la misma medida en que no nos dicen lo que debemos hacer. Los embalsamadores sufrirán” (Rancière, 2016: 31). En otras palabras, quienes pretendan hacer de la figura del filósofo un monumento, o de sus textos un compendio de dogmas a seguir, no harán más que complacerse en un espacio que conjuga saber y poder, es decir, en la transmisión unilateral del conocimiento. Rancière desliza de esta manera una crítica a los dispositivos explicación, académicos y doctrinarios, que establecen la base de todo sometimiento, porque niegan la igualdad de inteligencias, tal cual lo planteara él mismo en *El maestro ignorante*: “la explicación no es solamente el arma atontadora de los pedagogos sino el vínculo mismo del orden social. Quien dice orden dice distribución de rangos. La puesta en rangos supone explicación, ficción distribuidora y justificadora de una desigualdad que no tiene otra razón que su ser” (Rancière, 2007: 148). Por lo tanto, al erigir la figura de Foucault como la de un nuevo maestro del pensamiento, cuyos libros nos dicen lo que debemos hacer, en realidad se niega tanto el posible efecto emancipador de su pensamiento como la inteligencia de sus lectores².

Ahora bien, por otra parte, en la sentencia de Rancière subyace una segunda arista: la cuestión de la política en Foucault. Asunto ambivalente en la mentada frase. Por un lado, podría decirse que es justamente el efecto no prescriptivo de los textos foucaultianos lo que hay que valorar en el legado de su filosofía, sobre todo en lo que atañe a su dimensión política. Así, los intentos por definir una política o una ética a partir del pensamiento de Foucault, en vez de permitir la repercusión abierta de sus ideas,

² Rancière va más allá y reprocha al propio Foucault, tal vez con un tono demasiado severo, ocupar un rango de este tipo, al señalar que todas las últimas entrevistas que concede “son bien engañosas en tanto introducen un lugar de *maestro* que su mismo trabajo había arruinado”.

restarían el potencial del mismo, al presumir de antemano una recepción correcta por parte de sus lectores. De hecho, el propio Foucault podría haber suscrito este punto en tanto él no dejaría de expresar su incomodidad con cualquier posicionamiento dogmático y su inclinación a las intervenciones desestabilizadoras (Foucault, 1984; Veyne, 2009). No obstante, por otro lado, cabe pensar que la observación de Rancière podría ser mucho más categórica en este punto: en la filosofía de Foucault no hay ninguna alternativa política.

Reforzando esta última idea, en una entrevista más reciente con Éric Alliez, centrada en la noción de *biopolítica*, Rancière afirma de un modo contundente que, en Foucault, el “pensamiento de la política se construye en torno a la cuestión del poder, porque nunca se ha interesado teóricamente por la cuestión de la subjetivación política” (Rancière, 2011: 124). Ahora bien, ¿se trata aquí de no embalsamar el legado de Foucault o acaso esta impresión eclipsa -fortuita o deliberadamente- el carácter político del pensamiento foucaultiano? ¿Cómo entender los últimos trabajos de Foucault sino es a partir de una preocupación por la *subjetivación*? Y si así es ¿No hay acaso entre Foucault y Rancière un vínculo que nos permita pensar la política ya no en los términos de las formas de sujeción sino más bien desde su potencial emancipador? En lo que sigue, intentaremos ahondar en estas cuestiones, analizando los encuentros y desencuentros entre estas dos figuras claves de la filosofía europea, bajo el supuesto de que es justamente en torno al concepto de subjetivación donde Rancière y Foucault pueden aportarnos nuevos rudimentos para pensar la política hoy.

II. Las revueltas de los setenta

Los primeros encuentros entre Michel Foucault y Jacques Rancière ocurrieron tras Mayo del 68', cuando el primero se consolidaba como uno de los filósofos más renombrados de Occidente y el segundo daba sus primeros pasos en el campo intelectual y político francés (Eribon, 1992: 282-283; Rancière, 2014: 58). A comienzos de la década de los setenta, Rancière asiste con cierta regularidad a los cursos que Foucault imparte en *Collège de France*, luego de haber participado poco tiempo antes en el seminario de Louis Althusser en la *École Normale*, a partir del cual se publicaría en 1965 una de las

piezas claves de la teoría marxista del siglo XX: *Para leer El Capital*.³ De ese modo, el desplazamiento que el joven filósofo hace, desde un seminario hacia el otro, parece ser también el síntoma de un giro en su propio pensamiento político. Luego de las grandes movilizaciones y luchas sociales impulsadas desde el frente obrero y estudiantil a fines de la década del sesenta, Rancière toma una clara distancia de las doctrinas de su antiguo maestro. Manifestando sus diferencias, publica en 1974 un libro titulado *La lección de Althusser*, donde elabora una crítica radical al “marxismo científico”, describiendo su soterrada “impotencia” política y rechazando su protagonismo en la “reproducción del poder de los especialistas” (Rancière, 2013: 130). La distinción entre ciencia e ideología que establece la escuela de Althusser, no hace sino posicionar a la “intelectualidad” de izquierda en un lugar sustraído de las relaciones de poder que atraviesan su discurso, presumiendo el supuesto privilegio de una conciencia crítica de la cual carecerían las masas, al ignorar sus propias prácticas y su reproducción de la ideología dominante. Contrariando esto último, Rancière (2013) subraya que toda política emancipadora ha de pasar necesariamente por el reconocimiento de la capacidad de los dominados para hacerse cargo de su destino.

Es precisamente en torno a esta convicción teórica, y al mismo tiempo política, donde surge un primer punto de encuentro entre Rancière y Foucault. En 1971, el reputado profesor del *Collège de France* funda el “Grupo de Información sobre las Prisiones” (GIP), un movimiento de activistas y académicos cuyo propósito es dar a conocer las brutales condiciones de las instituciones penitenciarias, rescatando especialmente las visiones y experiencias de sus reclusos, de aquellos que han estado o están en prisión en ese momento. En 1971, consultado a propósito de los objetivos del GIP, Foucault señala que el grupo busca “dar literalmente la palabra a los detenidos. Nuestra intención no es hacer una tarea de sociólogos o reformistas. No se trata de proponer una prisión ideal” (Foucault, 2012: 179). De esa forma, el objetivo del GIP no apunta en ningún caso a “hablar por” lo presos, sino que busca más bien abrir un espacio para sus propias voces, promoviendo así la expansión de sus resistencias. Acciones

³ De hecho, en la primera edición del célebre libro colectivo aparece también una contribución de Rancière. Sin embargo, la reedición de 1968 conserva solo las contribuciones del Althusser y de Étienne Balibar. Lo mismo ocurrirá con las traducciones que se hacen del texto y las sucesivas ediciones del libro.

como estas son las que acercan a Rancière al pensamiento de Foucault, pues “con él, la filosofía salía por completo de los libros de filosofía, de la institución filosófica”, para “ocuparse del pensamiento allí donde de verdad está operando” (Rancière, 2014: 58). Sin embargo, cuando Foucault publica en 1975 *Vigilar y castigar*, su ya célebre genealogía del nacimiento de la prisión, remece las concepciones doctrinarias sobre los discursos científicos (incluyendo los dogmatismos marxistas), al demostrar que la producción de *verdad* opera inevitablemente junto a refinados dispositivos de poder. La recepción algo desafortunada de esta obra, leída por algunos como el suministro de una teoría asfixiante de la dominación (Leonard, Foucault & Agulhon, 1982), demandaba en cierto modo una serie de aclaraciones.

Esto último es lo que impulsa entonces a Rancière, como miembro de un colectivo agrupado alrededor de la revista *Las revueltas lógicas*, a realizar una entrevista clave con el autor de *Vigilar y Castigar*, que se publicará más tarde, en 1977, bajo el título *Poder y estrategias*, donde se abordaban las posibilidades de traducir la genealogía de las relaciones de poder en una resistencia, o mejor aún, en una estrategia política (Foucault, 1980). El propio Rancière admite que luego de esta entrevista, ellos terminarían por distanciarse (Rancière, 2014: 60-61). Con todo, habría que ahondar en los planteamientos de ambos autores para ver hasta qué punto este desencuentro es o no definitivo en el ámbito de sus reflexiones políticas.

III. De la policía en sentido restringido a la policía en sentido general.

De acuerdo con una tesis central en la obra de Rancière, la *política* es aquello que surge en el terreno de encuentro entre la *policía* y la *lógica igualitaria*. Por supuesto, lo que busca señalar con estos conceptos no es lo que usualmente se entiende por ellos. Tal cual se postula en una de sus obras claves, *El desacuerdo. Política y filosofía*, la noción de “política” no ha de identificarse con aquel conjunto de procedimientos de administración de las colectividades, que distribuye lugares y funciones, constituyendo un correspondiente sistema de legitimaciones. Muy por el contrario, a este ordenamiento de lo sensible, que distribuye los cuerpos y sus funciones en una comunidad, *repartiéndolos* así en el espacio común, Rancière propone definirlo más bien como *policía* (Rancière, 2006; 2012). La influencia de los trabajos foucaultianos en el pensamiento de Rancière resulta aquí bastante explícita, pues en *El desacuerdo* se reconoce que esta noción de

policía, ha sido sugerida previamente por la obra de Foucault, particularmente por sus indagaciones en torno al desarrollo de la racionalidad gubernamental durante los siglos XVI y XVII, donde se demuestra que “el orden policial se extiende mucho más allá de sus instituciones y técnicas especializadas” (Rancière, 2012: 48).

Efectivamente, en las últimas clases de su curso “Seguridad, territorio y población”, impartido en el *Collège de France* entre 1977 y 1978, Foucault subraya que el surgimiento de la policía, durante los siglos XVI y XVII, corresponde a una tecnología de gobierno que opera de manera ampliada sobre el cuerpo social. En rigor, la policía designa aquí “el conjunto de las intervenciones y los medios que garantizan que vivir, más que vivir, coexistir, serán efectivamente útiles a la constitución, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado” (Foucault, 2006: 366). Entre las preocupaciones de la policía encontramos así el desarrollo cuantitativo de la población, el abastecimiento de sus necesidades inmediatas, el resguardo de la salud cotidiana y el control de epidemias, hacer trabajar a los individuos y asegurar la circulación de las mercancías producidas por los cuerpos disciplinados. Por esa línea, en las conferencias que imparte en Estados Unidos el año 1979, Foucault insiste en el hecho de que, en la modernidad temprana, aquello que se llamaba policía remite a algo muy distinto a lo que entendemos convencionalmente hoy. Una serie de tratadistas alemanes e italianos plantean entonces que la policía no es “una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado” (Foucault, 1990: 127). Así, la genealogía de la gubernamentalidad realizada por Foucault, nos recuerda que la policía nombra principalmente una tecnología de gobierno cuyo fin es articular la vida de los individuos con la fuerza del Estado.

Influenciado entonces por esta noción destacada por Foucault, el concepto de policía que elabora Rancière debe entenderse de un modo general, es decir, en lugar de reducirse a un aparato represivo específico del Estado, pretende abarcar el conjunto de dispositivos sociales que actúan como animadores y agentes del orden público. Puesto en otros términos, el orden policial es aquel que establece y resguarda los modos de ser, del hacer y del decir, de acuerdo a las posiciones y ocupaciones que han sido fijadas para cada cual, es decir, en base a las *particiones* establecidas. Rancière sostiene que la policía no es, por lo tanto, una función social sino la constitución simbólica de lo social:

cierto reparto de lo sensible, es decir, “la ley generalmente implícita que define las formas del tener-parte” de los miembros de una comunidad, “definiendo primero los modos perceptivos en los cuales se inscriben”. Orden del reparto de lo sensible que “es el recorte del mundo y de mundo”, en tanto dicho “reparto debe entenderse en el doble sentido de la palabra: lo que separa y excluye, por un lado, lo que hace participar, por otro” (Rancière, 2006: 70). El dictamen y la defensa del orden de este reparto de lo sensible, de la repartición en partes exclusivas de un espacio común, es lo que se Rancière llama policía.

Frente a este amplio concepto de policía, y de modo antagónico, Rancière denomina *política* a la actividad “que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte”. Y agrega inmediatamente que esta “ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes” (Rancière, 2012:45). Por lo tanto, la política implica un desplazamiento de los lugares fijados para los cuerpos, pues su actividad trastorna la distribución de los puestos y funciones asignadas a los miembros de una comunidad, así como los propiedades que legitiman dicho orden. Queda pues de manifiesto que, en este sentido, la política se juega siempre en el reparto de lo sensible (Rancière, 2009). Al surgir en un encuentro con el gobierno de aquella distribución jerárquica de los lugares y las funciones de los cuerpos, la política necesariamente irrumpe en el reparto de lo visible y lo decible, aunque desplazando sus particiones.

Para ponerlo en términos de Žižek, la noción de política en el pensamiento de Rancière “implica siempre una especie de cortocircuito entre lo Universal y lo Particular: la paradoja de un singular que aparece como relevo para lo Universal, desestabilizando el “orden” natural del funcionamiento de las relaciones dentro del cuerpo social” (Žižek, 2016: 253). La política asoma entonces en el *desacuerdo* respecto al orden aparentemente consensuado de la repartición de lo sensible, esto es, en la torsión del cuerpo social orgánicamente dispuesto una vez que irrumpe la parte de quienes han sido dañados en el reparto mismo, es decir, la emergencia de la parte de aquellos que no tienen parte. Por lo tanto, la política no es, como ha querido plantearse generalmente desde las tribunas institucionales, un asunto de consensos sino de disensos.

Esto quiere decir que la política aparece allí cuando quienes no tenían voz se hacen escuchar, cuando quienes estaban invisibilizados en fábricas o en las periferias se hacen visibles, cuando el espacio doméstico se transforma a partir de la lucha sobre la igualdad de las mujeres. Dinámica de la política que atraviesa nuestra historia, desde la irrupción del *demos* de los antiguos griegos hasta la más recientes movilizaciones a nivel global. Tal es la lógica de la política en una comunidad que compartimos pero que es, al mismo tiempo, una comunidad dividida, un espacio común de la partición. En todos los casos mencionados, la reclamación del conteo de las partes de quienes no tienen parte en el orden policial, hace ver aquello que no tenía razón para ser visto en las divisiones de los cuerpos en el espacio, convirtiendo así en un discurso lo que era escuchado antes apenas como ruido. En ese sentido, la actividad política no solo interrumpe el *reparto de lo sensible* sino que además reconfigura la distribución de las posiciones y las ocupaciones, a partir del cuestionamiento de las jerarquías establecidas.

Lejos de generalizar lo político a toda práctica social, el enfoque de Rancière concibe un espacio específico para su aparición, a saber: aquel en el que la actividad política se opone a la policía. Ahora bien, esto no sucede necesariamente en cualquier tipo de reclamo, manifestación o enfrentamiento. No debería pues confundirse a la política con los actos que abastecen o reafirman el orden policial, ni plantearse como una práctica diseminada en todos lados. Más bien, la actividad política se presenta como tal, de una manera antagónica, “cuando las personas que aparecen siendo desiguales son declaradas como iguales y el trabajo regulatorio del orden policial es mostrado en su arbitrariedad” (Davis, 2010: 79). Semejante presuposición igualitaria es el corazón de la política, el motor de su movimiento permanente, y como tal, es menos un objetivo a alcanzar que un supuesto a replantear sin cesar en la propia actividad política.

La comunidad de los iguales es, según Rancière, el presupuesto sobre el que la política transforma constantemente una sociedad desigual en sus particiones. La noción de política converge entonces con la idea de emancipación de las inteligencias postulada en *El maestro ignorante*, puesto que ambas presuponen de la igualdad para concretarse (Rancière, 2007). Sin embargo, no se trata acá de una igualdad concebida como un estadio por venir, ni de un supuesto asentado en un valor moral o en una propiedad biológica pues, tal cual afirma Rancière, esta presuposición apunta más bien a la consecuencia práctica de su postulado: “nuestro problema no consiste en probar que

todas las inteligencias son iguales. Nuestro problema consiste en ver lo que se puede hacer bajo esta suposición. Y para eso nos basta que esta opinión sea posible, es decir, que ninguna verdad opuesta se demuestre” (Rancière, 2007: 64). Por lo tanto, según la filosofía rancieriana, es en la *enunciación performática de la igualdad* donde se hace posible una política de la emancipación. De ahí que, para Rancière, lo político sea el terreno del encuentro entre los dos procesos heterogéneos del orden policial y la actualización del presupuesto de la igualdad, es decir, de la política.

IV. La política de los modos de subjetivación.

Cuando Rancière traza la diferencia entre política y policía, entendiendo a esta última en términos muy similares a los de una tecnología de gobierno, todo parece indicar que la apreciación inicial de Rancière sobre la ausencia de un pensamiento político de Foucault, más allá de sus reflexiones sobre el poder, tiene asidero. No obstante, la lectura de Foucault como un filósofo preocupado exclusivamente por las tecnologías o las relaciones de poder oblitera el eje manifiesto en las últimas investigaciones de Foucault, desarrolladas entre 1978 y 1984, que es justamente donde emerge con mayor claridad lo que podríamos considerar como su reflexión política. Esta última se centra particularmente en la noción de *subjetivación* (Deleuze, 2015). De hecho, las directrices del pensamiento foucaultiano apuntan finalmente al proyecto inacabado de una historia crítica de los “juegos de verdad”, es decir, de los procesos discontinuos de objetivación de los discursos (médicos, económicos, jurídicos, etc.), las prácticas de sujeción y la emergencia heterogénea de formas de subjetivación (Foucault, 1999). Foucault pretendía explorar así los espacios en que una verdad se aplica, el dominio de objetos que esta hace aparecer en un momento histórico específico, esto es, las reciprocidades entre las formas del saber y las relaciones de poder, que pueden escindirse a partir de distintos modos de *subjetivación*, es decir, por “las múltiples maneras en las que el sí mismo puede ser construido sobre las bases de lo que uno toma por verdad” (Michlman & Rosenberg, 2007: 55). En ese sentido, tal cual lo señalara Deleuze, la subjetivación es una operación mediante la cual “la fuerza se repliega sobre sí misma” (2015: 100).

De esa manera, el análisis de los modos de subjetivación en el proyecto foucaultiano no busca de ningún modo aislar una esencia de la subjetividad –que de antemano asume como inexistente–, sino más bien destacar los procesos generados a

partir del despliegue de distintas *prácticas de sí* que conjugan tanto una dimensión ética como política. Estas prácticas pueden ser entendidas como técnicas que de un modo u otro son capaces de modificar las condiciones en que uno mismo se sitúa bajo las tecnologías de poder, así al menos lo sugiere Foucault en los seminarios que imparte en la Universidad de Vermont el año 1982, donde señala que estas “tecnologías del yo” se distinguen de las anteriores ya que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos” (Foucault, 1992: 49). La importancia de estas *tecnologías del yo* asoma justamente en los estudios de Foucault sobre la conformación de los modos de subjetivación en la cultura greco-romana, donde estas constituían un cierto «arte de vivir» [*tékhne tou bioû*], esto es, una estética de la existencia. En otras palabras, las investigaciones foucaultianas subrayan que los modos de subjetivación no pueden prosperar únicamente mediante enseñanzas teóricas, sino que requieren práctica y entrenamiento. Esto significa que no es posible cuidar de sí o entrar al juego parresíastico sin ejercitarse en ello, “sin una ascesis que hay que considerar un entrenamiento de sí por sí mismo” (Foucault, 1999: 291). Tal entrenamiento se basa en el ejercicio de ciertas técnicas cuyo objetivo es la *apropiación* de fracciones de discursos que un sujeto considera como verdaderos. De algún modo, esto significa que cada individuo desarrolla técnicas para proveerse de la mejor forma de fragmentos de discursos o retazos de inscripciones mediante los cuales compone sus propios puntos de vista.

Ahora bien, siguiendo las indagaciones foucaultianas, nos encontramos con que las técnicas de sí se encuentran ligadas paradójicamente con la *parresía*, con el “decir veraz” que resulta fundamental para alentar el cuidado de uno mismo, aunque siempre asumiendo un riesgo inevitable; quien cree decir la verdad expone su propia vida en tanto se entrega a la reacción indeterminada de sus interlocutores. La *parresía* no ordena doctrinariamente las conductas sino que, al ser una manifestación pública y valerosa de una convicción propia, interpela directamente al gobierno de sí y de los otros, exhibiendo por ello siempre una doble cara: ética y política. De ahí que, según Foucault, la *parresía* desempeña una función vital “en el campo de la política, cualquiera sea la *politeia* de que se trate”, en tanto consiste “en dirigirse al alma de quienes deben gobernar, a fin de que se gobiernen como corresponde y, de resultas, también la ciudad sea gobernada como es

debido” (Foucault, 2009: 309). Esto significa que el juego parresiástico no pretende tan solo alterar opiniones, sino que apunta a cambiar el propio estilo de vida, la propia relación con los otros y con uno mismo, pues la noción de *parresía* que interesa a Foucault, remite tanto al coraje de un decir veraz frente a otros, como a la valentía de afrontar una verdad sobre uno mismo. Consecuentemente, para que un decir sea veraz, debe comportar tanto el cuidado de sí como exhortar al cuidado de los otros, esto es, un trabajo ético sobre sí mismo y una intervención política junto a los otros.

A la luz de lo anterior, Foucault parece señalar que la mayoría de los modos de subjetivación tiene un carácter político, pues el “objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio” (Foucault, 2003: 65). En otras palabras, la preocupación por uno mismo que guía el desarrollo de diferentes tecnologías del yo en la antigüedad conlleva un trasfondo ético ligado a una dimensión política, pues para gobernar a los otros es necesario, primero, aprender a cuidar de uno mismo. Este es el vínculo fundamental entre las clásicas técnicas del “cuidado de sí” y la práctica de la “*parresía*”, la conjugación entre una actitud tanto ética como política, es decir, el gobierno de uno mismo y de los otros como modo de producción de lo común (Foucault, 2009). El “gobierno de sí” es un requisito imprescindible para conducirse moderadamente hacia los demás y, por lo tanto, incumbe no solo a una cuestión individual sino también a la relación con los otros. Lo anterior supone “proceder más allá de las formas de individuación “gobernadas” por una producción divisoria de la verdad. Significa volver a encontrar en el corazón de sí mismo el lugar de la verdad. Y articularle (...) los modos de una producción de lo común” (Chignola, 2010:239).

Ahora bien, en cierto sentido, la historia de los modos de subjetivación trazada por Foucault, sugiere que esas prácticas de sí son menguadas con el advenimiento del cristianismo y el poder pastoral, hasta que hacia el siglo XVII terminan siendo precarizadas con la instalación progresiva del poder disciplinario, los saberes médicos, pedagógicos, científicos y las rentabilidades económicas según las cuales empiezan a ser utilizados los cuerpos. Sin embargo, Foucault no deja de rastrear otros modos de subjetivación que contrastan con el proceso de gubernamentalización desplegado a partir de los siglos XV y XVI, es decir, como huellas antagónicas a la extensión de las «artes de gobernar» a los hombres (Foucault, 2006). Frente a este último, asoman los vestigios de prácticas singulares de “un arte de no ser *de tal modo* gobernado”, que Foucault llama

también *crítica* (2006b: 8). En otras palabras, si las máquinas gubernamentales modernas procuran sujetar a los individuos con dispositivos de poder que suscitan formas de saber específicas, en cambio, las prácticas críticas intentan una «desujeción» [*désassujettissement*] de los regímenes de verdad y sus dispositivos de poder. Tales prácticas se manifiestan en quienes objetan ser gobernados de una forma y no de otra, en nombre de ciertos principios o a tal precio. Al igual que en el vínculo entre las prácticas del cuidado de sí y la *parresía*, acá se conjugan una actitud tanto ética como política. Las *prácticas de sí del mundo antiguo* encuentran un correlato moderno en *prácticas críticas*. Entre estas últimas Foucault menciona los movimientos de resistencia a la autoridad eclesiástica y las objeciones al poder soberano.

Sin embargo, como bien los advierte Judith Butler, una *práctica de sí* solo puede ser considerada una *práctica crítica* en tanto su ligadura con las categorías morales, jurídicas, doctrinarias o científicas, no consista “en acatarlas sino en constituir una relación con ellas que interroge el propio campo de categorización, refiriéndose, al menos implícitamente, a los límites del horizonte epistemológicos dentro del cual estas prácticas se forman” (Butler, 2008: 150). Los *modos de subjetivación* de las prácticas críticas exponen así los límites categoriales que vinculan a los sujetos con determinadas formas de saber y dispositivos de poder, llevando a cabo un movimiento radical de *desujeción* contra los regímenes de verdad. Desde luego, esto conlleva un doble efecto: expone la contingencia y la mutabilidad del campo de inteligibilidad en el que nos movemos, ese entramado de discursos y relaciones de poder y, al mismo tiempo, transforma las condiciones de la experiencia misma, al convertirse en una *experiencia posible de lo imposible*. Así, para Foucault no hay pues *subjetivación* sin esa *desujeción*, sin un procedimiento crítico que conlleva finalmente a desprenderse de uno mismo.

En este punto surge un encuentro fundamental entre la reflexión política de Foucault y el pensamiento de Rancière. Para este último, la política es un asunto que pasa principalmente por modos de subjetivación, entendidos como “la producción de una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en una campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia” (Rancière, 2012: 52). La producción de ese nuevo campo de experiencia indica, al mismo tiempo, que el sujeto resultante de este proceso no pre-existe, ni agota, al conjunto de operaciones involucrados en los

modos de subjetivación. Más bien, dichos procesos generan una multiplicidad, plasmada en nuevos campos de experiencias posibles para los sujetos que toman la palabra, rechazando y trastornando el reparto de lo sensible. Por lo tanto, la subjetivación política es también una *desidentificación* de los lugares y ocupaciones comúnmente fijados para cada cual.

En ese sentido, cuando la subjetivación política de los «proletarios», de las «mujeres» o los «estudiantes», aparece en escena, lo hace cuestionando justamente tanto el sitio como la función que les han sido asignados, es decir, contraponiéndose a la naturalización de sus identidades. Por supuesto, como bien lo enfatiza Christian Ruby, la subjetivación remite acá siempre “al proceso de construcción de sí como sujeto a partir de la presuposición de la igualdad y de la apropiación de los instrumentos para afirmarla” (2010: 100), lo que implica una inevitable referencia a los otros, a la comunidad de la cual se forma parte. Carácter colectivo de los procesos de subjetivación que el mismo Rancière no deja de subrayar al definirlos como “la formación de un *uno* que no es un *sí*, sino la relación de un *sí* con otro” (2006: 21). De una manera similar a los modos de subjetivación analizados por Foucault, la política en Rancière se produce necesariamente luego de una desidentificación de la posición y la función asignada en el reparto de las partes. Tales prácticas se manifiestan precisamente en quienes objetan ser gobernados de una forma y no de otra, en nombre de ciertos principios o a tal precio. Coincidiendo con Rancière, Foucault sugiere que los procesos de subjetivación implican un desprendimiento de nosotros mismos, de lo que éramos hasta hace poco, de las objetivaciones que resultan de los dispositivos del saber y el poder, permitiendo así un gobierno de sí mismo que atañe a un gobierno de los otros.

Sin embargo, pese a la coincidencia que hemos analizado entre Rancière y Foucault, cuando demuestran el carácter político de modos de subjetivación colectivos, y el movimiento de desidentificación radical que estos gatillan frente al ordenamiento sensible o al régimen de verdad en el cual habían sido situados los miembros de un cuerpo social, las diferencias más específicas en sus formas de entender los procesos de subjetivación no pueden soslayarse. Ciertamente, los modos de subjetivación en el análisis de Foucault se encuentran estrechamente ligados a los juegos de verdad, mientras que en el pensamiento de Rancière resultan indisociables de una lógica de la igualdad. En principio, “estas dos perspectivas, verdad e igualdad, no pueden coincidir, ya que la verdad del

sujeto no tiene por qué preocuparse en cuanto tal por la igualdad, y la igualdad no tiene ninguna relación con la verdad” (Tassin, 2012: 43). En otros términos, si las prácticas críticas o los modos de subjetivación analizados por Foucault remiten siempre a la experiencia límite del desmontaje de los regímenes de verdad y sus dispositivos de poder, Rancière parece agregar que esta interrupción del orden policial solo puede constituirse en una intervención política si apunta al reclamo de una igualdad en la repartición común de las partes. Esta distinción sustantiva en los modos de subjetivación planteados por Foucault y Rancière no apunta, sin embargo, al carácter más o menos político de alguno de ellos sino más bien a una diferencia en sus propias concepciones de la política. Como bien lo indica Maurizio Lazzarato, estamos aquí frente a dos lecturas paralelas de la democracia: “en Rancière solo la democracia, como dispositivo a la vez de división y de comunidad, puede reconfigurar el *reparto* de lo sensible, mientras que Foucault es mucho más reservado y menos entusiasta de ese modelo de acción política” (2016: 230).

V. Conclusión.

A diferencia de las ideas tradicionales que componen la teoría política occidental o de las premisas del marxismo ortodoxo, tanto en Foucault como en Rancière nos encontramos con una reflexión sobre la política donde no hay una idea de “sujeto” sino más bien procesos de subjetivación colectivos. Estos no remiten a una identidad previa ni a una propiedad esencial que anteceda a los juegos de verdad y las relaciones de poder que atraviesan a los miembros de una comunidad política particular, pues es únicamente en medio de la variación de estos últimos donde un eventual modo de subjetivación puede conformarse. En ese sentido, la reflexión de Foucault y Rancière se distancia del modelo liberal de un sujeto autónomo pre-existente, que precede y sirve como base a la acción política, y al mismo tiempo, rechaza el modelo del marxismo ortodoxo, cuyo sujeto está fijado por una estructura socio-económica específica. De ahí que, como bien lo ha señalado Samuel Chambers, “incluso si Rancière mismo no menciona a Foucault, aún así tendría mucho sentido considerar los argumentos de Rancière a la luz de los de Foucault, dado que ambos pensadores están tratando de producir una compleja explicación de la formación del sujeto” (2013: 100). Por lo tanto, aunque el mismo Rancière no lo admita, existe un vínculo innegable entre su propio pensamiento y las reflexiones de Foucault, que pasa por las cuestiones en torno al carácter político de los modos de subjetivación.

Si los modos de subjetivación se constituyen como la clave de los procesos políticos colectivos es porque, de acuerdo con Foucault, suponen tanto el gobierno de uno mismo como de los otros. Sin embargo, resta por pensar en qué medida las prácticas de sí pueden suplementarse con el presupuesto rancièriano de la igualdad del resto, es decir, con esos otros que también son capaces de gobernar las cosas comunes. Esta última tarea apunta a vincular la reflexión sobre la política con un ejercicio de articulación entre el análisis de las formas del «decir veraz» con la lógica igualitaria. El carácter suplementario de ambos aspectos radica en el hecho de que la irrupción política en el orden policial o gubernamental nunca se agota en el instante de la confrontación, pues ha de dar lugar a una nueva reconfiguración de lo sensible o de los regímenes de verdad. Por lo tanto, el reclamo de la igualdad debe también ser considerado dentro de una comunidad ética y política, esto es, dentro de la inminente transformación de nosotros mismo que esa distorsión del orden sensible conlleva. Desde luego, esto último no es para nada sencillo. Los problemas de una política emancipadora que consiga una forma de organización estable han sido la gran característica de las revoluciones modernas. Incluso las transformaciones a un nivel micro han de verse enfrentadas en un momento u otro a estas cuestiones. Esto es el ejercicio que debemos seguir practicando.

Bibliografía

Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En B. Buden, J. Butler, A. De Nicola, B. Holmes, M. Lazzarato, I. Lorey et al. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-167). Madrid: Traficantes de sueños.

Chambers, S. (2013). *The Lessons of Rancière*. New York: Oxford University Press.

Chignola, S. (2010). Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación. *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 9, 223-260.

Davis, O. (2010). *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press.

Eribon, D. (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, M. (1980). Poder y estrategias. Entrevista con Michel Foucault. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (pp. 163-174). Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (1984). Politics and Ethics: An Interview. En P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (pp. 373-380). New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1992). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999). Foucault. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 363-368). Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999). La escritura de sí. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 289-306). Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006b). ¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]. En M. Foucault, *Sobre la Ilustración* (pp. 3-52). Madrid: Tecnos.

Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2012). Percibo lo intolerable. En M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp. 177-180). Buenos Aires: Siglo XXI.

Michlman, A. & Rosenberg, A. (2007). The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-fashioning: Nietzsche and Foucault. *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, 2, 44-65.

Lazzarato, M. (2016). Enunciación y política. Una lectura paralela de la democracia. En A.M. Tello (ed.), *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière* (pp. 195-230). Viña del Mar: Communes.

Leonard, J., Foucault, M. & Agulhon, M. (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

Rancière, J. (2006). *Política, policía y democracia*. Santiago de Chile: LOM.

Rancière, J. (2007). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: LOM.

Rancière, J. (2011). ¿Biopolítica o política?. En J. Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre estética y política* (pp. 121-127). Barcelona: Herder.

Rancière, J. (2012). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.

Rancière, J. (2013). *La lección de Althusser*. Santiago de Chile: LOM.

Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J. (2016). La difícil herencia de Foucault. En A.M. Tello (ed.), *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière* (pp. 23-31). Viña del Mar: Communes.

Ruby, C. (2010). *Rancière y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Veyne, P. (2009). *Foucault. Pensamiento y vida*. Barcelona: Paidós.

Zizek, S. (2016). *La lección de Rancière*. En A.M. Tello (ed.), *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière* (pp. 249-268). Viña del Mar: Communes.