

Crítica, cuidado de sí y empresario de sí

Resistencia y gobierno en Michel Foucault*

Recibido: abril 28 de 2016 | Aprobado: abril 21 de 2017

DOI: 10.17230/co-herencia.14.26.6

Mauro Benente**

maurobenente@yahoo.com

Resumen Luego de estudiar las relaciones de poder en la modernidad, Michel Foucault realizó una conceptualización de la crítica, a la que describió como una actitud de inservidumbre que denuncia al poder por sus efectos de verdad y a la verdad, por sus efectos de poder. Años más tarde, presentó la modernidad como una actitud que busca encontrar los límites que nos han formado como sujetos, para luego atravesarlos. Finalmente, caracterizó el cuidado de sí como una actitud, como una práctica de libertad. En este trabajo rastreo las distancias y cercanías entre la actitud crítica, la moderna y la que cuida de sí, para contrastarlas con una actitud que difícilmente puede caracterizarse como una práctica de libertad: el empresario de sí. Esta comparación permite interrogar el potencial de la crítica, la modernidad y el cuidado de sí como prácticas de resistencia o de libertad.

Palabras clave:

Crítica, cuidado de sí, resistencia, libertad, empresario de sí.

**Critique, care of the self and entrepreneur of the self.
Resistance and government in Michel Foucault**

Abstract

After studying the relations of power in modernity, Michel Foucault made a conceptualization of the critique, which he described as an attitude of insubordination that accuses power for its effects of truth and truth for its effects of power. Years later, he presented modernity as an attitude that seeks to find the limits that have shaped us as subjects to later cross them. Finally, he characterized the care of the self as an attitude, as a practice of freedom. In this paper, I trace the distance and proximity among the critical attitude, the modern one and the one that takes care of the self to contrast them with an attitude that can hardly be characterized as a practice of freedom: the entrepreneur of the self. This comparison allows us to question the potential of the critique, modernity and the care of the self as practices of resistance or freedom.

Key words:

Critique, care of the self, resistance, freedom, entrepreneur of the self.

* El presente trabajo se inscribe en una beca posdoctoral (2015-2017) otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

** Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "A.L. Gioja" y Becario Posdoctoral del CONICET. Profesor Adjunto a cargo del curso "Michel Foucault, el derecho y el poder" en la Facultad de Derecho de la UBA, Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Carrera de Abogacía de la UNPAZ y Profesor en el curso "Historia y Teoría del Derecho" en el Doctorado de Ciencias Jurídicas de la Universidad Nacional de La Matanza. Argentina.

El significante Michel Foucault es relativamente difícil de encastrar disciplinariamente puesto que ha desafiado las fronteras de la filosofía, la historia y la teoría política y social. En el marco de este pensar fronterizo, los saberes, las verdades, las relaciones de poder, el gobierno y las formas de constitución de la subjetividad han sido las regiones más exploradas. Que se trate de los espacios más visitados no implica que estemos frente a un intento de realizar una teoría sistemática sobre ellos. No se encuentra en su “obra” una conceptualización sistemática sobre el saber, las relaciones de poder y las formas de constitución de la subjetividad, sino que en ese pensar fronterizo se despliegan frágiles y móviles cimientos desde los cuales se pueden realizar algunas aproximaciones conceptuales.

A pesar de lo anterior, una constante de los trabajos de Foucault ha sido el despliegue de una poderosa crítica a la filosofía del sujeto moderno. Si en *Las palabras y las cosas*, publicado en 1966, presenta al hombre como un efecto de la configuración epistémica moderna, en los trabajos dedicados al poder disciplinario postula que el sujeto es un efecto de relaciones de saber-poder. En estas investigaciones de las décadas de 1960 y 1970, frente a un sujeto moderno enarbolado como fundamento, opone una subjetividad en cuanto efecto -sea de una configuración de la episteme, sea de una relación de saber poder-. Por su lado, en lo que implica una modulación conceptual importante, sus intermitentes abordajes sobre la crítica, la Ilustración, la modernidad y el cuidado de sí presentan a un sujeto que puede desujetarse del poder y del saber, siendo capaz de constituirse y transformarse a sí mismo. Estas imágenes son bien distintas a las sombras del sujeto disciplinado, y es por ello que se han observado en ellas algunas huellas para desarrollar prácticas de resistencia al poder disciplinario en particular y al biopoder, en términos generales. Sin embargo, quizás estas maneras de transformar la subjetividad no sean tan distintas ni distantes del empresariado de sí mismo. El presente trabajo representa una aproximación a esta posible familiaridad entre la actitud crítica y moderna, el cuidado de sí y la figura del empresario de sí mismo.

En la primera parte desarrollaré tres conceptos que son abordados por Foucault como actitudes: la crítica, la modernidad y la Ilus-

tración. Luego me detendré sobre algunas lecturas del cuidado de sí como práctica de libertad y resistencia, para finalmente contrastar estas formas de constitución de la subjetividad con el empresario de sí mismo. Si en los abordajes de la crítica, la modernidad, la Ilustración y el cuidado de sí, el trabajo sobre sí mismo ofrecía huellas para avanzar en prácticas de resistencia, me interesará remarcar que estas comienzan a borrarse cuando el empresariado sobre sí es conceptualizado también como una labor sobre sí mismo, pero inscrita en el neoliberalismo como tecnología de gobierno.

Crítica, modernidad e Ilustración

En los trabajos de las décadas de 1950, 1960 y del primer lustro de 1970, Foucault no tematizó sobre la noción de “crítica”.¹ La tesis complementaria a su tesis doctoral fue una traducción y una “Introducción” de la *Antropología en sentido pragmático*, de Kant; luego, en *Las palabras y las cosas*, la noción de *episteme* en cuanto a priori histórico puede presentar alguna vinculación con la crítica kantiana,² y lo mismo podría predicarse de su obsesión por la *experiencia de los límites* (Castro Orellana, 2004a, p. 172); incluso, Foucault menciona brevemente el concepto de crítica en el prólogo de *El nacimiento de la clínica* (2001a, p. 10), pero a pesar de todo ello dicho concepto nunca fue desarrollado. No lo abordó en sentido kantiano, pero tampoco lo hizo con los alcances que le había brindado Max Horkheimer, quien desde 1937, con aires de familia respecto a lo que se puede leer en *Las palabras y las cosas*, había postulado que para la “teoría crítica” las condiciones de posibilidad del conocimiento no eran trascendentales, sino eminentemente históricas (Horkheimer, 2003). Sin embargo, en trabajos desarrollados a partir de la segunda parte de la década de 1970, Foucault abordó la noción de crítica y enmarcó su labor dentro de esta tradición teórica. Es así que en “Foucault”, una breve autobiografía intelectual que redactó

¹ A contrapelo de lo aquí mencionado, Javier de la Higuera encuentra resonancias de la crítica en la arqueología y la genealogía (2006, pp. xviii-xxvi).

² Podría sostenerse que Foucault enuncia su proyecto con un lenguaje kantiano puesto que se refiere a las condiciones de posibilidad del saber. Empero, en la obra de Kant esas condiciones son universales y constitutivas de toda experiencia de conocimiento, mientras que la arqueología las presenta como contingentes y variables (Gutting, 2005, p. 36).

en 1984 bajo el seudónimo de Maurice Florance, enmarcó su labor dentro de una historia crítica del pensamiento (Foucault, 2001b, p. 1450).

En la “Introducción” de la versión inglesa de *Lo normal y lo patológico*, redactada en 1978 -mismo año en que dictó la conferencia “¿Qué es la crítica?”-, Foucault postulaba que el trabajo de Kant, en particular *¿Qué es la Ilustración?*, inauguraba dentro de la filosofía una dimensión histórico-crítica con dos objetivos estrechamente vinculados: a) el análisis del momento en el cual Occidente afirmó por primera vez “la autonomía y la soberanía de su propia racionalidad” (2001c, p. 431); b) una reflexión sobre la actualidad, que busca “qué relación hay que establecer con ese gesto fundador” (p. 431).³ Por otro lado, en un curso dictado en 1981 en la Universidad Católica de Lovaina, sin referencias a Kant, Foucault sostuvo que la filosofía crítica no parte del asombro por la existencia del ser, sino del asombro por la existencia de la verdad, y distinguió dos líneas dentro del pensamiento crítico: la que se interroga por las condiciones formales o trascendentales de los enunciados verdaderos y aquella que se pregunta por la veridicción, por “¿cuáles son los diferentes juegos de verdad y falsedad que se instauran, y según cuáles formas?” (Foucault, 2014, p. 29). Concebir una filosofía crítica de las veridicciones implica desplazar la preocupación por el modo en que el sujeto en general conoce los objetos en general y preguntarse “cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se involucran” (2014, p. 29). En “La tecnología política de los individuos”, una conferencia dictada en 1982 en la Universidad de Vermont, referenciando superficialmente a Kant, Foucault distinguió dos polos ya no dentro de la actividad crítica sino dentro de la filosofía: a) el primero, muy similar al enunciado en el curso dictado en Bélgica, puede denominarse “ontología formal de la verdad”; b) el segundo, distinto del abordado en Lovaina y en el cual se inscribe Foucault, se pregunta “¿qué somos hoy?”, a lo que responde “a través del análisis histórico de las relaciones entre nuestras reflexiones y nuestras prácticas en la sociedad occidental”

³ Esta “Introducción” fue reformulada y publicada en 1985 con el título “La vida: experiencia y ciencia”, en el número que la *Revue de métaphysique et de morale* le dedicó a Canguilhem. Allí no marcó el inicio de la filosofía crítica, pero insistió en que la pregunta por la Ilustración inaugura la reflexión sobre el presente y sobre la historia (Foucault, 2001d, pp. 1584-1586).

(Foucault, 2001e, p. 1633). En el mismo orden de ideas, en el curso *El gobierno de sí y de los otros*, postuló que Kant había fundado las dos grandes tradiciones críticas en que se dividió la filosofía moderna: a. Una que se desarrolló como una “analítica de la verdad”, indagando las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero; b. Otra, en la que Foucault se inscribe, que realiza una “ontología del presente”, una “ontología de nosotros mismos” (Foucault, 2008, pp. 21-22). Esta interrogación sobre “nosotros” es aquello que “caracteriza la filosofía como discurso de la modernidad, como discurso sobre la modernidad” (2008, p. 14).

De la reseña aquí presentada puede decirse que con la excepción del curso dictado en Lovaina -en el cual las dos variables de la crítica se juegan en el plano de la verdad-, Foucault se inscribe en una de las tendencias de la crítica: aquella que intenta realizar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos.⁴ Si bien estas pistas para delinear una filosofía crítica se encuentran en trabajos y cursos del decenio de 1980, período en el cual comenzó a estudiar las formas de constitución de la subjetividad a partir de las formas de verdad o veridicción (Gros, 2002) y cuando sus estudios sobre el biopoder empezaron a desplazarse hacia la gubernamentalidad, hay que anotar que el 27 de mayo de 1978 irrumpió en la Sociedad Francesa de Filosofía con una conferencia titulada “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”.

Primeramente, la crítica es presentada como subordinada a aquello a lo que se dirige, como un concepto que guarda relación con otra cosa, pero luego Foucault avanza hacia una concepción más amplia y piensa “la actitud crítica como virtud en general” (1990, p. 36). Desde los siglos xv y xvi comenzó a plantearse la cuestión de “¿cómo gobernar?”, y simultáneamente se esbozó la problemática de “¿cómo no ser gobernado?”. Este último interrogante no se inscribe en una estrategia de no ser gobernados en absoluto, sino con vistas a responder “cómo no ser gobernado *de este modo*, por eso, en nombre

⁴ No era la primera vez que Foucault vinculaba la tarea filosófica con la reflexión sobre el presente, puesto que en una temprana entrevista de 1968 postulaba que el papel del filósofo no era el de ser el “teórico de la totalidad, sino el diagnosticador, si me permite la expresión, del hoy” (2012, p. 46). Sin embargo, lo paradójico es que en ese entonces no se amparaba en la figura de Kant sino en la de Nietzsche: “para Nietzsche, la filosofía era ante todo un diagnóstico. Estaba relacionado con el hombre en la medida en que éste se encontraba enfermo. En resumen, para él, la filosofía era a la vez el diagnóstico y la violenta terapia de las enfermedades de la cultura” (p. 46).

de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de este modo, no para eso, no por ellos” (1990, p. 38). Es a este arte de no ser gobernado de cierto modo y a determinado precio que Foucault denomina actitud crítica. Todavía en términos amplios puede decirse que la crítica “pretende desconfiar, recusar, limitar, encontrar la medida justa, buscar el punto de escape, desplazar las formas de ser gobernado” (Vázquez García, 1993, p. 137).

Tras asumir que esta primera aproximación era demasiado genérica, la circunscribió a situaciones precisas: a) cuando el gobierno de los hombres transitaba por la autoridad de la Iglesia, no querer ser gobernado de determinado modo implicaba rechazar la autoridad del magisterio y volver a la lectura de la Escritura; b) a partir del siglo XVI, la crítica apunta a no querer ser gobernado por leyes injustas, limitando al gobierno a partir del derecho natural; c) no querer ser gobernado implica también no aceptar como verdadero aquello que predica la autoridad. De este modo, “el foco de la crítica es el conjunto de relaciones que anuda uno a otro, o uno a los otros dos: el poder, la verdad, el sujeto” (Foucault, 1990, p. 39). Si la gubernamentalización alude a un movimiento que intenta sujetar a los individuos a mecanismos de poder que apelan a un discurso verdadero, la crítica

es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar la verdad por sus efectos de poder y al poder por sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, en una palabra, la política de la verdad. (Foucault, 1990, p. 39)

Para Judith Butler, uno de los aportes más interesantes que realiza Foucault es presentar la crítica como una práctica de la virtud, que debe entenderse como una transformación de sí mismo la cual no se realiza ni se explica por la obediencia a un mandato externo (Butler, 2002, pp. 215-216). No se trata de acatar las normas, sino de constituir una relación con ellas y producir una transformación de sí mismo a partir de esa relación (2002, pp. 217-218). La actitud crítica implica rechazar ser gobernado de ciertos modos y “se forma

en el crisol de un intercambio particular entre una serie de reglas o preceptos (que ya están ahí) y una estilización de actos (que extiende y reformula esa serie de reglas y preceptos previos)” (2002, p. 219). Pero además, Foucault asimiló su conceptualización de la crítica con el modo en que Kant definió la Ilustración en su breve artículo de 1784 (Kant, 1979, p. 41). Sin embargo, y como subraya Butler, resulta llamativo que compare la actitud crítica con aquello que Kant entendía por *Aufklärung*: la resistencia a la autoridad es el elemento clave de la concepción que tiene Foucault sobre la Ilustración, aunque ningún autor “ilustrado” estaría dispuesto a admitir algo así (Butler, 2002, p. 217). De hecho, en *¿Qué es la Ilustración?*, Kant recomienda la obediencia en el uso privado de la razón (1979, pp. 28-31), y en *De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político (Contra Hobbes)*, niega la posibilidad de resistir a la autoridad política (1993, p. 40). A pesar de esto, en trabajos posteriores Foucault volvió a tematizar sobre la Ilustración, o más bien sobre la modernidad, como actitud.

En *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault postula que en la presentación de Kant, el hombre es culpable de su minoría de edad porque “su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro” (Kant, 1979, p. 25). La minoría de edad no alude a una incapacidad natural ni a una noción jurídico-política que impida a los hombres ejercer sus derechos, sino a “una actitud, a un modo de comportamiento” (Foucault, 2008, p. 29). Hay una “pereza” y una “cobardía” para salir de la minoría de edad, por lo que estamos ante “cierta relación con nosotros mismos [...] una suerte de déficit de autonomía en la relación con sí mismo” (2008, p. 32). En la primera clase de este curso de 1983, Foucault subraya que la incapacidad y la minoría de edad son actitudes, pero casi no presenta la Ilustración como una actitud, lo cual sí se lee en “¿Qué es la ilustración?”, texto publicado en 1984, donde para ser precisos no es la Ilustración sino la propia modernidad la que es conceptualizada como una actitud.

Foucault presenta la salida de la minoría de edad como “un cambio que uno mismo provocará sobre sí mismo” (1984a, p. 35). El texto de Kant da inicio a la actitud moderna: “un modo de relacionarse con la actualidad contemporánea” (1984a, p. 39), pero de todos modos, para dar cuenta de esta actitud moderna, Foucault

se aparta de la figura de Kant, se apoya en Baudelaire, y proyecta cuatro movimientos secuenciales: 1) Heroizar el presente y no desperdiciarlo. 2) Heroizarlo, pero no con el propósito de perpetuarlo y petrificarlo, sino para “imaginarlo de otra manera de lo que es, y transformarlo pero no destruyéndolo sino tomándolo en lo que es” (1984a, p. 41). 3) La actitud ilustrada también supone una relación consigo mismo: se trata de tomarse “a sí mismo como un objeto de una compleja y dura elaboración” (1984a, p. 41); esta es una cualidad que Baudelaire denomina dandismo y que supone hacer de “su cuerpo, su conducta, sus sentimientos y pasiones, su existencia, una obra de arte” (1984a, p. 41); tal actitud moderna no implica descubrirse sino “inventarse a sí mismo” (1984a, p. 42).⁵ 4) Esta heroización del presente, su transfiguración y la elaboración de sí mismo no pueden tener lugar en la sociedad, sino en una región que Baudelaire denomina *arte*.

Hay que entender la modernidad no como un período histórico o una cosmovisión, sino al modo de un “*éthos* filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestra época histórica” (1984a, p. 42). Este *éthos* presenta una dimensión negativa y otra positiva. Dentro de la positiva pueden desagregarse las siguientes variables: a. Una actitud límite que propone indagar qué hay de contingente, singular y arbitrario en lo que se nos presenta como universal y necesario, rastreando los acontecimientos que “nos han llevado a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos” (1984a, p. 46); b. Una actitud experimental que pone a prueba los límites que podemos avasallar; c. Un trabajo que no se realiza en un marco de desorden sino que tiene una “apuesta” -¿cómo desconectar el incremento de las capacidades del aumento de las relaciones de poder?-, una “homogeneidad” -tomar como objeto de estudio las formas de racionalidad que organizan nuestro modo de actuar-, una “sistematicidad” -abordar las vinculaciones entre las relaciones de dominio con las cosas, las acciones sobre los otros y las relaciones consigo mismo- y una “generalidad”

⁵ El esfuerzo por desprenderse de la imposición de la identidad también se encuentra en el pensamiento humanista, pero la respuesta es distinta: en lugar de apelar a una transformación de sí, “esta tarea se ha asimilado a la exigencia de descubrir una identidad, un yo potencialmente dado con la condición humana, una condición que habría que descubrir o conquistar mediante la reducción trascendental o por la crítica de la falsa conciencia” (Vázquez García, 1993, p. 143).

-acudir al concepto de problematización para analizar en su forma singular cuestiones generales- (1984a, pp. 47-49).

A modo de breve balance puede decirse que en medio de sus trabajos sobre el biopoder y la gubernamentalidad, de modo sorpresivo Foucault tematiza sobre la crítica y la conceptualiza como actitud de desujeción, de inservidumbre voluntaria, de denuncia al poder por sus efectos de verdad, y a la verdad, por sus efectos de poder. En los años ochenta Foucault vuelve recurrentemente sobre la crítica, pero es a la Ilustración y a la modernidad a las que concibe en términos de una actitud. La modernidad es formulada como una denuncia de la forma en la cual hemos sido y nos hemos constituido como sujetos y, en el mismo movimiento, apuesta por hacer de nuestra vida una obra de arte. Esta aproximación a la modernidad guarda similitudes con la restitución que Foucault realiza del cuidado de sí, que también reconstruye en trabajos y cursos de la década de 1980.

Cuidado de sí, resistencia y libertad

Luego de la publicación de *Vigilar y castigar*, donde realizó una fina descripción del poder disciplinario y de la normalización de los cuerpos, en octubre de 1976 Foucault publicó *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. En la contraportada del libro figuraba la nómina de los otros cinco tomos que completarían la saga: 2. *La carne y el cuerpo*; 3. *La cruzada de los niños*; 4. *La mujer, la madre y la histórica*; 5. *Los perversos*; 6. *Poblaciones y razas*. Asimismo, en una nota al pie, se anunciaba la preparación de un trabajo titulado *El poder de la verdad* (Foucault, 1976, p. 79). En aquel primer volumen, Foucault planteaba una gran introducción al dispositivo de la sexualidad, caracterizado por la enunciación de discursos verdaderos sobre el sexo y la constitución de una sexualidad normal. Didier Eribon sostiene que Foucault había adelantado a un amigo que se publicaría un volumen cada tres meses (1992, p. 338), pero no respetó ese cronograma ni publicó los volúmenes anunciados.

El 27 de noviembre de 1983 apareció en *Le Débat* un artículo titulado “Uso de los placeres y técnicas de sí”, que con pequeñas modificaciones fue incluido como la “Introducción” del libro *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, publicado en mayo de 1984. Allí Foucault destacaba que su proyecto no había sido escribir

una historia de las prácticas sexuales, sino analizar el modo en que se había formado una “experiencia” de la sexualidad. Esto implicaba concebirla en términos de una correlación de “dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 1984b, p. 10). Para analizar la sexualidad en términos de una experiencia atravesada por estos tres dominios, había que estudiar los tres ejes que la constituían: “la formación de saberes que se refieren a ella, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas en las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad” (1984b, p. 10). Los dos primeros ejes habían sido abordados en trabajos anteriores, y era el momento de realizar una genealogía del modo en que los individuos se habían constituido y reconocido como sujetos de deseo (Foucault, 2001f, p. 1516). Había que dar cuenta de los procesos de subjetivación, esto es, de “las formas y las modalidades de relación consigo mismo por las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (1984b, p. 12). Dicho en otros términos, restaba estudiar la subjetivación entendida como un “proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto, o más exactamente de una subjetividad” (2001f, p. 1525).

La genealogía de la constitución de la subjetividad llevó a Foucault a estudiar el período griego y grecorromano, y a indagar las razones por las cuales el comportamiento sexual se había constituido en un objeto de preocupación moral. En la cultura griega y grecolatina, la *problematización* sobre la sexualidad se enmarcaba en un *arte de la existencia*, en una *técnica de sí* que se vinculaba con una serie de prácticas reflexivas y voluntarias mediante las cuales los individuos “buscan transformarse ellos mismos, modificarse en su ser singular, y hacer de su vida una obra que sostenga ciertos valores estéticos y responda a determinados criterios de estilo” (Foucault, 1984b, pp. 16-17). La *problematización* sobre la sexualidad se encuadraba dentro de una voluntad de hacer de la vida una obra de arte (Foucault, 2001g, p. 1488; 2001h, p. 1550).⁶

⁶ A pesar de la importancia que Foucault le otorgó al *cuidado de sí* en cuanto arte de la existencia y de la restitución que proponen sus continuadores, no hay desarrollos profundos en sus obras. En *Historia de la sexualidad II*, solo le dedicó un breve tratamiento en la introducción. En *Historia de la sexualidad III*, su estudio se despliega en dos capítulos: “El cultivo de sí” y “El sí mismo y los otros”. Además, en estos trabajos no hay un tratamiento autónomo del *cuidado de sí*, sino que se analiza a partir de la *problematización* de la sexualidad. Es en *La hermenéutica del sujeto* -el curso dictado en 1982- y en “Las técnicas de sí” -conferencia pronunciada en octubre de ese año- donde es posible encontrar un

En su aproximación a la ética, Foucault distingue el “código moral” de la “moralidad de los comportamientos”, y agrega un tercer dominio: el modo en que los individuos se constituyen como sujetos en referencia a un código moral (1983a, p. 238). Además de una relación con el contexto y el código moral en donde se desenvuelve, toda acción moral implica “una cierta relación consigo: no simplemente la de un ‘conocimiento de sí’ sino la constitución de sí como ‘sujeto moral’” (Foucault, 1984b, p. 35). Si bien en todos los ordenamientos sociales conviven códigos de comportamiento y formas de subjetivación moral, en algunos el acento no recae sobre los códigos, sino sobre las formas de subjetivación y las *prácticas de sí*. Un ejemplo son las reflexiones morales griegas y grecorromanas, en las cuales cobra relevancia el concepto de *epimeleia heautou* -o *cura soi-*, que alude a un tipo de *técnica de sí* que no se impone mediante leyes morales ni civiles, ni tiene pretensiones de obligatoriedad, sino que es cada uno quien decide libremente si va a cuidar o no de sí mismo (Foucault, 1983a, p. 244). Las *técnicas de sí* son prácticas propuestas a los individuos “para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de un determinado número de fines” (Foucault, 2001i, p. 1032). El *cuidado de sí* es una de las tantas *técnicas de sí*, se caracteriza por ser una actitud respecto de uno mismo, de los otros y del mundo, y supone una serie de “acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales uno se hace cargo, por las cuales uno se modifica, por las cuales uno se purifica, uno se transforma o se transfigura” (Foucault, 2001j, p. 12-13). Para Foucault, “el vigor de la ética antigua reside en que no posee un contenido normalizante, como ocurre con la moral cristiana, sino estético: una opción personal y libre de determinados comportamientos puede ofrecer a los demás el recuerdo de una vida bella” (Sauquillo, 2001, p. 171).

Esta mirada sobre una subjetividad que cuida de sí, que estudia críticamente los límites dentro de los cuales ha sido constituida y apuesta a una constante creación y transformación de sí misma con-

tratamiento autónomo del *cuidado de sí*. Finalmente, en *El gobierno de sí y de los otros* hay una referencia muy pasajera (2008, pp. 43-44) y en el curso *El coraje de la verdad [Le courage de la vérité]*, dictado entre 1983 y 1984, se presenta una relación entre *cuidado de sí* y *parrhesía* (Foucault, 2009, pp. 6, 80, 103-104, 118-120, 141, 219-220, 227). En una entrevista de abril de 1983, Foucault se refirió a un libro separado de la serie de *Historia de la sexualidad*, dedicado exclusivamente a la noción de *cuidado de sí* (1983a, pp. 230-231). El libro jamás fue publicado, pero el contenido de lo anunciado guarda muchas similitudes con *La hermenéutica del sujeto*.

trasta notablemente con la silueta de la subjetividad normal y dócil resultante de las prácticas disciplinarias. Foucault ha sostenido que la apuesta de la genealogía era “deshacerse del sujeto constituyente, deshacerse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución de un sujeto en la trama histórica” (2001k, p. 147). El sujeto que se construye en el dispositivo disciplinario, ese sujeto que no es un dato previo, sino el efecto de esa trama de poder-saber (Foucault, 1975, pp. 195-196; 1997, pp. 26-27; 2003, p. 59) es el cuerpo dócil. Las disciplinas diseñan una serie de mecanismos de vigilancia espacial y temporal “que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que aseguran la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 1975, p. 139). El funcionamiento de las disciplinas aspira a crear un círculo entre obediencia y utilidad del cuerpo, y diagramando un trabajo sobre sus movimientos y gestos, “fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’ [...], aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye sus mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (1975, p. 140).

A partir de este muy nítido contraste entre un individuo que cuida de sí mismo y un sujeto dócil y obediente que es producto del ejercicio del poder disciplinario -o en términos más amplios, del biopoder-,⁷ James Bernauer propone leer los últimos trabajos de Foucault dentro de un horizonte político, sosteniendo que la apuesta por una estética de la existencia cobra inteligibilidad solo si se la inserta dentro de los análisis sobre el biopoder: “una estética de la existencia’ es lo que se opone y resiste a una ‘ciencia de la vida” (1989, p. 304). El desarrollo de una política de nosotros mismos implica resistir a un poder que clasifica, que designa individualidades e identidades. La ética foucaultiana propone “liberarnos de esas relaciones con nosotros mismos que nos han legado las tecnologías occidentales del desarrollo de sí mismo” (1989, p. 317). Puesto que

⁷ De acuerdo con la formulación que se lee en *La voluntad de saber*, el biopoder se ha desarrollado a partir del siglo XVIII bajo dos polos complementarios. El primero de ellos -la *anátomo-política* del cuerpo humano o el *poder disciplinario*- se focalizó “en el cuerpo como máquina: su entrenamiento, el incremento de sus aptitudes, la extracción de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración a sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault, 1976, p. 183). El segundo -la *biopolítica de la población*- se formó tiempo más tarde y se centró “sobre el cuerpo-especie, sobre el cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente” (1976, p. 183).

uno es artífice de su propia existencia, se pone en jaque el modelo de individualización trazado por los aparatos de normalización (Castro Orellana, 2004b, p. 308). De este modo, en la medida en que “la estética de la existencia representa una relación con uno mismo no determinada por la norma, se constituye una alternativa frente a las estrategias de subjetivación del biopoder” (2004b, p. 304).

Con aires de familia, Deleuze afirma que uno de los temas que siempre ha obsesionado a Foucault ha sido el *pliegue*, que no se refiere a una proyección interior, sino a una interiorización del *afuera*. Este plegamiento toma cuerpo en su apelación a los griegos, quienes doblaron el afuera y alcanzaron “*una relación de la fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por sí misma*” (Deleuze, 1986, pp. 135-133; cursivas en el original). Los griegos “han plegado la fuerza, sin que deje de ser fuerza. La han relacionado consigo misma [...] han inventado el sujeto, pero como una derivada, como el producto de una ‘subjetivación’ [...] Han descubierto la ‘existencia estética’” (1986, p. 133). Esta relación con uno mismo fue sepultada en la modernidad por relaciones de poder-saber, y la subjetivación del hombre libre devino en su opuesto, en una sujeción. No obstante, la relación con uno mismo no ha desaparecido, puesto que incluso en el marco de relaciones de saber-poder se reinventa constantemente. Es en esta línea que la lucha por una subjetividad implica una resistencia tanto a las formas de individualización que tratan de construir las exigencias del poder como a los modos de vincular cada individuo a una identidad conocida y estable. Es así que, a modo de contrapartida de las pretensiones de las relaciones de poder, la “lucha por la subjetividad se presenta entonces como derecho a la diferencia, y derecho a la variación, a la metamorfosis” (1986, p. 113).

En estos trabajos, y en muchos otros (Bernauer & Mahon, 2006, pp. 156-160; Danaher, Schirato & Webb, 2000, pp. 150-164; Downing, 2008, pp. 101-103; Sauquillo, 1989, p. 375; Schmid, 2002, pp. 234, 349; Schürmann & Villelela-Petit, 1986, pp. 451-471), se postula que por cuanto el *cuidado de sí* implica una práctica de subjetivación que no se constituye a partir de la obediencia a una norma o código moral, sino que apunta a una constante redefinición y transformación de sí mismo, estamos frente a una práctica de resistencia a ese poder disciplinario que busca normalizar compor-

tamientos y moldear individuos dóciles y obedientes. Si bien esta es una lectura posible, no es algo que esté tan explorado ni reiterado en los estudios del propio Foucault. Él ha reconocido que durante el feudalismo predominaban las luchas contra ciertas formas de dominación y en el siglo XIX la lucha contra la explotación económica se ubicó en el centro de la escena, pero en el siglo XX predominan las luchas contra las formas de sujeción, “contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros en esta forma” (Foucault, 1983b, p. 213). Sin embargo, aunque lo característico de las luchas contemporáneas sea la resistencia a ciertas formas de sujeción y la apuesta por un nuevo modo de constitución de la subjetividad, Foucault prácticamente no ha vinculado estas luchas y la formación de estos nuevos modos de vida con la noción de *cuidado de sí*. Es así que en *La hermenéutica del sujeto*, curso dedicado integralmente al *cuidado de sí*, la palabra resistencia aparece solamente en cuatro oportunidades, y únicamente en una de ellas con los alcances de un ejercicio de resistencia a las relaciones de poder: se trata de una invocación superficial mientras reflexiona sobre las dificultades para reconstruir una ética de sí mismo, aunque reconoce que “no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo mismo” (Foucault, 2001j, p. 241).

En “Las técnicas de sí”, conferencia dedicada al estudio del *cuidado de sí*, la noción de resistencia no es mencionada, mientras que en los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*, la palabra se enuncia sin los alcances de una resistencia al poder. Como contracara, en “Michel Foucault, una entrevista: Sexo, poder y la política de la identidad”, el autor se refirió a la resistencia a las relaciones de poder, a las luchas de los colectivos homosexuales, pero en ningún caso vinculó esas prácticas de resistencia con el *cuidado de sí* (Foucault, 2001m, pp. 1559-1561). Finalmente, en “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, le preguntaron si el trabajo sobre uno mismo podía ser comprendido como una liberación. Respondió mostrando desconfianza hacia la idea de liberación, puesto que supondría una especie de naturaleza humana aprisionada y la reconciliación del hombre consigo mismo una vez destruidos los mecanismos que la oprimen. Esto no implica negar la existencia misma de la liberación, pero esta práctica “no alcanza para definir las prácticas

de libertad que serán a continuación necesarias para que ese pueblo, esa sociedad, y sus individuos puedan definir formas válidas y aceptables de su existencia” (Foucault, 2001n, p. 1529). Trasladada al plano de la sexualidad, al cual el propio Foucault la lleva, no se trata de liberar el deseo sexual, sino que la tarea ética debe apuntar a “definir las prácticas de libertad por las cuales se podría definir qué es el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas, pasionales con los otros” (2001n, p. 1529). Sin embargo, la asociación entre la creación de nuevas formas de relación consigo mismo y con los demás en el plano de la sexualidad es tematizada en otros trabajos, pero sin vinculaciones con el *cuidado de sí* (Foucault, 2001i, pp. 1008, 1013; 2001o, p. 984; 2001p, p. 1131).

Según creo, entre las nociones de crítica, modernidad y cuidado de sí se pueden establecer ciertas vinculaciones conceptuales. En primer lugar, estamos frente a actitudes. En el caso del cuidado de sí hay lecturas que lo caracterizan como una práctica de resistencia, y el propio Foucault lo ubicó como una práctica de libertad. De modo semejante, la noción de crítica supone una actitud de inservidumbre voluntaria, de constante desujeción de las relaciones de poder-saber, denunciando al poder por sus efectos de verdad, y a esta, por sus efectos de poder. Si la clave del cuidado de sí en cuanto práctica de libertad y resistencia radica en la dimensión creativa de sí mismo, en la ininterrumpida reinención de los modos de vida, esta es la actitud característica de la modernidad: avasallar los límites que las relaciones de saber-poder nos han impuesto y con los que nos han constituido como sujetos, no con vistas a encontrar nuestra verdadera y oculta esencia, sino con el objetivo de transformarnos y reinventarnos constantemente.

En estas diferentes formulaciones, el trabajo sobre uno mismo se presenta como una desujeción, como una denuncia, como un avasallamiento de los límites. Y parece ser que es ese mero trabajo sobre uno mismo el que representa esa denuncia, esa mueca de libertad. Si el cuerpo dócil es delineado como un simple epifenómeno pasivo de las relaciones de poder, el trabajo sobre uno mismo con vistas a una transformación parece delinear, en sí mismo, una subjetividad resistente a esas relaciones de poder. La elaboración activa de sí mismo aparece automáticamente asociada a un acto de resistencia contra

las relaciones de poder. Sin embargo, y a contrapelo de esta primera lectura, al estudiar la gubernamentalidad neoliberal, Foucault mostró la existencia de un trabajo sobre uno mismo, de una labor que apuesta por una constante transformación de sí mismo, pero en este caso perfectamente articulado con las prácticas de gobierno.

Tecnologías de gobierno y tecnologías del yo. El empresario de sí en el neoliberalismo

Cuesta saber si en paralelo o con fuertes cruzamientos, por los mismos años en que Foucault delineaba la crítica como una actitud de desujeción e inservidumbre voluntaria, también desplegaba sus estudios sobre la gubernamentalidad. Estas investigaciones representan una importante discontinuidad con trabajos anteriores puesto que Foucault deja de referirse a las relaciones de poder y comienza a dar cuenta del gobierno de los hombres. El estudio de la gubernamentalidad lo llevó a centrarse “en las *articulaciones* que se dan entre tres dimensiones irreductibles unas a otras: el poder, el saber, la subjetividad (...) [pues] las formas de saber y los procesos de subjetivación ya no son vistos como meros epifenómenos del poder” (Castro-Gómez, 2010, p. 26). En la primera parte del decenio de 1970, el concepto de poder abarcaba los saberes y la subjetividad como elementos pasivos, pero con la noción de gubernamentalidad se instala “la idea de una *articulación* entre formas de saber, relaciones de poder y procesos de subjetivación como planos distintos. Se establece un gobierno *sobre* los sujetos, *con la ayuda* de saberes” (Gros, 1996, p. 84).

Con la perspectiva de la gubernamentalidad, Foucault abre un camino aún inexplorado que estudia la relación y la articulación que existe entre las tecnologías de gobierno de los hombres y las de sí mismo. El sendero que se abre indica que las tecnologías de gobierno de los hombres se entrecruzan e interrelacionan con las técnicas que empleamos para gobernarnos a nosotros mismos, con el modo en que, al menos parcialmente, nos autoconstituimos como sujetos. La racionalidad del gobierno debe vincularse a la forma en la cual los individuos se gobiernan a sí mismos (Burchell, 1996, p. 24), y el éxito de la racionalidad gubernamental, al menos en parte, depende de esta articulación con el gobierno de sí mismo.

Es a partir de esta interrelación que es posible sostener que el neoliberalismo despliega una *etopolítica*: el autogobierno de la autonomía individual puede y debe estar conectado con los imperativos del buen gobierno (Rose, 2001, p. 18). Esta interconexión indica que la política y la ética no son dominios autónomos ni paralelos puesto que “el gobierno incluye siempre una dimensión moral, implica una pretensión de conocer el bien, tanto para los gobernados como para los gobernantes” (Vázquez García, 2005, p. 82). Teniendo en cuenta lo anterior, Rose propone el neologismo de *subjetificación* para aludir a los modos en los cuales nos relacionamos con nosotros mismos, pero nunca de modo aislado sino en el marco de ciertas racionalidades y estrategias de gobierno: “nuestra relación con nosotros mismos adoptó la forma que tiene porque fue objeto de toda una serie de esquemas más o menos racionalizados, que procuran modelar nuestros modos de entender y llevar a la práctica nuestra existencia como seres humanos en nombre de ciertos objetivos” (Rose, 2003, pp. 217-218). Es a partir del entrecruzamiento entre el gobierno de los otros y de uno mismo -que da lugar a conceptos como *etopolítica* o *subjetificación*- que hay que observar la imagen del empresario de sí, esa forma de constitución de subjetividad que se despliega con el neoliberalismo.

En *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault analiza las tecnologías neoliberales de gobierno centrándose en sus versiones alemana y norteamericana, y sobre esta última se focaliza en dos variables: el análisis de la delincuencia y la teoría del capital humano. Para abordar la teoría del capital humano, trabaja con los aportes de dos profesores de la Universidad de Chicago galardonados con el Premio Nobel: Theodore W. Schultz, quien en 1959 publicó “Investment in Man: An Economist’s View” -la transcripción de una conferencia dictada en febrero de ese año-, y Gary Becker, quien en 1964 publicó su célebre *The Human Capital* -una compilación de textos que ya se encontraban en circulación-.

Si bien el trabajo de Becker se considera una bisagra en la materia, Ignacio Felgueras recuerda que algunas pistas de estas conceptualizaciones pueden encontrarse en los economistas clásicos. Es así que en *La riqueza de las naciones*, Adam Smith reconoce que las habilidades de los trabajadores forman parte del capital de un

Estado, y que la diferente instrucción de los trabajadores explica las distintas escalas salariales. Por su lado, en *Los principios de economía política*, John Stuart Mill reconocía que la productividad del trabajo se encontraba condicionada por el grado y nivel de formación de los trabajadores, y por ello creía que el progreso en la instrucción tenía efectos favorables en la producción. Finalmente, en el *Tratado de economía política*, John Baptiste Say también asocia el conocimiento de los trabajadores con la productividad del Estado y las diferencias salariales, pero agrega que las razones por las cuales los países subdesarrollados crecen más rápido que los desarrollados radican en que los primeros se benefician de los conocimientos que se generan en estos últimos (Felgueras, 2005, pp. 21-25).

Si en estos trabajos clásicos ya se encuentran delineados los trazos gruesos de la teoría del capital humano, sin dejar de remarcar la trascendencia de los aportes de Schultz y Becker, hay que subrayar que el concepto fue acuñado por primera vez por el economista polaco Jacob Mincer en “Investment in Human Capital and Personal Income Distribution”, un artículo aparecido en agosto de 1958 en el volumen 66 del *Journal of Political Economy*, un año antes del citado trabajo de Schultz. Por otro lado, es importante tener en cuenta que la teoría del capital humano no se ha quedado encerrada en los claustros universitarios, sino que ha permeado las recomendaciones que en la década de 1990 -momento de auge mundial del neoliberalismo- realizaron diferentes organizaciones multilaterales sobre la educación superior, recordando, en términos generales, que contribuye a conformar sociedades más productivas y democráticas (Banco Interamericano de Desarrollo, 1998) y, en términos más específicos, sugiriendo que para avanzar en el crecimiento económico no solamente había que incrementar la inversión en educación, sino también diversificar la oferta educativa y desregular la intervención del Estado (Banco Mundial, 1996).

Si bien el desarrollo de la teoría del capital humano merecería un abordaje más detallado, aquí quisiera concentrarme en la restitución que realiza Foucault. De acuerdo con la lectura que hacen los neoliberales, la economía clásica no ha establecido una prolija y ajustada conceptualización del trabajo puesto que lo ha reducido a una simple variable temporal del proceso económico. Para corregir estos errores y reintroducir adecuadamente el trabajo en el análisis

económico es necesario situarse desde la perspectiva de quien trabaja, de aquél que desea obtener un ingreso, que no representa el precio de su fuerza, sino el rendimiento de un capital. El salario es la renta de un capital que no se reduce a fuerza y tiempo, sino que está integrado por las destrezas, capacidades y habilidades que los individuos van desarrollando y perfeccionando durante su vida. El trabajo deja de ser pensado como un medio de producción originario y se lo conceptualiza como “*un medio de producción producido*” (López-Ruiz, 2007, p. 408). Con esta redefinición del trabajo se reconoce que el análisis económico debe tomar como punto de partida “no tanto al individuo, no tanto los procesos o los mecanismos, sino las empresas” (Foucault, 2004, p. 231). Si el *homo œconomicus* del liberalismo era el individuo que participaba en el proceso de intercambio que se desarrollaba en el mercado, el del neoliberalismo “es un empresario, y un empresario de sí mismo” (2004, p. 232).⁸

Bajo este punto de vista, el salario es la renta de un capital humano que está compuesto por elementos innatos y adquiridos: los primeros aluden a las capacidades congénitas, y los adquiridos, al desarrollo voluntario de aptitudes, capacidades y destrezas. Es por esto último que no llama la atención “que las personas inviertan en sí mismas” (Schultz, 1959, p. 107) ni la idea de que “la educación y la formación son las inversiones más importantes en capital humano” (Becker, 1993, p. 17). En este sentido, Becker no solamente explica las diferencias de salarios a partir de las disímiles instrucciones de los trabajadores (1993, pp. 108-158), sino que explícitamente recomienda que las empresas gasten en la formación de sus trabajadores para luego alcanzar mayor productividad (1993, pp. 29-58). Pero además de esta redefinición del trabajo y de la reconfiguración de un sujeto que ya no solamente consume sino que invierte en sí, el neoliberalismo emplea la economía como “principio de desciframiento de las relaciones sociales y de los comportamientos individuales” (Foucault, 2004, p. 249). No solamente la educación, sino también la alimentación y el tiempo que los padres pasan con sus hijos se contemplan como una inversión tendiente a construir un capital

⁸ En *La fábrica del hombre endeudado*, Maurizio Lazzarato (2011) muestra que la deuda es la tecnología de poder más empleada por las racionalidades gubernamentales neoliberales, y por ello hay que entender al empresario de sí mismo a la luz de la relación acreedor-deudor (p. 42), lo que implica que el sujeto del neoliberalismo no es el empresario de sí, sino el endeudado (pp. 94-113).

humano (Becker, 1993, pp. 70-85; Foucault, 2004, p. 249), y varias actividades que coloquialmente se conceptualizan como “de consumo” se entienden como inversiones en sí mismo (Foucault, 2004, pp. 233-237). A las tecnologías neoliberales no les interesa tanto que los individuos satisfagan sus necesidades ni que logren adquirir determinados objetos materiales, sino más bien que se “se capitalicen a sí mismos” (Castro-Gómez, 2010, p. 51).

Teniendo esto en cuenta, no resulta exagerado afirmar que la puesta en funcionamiento y el éxito de la racionalidad gubernamental neoliberal dependen no solamente de llevar adelante programas de gobierno sobre los otros, sino también de lograr una forma particular de gobernarnos a nosotros mismos. Las tecnologías neoliberales demandan que los individuos desarrollen una particular actitud: que se hagan cargo de sí mismos, que se gestionen, que inviertan en ellos mismos. La racionalidad gubernamental del neoliberalismo se complementa con una constitución de la subjetividad que asume que la calidad de vida depende de elecciones racionales, y que el sentido y valor de esa vida se puede cuantificar en función de esas decisiones (Rose, 1996, p. 57). Las tecnologías neoliberales de gobierno no se oponen sino que se apoyan en cierta libertad de los individuos, y por ello hay que producirla, administrarla y conservarla (Castro Orellana, 2010, p. 36).

El empresario de sí no tiene los contornos del sujeto objetivado que se mostraba como efecto de las relaciones de saber-poder de las disciplinas. El empresario de sí supone una actitud, implica una labor sobre sí mismo, que generalmente redundan en una transformación de sí. Sin embargo, no por ello implica una desujeción ni un avasallamiento de los límites a través de los cuales hemos sido constituidos como sujetos en el marco de prácticas de saber-poder. Tampoco puede encontrarse en el empresario de sí una práctica de libertad que pueda caracterizarse como un acto de resistencia a las racionalidades de gobierno, sino más bien todo lo contrario.

Conclusiones

Uno de los más grandes interrogantes que se desprenden de los análisis del biopoder, y más específicamente del poder disciplinario, se sitúan alrededor del problema de la resistencia, de la desujeción a

las relaciones de saber-poder, de la posibilidad de desarrollar prácticas de libertad. Deslocalizar el poder de un núcleo estatal descalibra la brújula con la cual gran parte de la teoría política había dibujado el mapa de la resistencia. Pero además se presentan problemas muy agudos cuando se plantea que el sujeto es un resultado de prácticas de poder: ¿Puede ese sujeto resistir? ¿Puede salirse de las prácticas de poder? ¿Puede llevar adelante prácticas de resistencia y libertad?

Sin responder a estas preguntas, y creo que casi olvidando estos complejos interrogantes, con las nociones de crítica, modernidad y cuidado de sí, Foucault dibuja un sujeto capaz de denunciar al poder por sus efectos de verdad y, a la verdad, por sus efectos de poder. En definitiva, un paradójal sujeto capaz de desujetarse de las relaciones de poder que lo han sujetado. También apela a un sujeto con potencial para avasallar los límites de saber y poder que lo han constituido como tal, a la vez que simultánea o secuencialmente plantea un sujeto que se asume a sí mismo como una obra de arte capaz de transformarse constantemente. Esto último también lo predica del cuidado de sí, práctica que encuentra en la ética grecorromana y que también supone una autoconstitución de la subjetividad. Según creo, es esta capacidad para constituirse a sí mismo, este coraje de transformarse a sí mismo aquello que ha llevado a Foucault a encontrar una práctica de libertad y, a sus lectores, una práctica de resistencia. Parece ser que la libertad y la resistencia quedan asociadas a este trabajo sobre uno mismo con vistas a una constante transformación. Frente a este postulado, uno de los primeros interrogantes que se presentan es cómo deslindar aquellas prácticas de autotransformación que consideramos correctas y valorables de aquellas que podrían o deberían ser reprochables. Dicho de otro modo, ¿todas estas prácticas sobre uno mismo, por el simple hecho de escapar a las normalizaciones del biopoder, deben considerarse atractivas? Este es un interrogante muy difícil de resolver, máxime si evitamos construir teorías normativas para delimitar prácticas correctas e incorrectas.

Si bien creo que las anteriores preguntas traen muchas sombras sobre la poca luz que teníamos para delimitar las prácticas de libertad y resistencia, entiendo que con los estudios sobre la gubernamentalidad, y en particular sobre el empresario de sí, debemos plantearnos incluso más interrogantes, tal vez previos a los anteriores. Esto es así porque el empresario de sí alude a un sujeto que se constituye a

sí mismo, que lo hace a través de una serie de prácticas de transformación de sí mismo, pero con todo ello no se desujeta de las relaciones de poder, sino que se inscribe perfecta y necesariamente en las prácticas de gobierno. Es un sujeto que no se normaliza, pero no por ello se encuentra resistiendo a las formas de gobierno, sino que justamente está inscrito en ellas. Es más, estas prácticas de gobierno necesitan, para ser efectivas, de este modo de autoconstitución de la subjetividad. Teniendo esto en cuenta, antes de preguntarnos si tal o cual práctica que desarrollamos sobre nosotros mismos es una forma correcta o incorrecta de resistencia o de libertad, debemos interrogarnos si esta práctica implica una desujeción o un completo ajuste a las relaciones de poder, algo para lo cual la obra de Foucault no nos brinda criterios precisos de delimitación y demarcación ■

Referencias

- Banco Interamericano de Desarrollo (1998). *América Latina frente a la desigualdad*. Washington: BID.
- Banco Mundial (1996). *Prioridades y estrategias para la educación*. Washington: Banco Mundial.
- Becker, G. (1993). *Human Capital. A theoretical and empirical analysis with special reference to Education*. Chicago - Londres: Chicago University Press.
- Bernauer, J. (1989). Par-delà vie et mort. Foucault et l'éthique après Auschwitz. En *Michel Foucault philosophe*. París: Seuil.
- Bernauer, J. & Mahon, M. (2006). Michel Foucault's Ethical Imagination. En G. Gutting (Ed.), *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burchell, G. (1996). Liberal government and techniques of the self. En A. Barry, T. Osborne & N. Rose (Eds.), *Foucault and political reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Butler, J. (2002). What is a critique. An essay on Foucault's virtue. En D. Ingram (Ed.), *The Political*. London: Blackwell.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Castro Orellana, R. (2004a). Foucault y el retorno de Kant. *Teorema*, 23(1-3), 171-79.
- Castro Orellana, R. (2004b). *Ética para un rostro de arena*. Madrid: Universidad.
- Castro Orellana, R. (2010). El dispositivo de la libertad. *Intersticios*, 15(32), 13-26.
- Danaher, G., Schirato, T. & Webb, J. (2000). *Understanding Foucault*. Sidney: Allen & Unwin.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*, 1a ed. Barcelona: Paidós.
- Downing, L. (2008). *The Cambridge introduction to Michel Foucault*. New York: Cambridge University Press.
- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Felgueras, I. (2005). La teoría del capital humano. Recuperado de <http://bit.ly/2r0hPnf>
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. París: Gallimard.

- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1983a). On genealogy of Ethics: An overview of work in progress. En H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press.
- Foucault, M. (1983b). The Subject and Power. En H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press.
- Foucault, M. (1984a). What Is Enlightenment? En P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984b). *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1990). Qu'est ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*). *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 2(84), 35-63.
- Foucault, M. (1997). "Il faut défendre le société". *Cours au Collège de France (1975-1976)*. París: Gallimard - Le Seuil.
- Foucault, M. (2001a). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001b). Foucault. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001c). Introduction par Michel Foucault. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001d). La vie: l'expérience et la science. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001e). La technologie politique des individus. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001f). Le retour de la morale. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001g). Le souci de la vérité. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001h). Une esthétique de l'existence. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001i). Subjectivité et vérité. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001j). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. París: Gallimard - Le Seuil.
- Foucault, M. (2001k). Entretien avec Michel Foucault. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.

- Foucault, M. (2001l). Entretien avec Foucault. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001m). Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001n). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001o). De l'amitié comme mode de vie. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001p). Le triomphe social du plaisir sexual: une conversation avec Michel Foucault. En *Dits et écrits 2*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*. París: Gallimard - Le Seuil.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. París: Gallimard - Le Seuil.
- Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. París: Gallimard - Le Seuil.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983-1984)*. París: Gallimard - Le Seuil.
- Foucault, M. (2012). *Un peligro que seduce*. Valladolid: Cuatro Ediciones.
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gros, F. (1996). *Michel Foucault*. París: Presses Universitaires.
- Gros, F. (2002). Sujet moral et soi éthique chez Foucault. *Archives de Philosophie*, 65(2), 229-237.
- Gutting, G. (2005). *Foucault*. New York: Oxford University Press.
- Higuera de la, J. (2006). Estudio preliminar. En M. Foucault, *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, I. (1979). ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la historia*. México: F. C. E.
- Kant, I. (1993). En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica". En *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos.
- Lazzarato, M. (2011). *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. París: Éditions Amsterdam.
- López-Ruiz, O. (2007). *Ethos empresarial: el "capital humano" como valor social*. *Estudios sociológicos*, 25(2), 399-425.

- Rose, N. (1996). Governing “advanced” liberal democracies. En A. Barry, T. Osborne & N. Rose (Eds.), *Foucault and political reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rose, N. (2001). The Politics of Life Itself. *Theory Culture Society*, 18(6), 1-30.
- Rose, N. (2003). Identidad, genealogía, historia. En S. Hall y P. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sauquillo, J. (1989). *Michel Foucault: Una filosofía de la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sauquillo, J. (2001). *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza.
- Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir*. Valencia: Pre-Textos.
- Schultz, T. (1959). Investment in Man: An Economist’s View. *The Social Service Review*, 33(2), 109-117.
- Schürmann, R. & Villelela-Petit, M. (1986). Se constituer Soi-Même comme Sujet Anarchique. *Les études Philosophiques*, (4), 451-471.
- Vázquez García, F. (1993). “Nuestro más actual pasado”. Foucault y la Ilustración. *Daimón*, (7), 41-60.
- Vázquez García, F. (2005). “Empresarios de nosotros mismos”. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En J. Ugarte Pérez (Ed.), *La administración de la vida*. Barcelona: Anthropos.