



Las tesis sobre el poder de Foucault ante el problema de la subsunción

Life subsumption and Foucault's thesis about power

Ariel Fazio*

Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina

Resumo

Desde la conceptualización marxiana, la subsunción aparece como una noción fundante de la definición y descripción de la explotación propiamente capitalista, permitiendo caracterizar tanto el rol formal del capital desde el mercado de trabajo como el material o real desde la división del trabajo y el desarrollo de la maquinaria. Pero además, a través de su reapropiación por parte de Herbert Marcuse, amplía su alcance para expresar la problemática de la servidumbre voluntaria: una dominación que incluye al tiempo que subordina a los individuos. En efecto, las nuevas necesidades y nuevas mercancías que proliferan en el capitalismo tardío llegan a condicionar, modelar y direccionar el «sí mismo» de cada uno de los individuos, constituyendo un estadio más avanzado de alienación en el que el mundo-objeto se transforma en una extensión de la mente y el cuerpo del hombre. Desde aquí, se traza un paralelo con las inquietudes del «último Foucault», que llevan a profundizar su concepto del poder a través del análisis de las diversas técnicas de sujeción de los cuerpos y de control de las poblaciones, que se traducirán en un poder disciplinario que

* AF: Doutor em Filosofia, e-mail: arielfazio@filo.uba.ar

actúa sobre los cuerpos y de un poder biopolítico que actúa sobre la especie, en contraposición con aquel poder soberano que únicamente administraba la muerte y el castigo. En este sentido, la subsunción como problema de la teoría política podría verse a su vez como una clave de lectura para entender el giro de Foucault en torno al poder. En función de esta hipótesis, la confrontación de los aportes del autonomismo italiano sobre la temática con las tesis sobre el poder del propio Foucault son desarrolladas como un camino posible para nuevas respuestas al problema contemporáneo de la subsunción.

Palavras-chave: Subsunción. Biopolítica. Foucault. Marx.

Abstract

From a Marxian conceptualization, subsumption appears as a founding notion of the definition and description of exploitation under capitalism, allowing to characterize both the formal role of capital from work market as the material role from the Division of Labour and development of machinery. But also, through its reappropriation by Herbert Marcuse, this concept expands its scope to express the problem of voluntary servitude: a domination that includes while subordinating individuals. Indeed, new needs and new goods proliferate in late capitalism, influencing and building the "self" of each of the individuals, constituting a more advanced stage of alienation. From here, it is possible to trace a parallel with last Foucault's concerns, which lead to deepen his concept of power through the analysis of disciplinary and biopolitical techniques as opposed to a sovereign power that rules over death and manages punishment. In this sense, subsumption as a problem of political theory could be turn as a key reading to understand the rotation of Foucault's thesis about power. Based on this hypothesis, the confrontation of the contributions of Italian autonomist on the issue with Foucault's thesis about power are developed as a possible way for new answers to the contemporary problem of subsumption.

Keywords: Subsumption. Biopolitics. Foucault. Marx.

Introducción

El concepto de subsunción tiene especial importancia para la teoría política, ya que es a través de él que Marx logra definir y describir la

explotación específicamente capitalista. Pero, además, provee la clave para interpretar no sólo económica sino políticamente esta explotación, que pasa a ser entendida como una dominación que logra, a un mismo tiempo, incluir y subordinar a los individuos. No parece casual, entonces, que el concepto haya sido retomado en las últimas décadas, puntualmente por parte del autonomismo italiano, como expresión del problema de la servidumbre voluntaria, y esto a través de la mediación del propio Foucault y, más específicamente, de sus tesis sobre el poder. En efecto, como sostiene Lemke (2006), el giro en la concepción foucaultiana del poder, que comienza con *Vigilar y castigar* (1975) y termina de explicitarse con *La voluntad de saber* (1976), parece acercarse más próximamente a una perspectiva marxista, al menos en problemáticas como las de la gubernamentalidad, la dominación, la ética de sí, etc.

En esta línea, el problema de la subsunción podría tomarse como clave interpretativa de este giro del «último Foucault»; sin embargo, no este el objetivo principal del presente texto ya que, sea o no válida dicha clave interpretativa, entendemos que las tesis foucaultianas sobre el poder son un ineludible aporte a la problemática contemporánea de la subsunción al aportar al menos los primeros elementos de una respuesta a esta cuestión aún no saldada. A fin de proponer esta relación posible entre el problema marxiano de la subsunción y el giro foucaultiano en torno al poder, en primer lugar se presentará el concepto de subsunción a través de su origen en *El capital* (1867) y su reapropiación por parte de Marcuse en *El hombre unidimensional* (1964). En segundo lugar, se introducirán las tesis de Foucault sobre el poder tal como aparecen -luego del giro conceptual- en *La voluntad de saber*, complementadas con otros textos menores de la época. En tercer lugar, tomaremos el abordaje contemporáneo de la cuestión por parte del autonomismo italiano para, finalmente, retornar a Foucault con el objetivo de hacer explícito lo que, creemos, sería un camino posible para ensayar nuevas respuestas frente al problema de la subsunción.

El concepto de subsunción

La clásica noción marxiana de alienación, pese a haber sido relegada alguna vez a mero resabio idealista, tiene su continuidad en *El capital*. Esta se da, en efecto, a través del concepto de subsunción, un término de origen latino que etimológicamente significa tanto “subordinación” como “inclusión”. Es tratado por Marx en el capítulo XIV sobre «Plusvalor absoluto y relativo», pero es especialmente desarrollado en los primeros borradores de su obra cumbre (*Grundrisse*) así como en el no tan conocido *Capítulo VI Inédito*. Ambas características — la conjunción de subordinación e inclusión en su significado y el hecho de que haya sido desarrollado en textos publicados recién en el siglo XX— contribuyen a explicar, al menos en parte, su reciente reapropiación por la filosofía política contemporánea. Pero su importancia refiere ante todo al hecho de que centraliza, entre lo económico y lo político, la respuesta a qué es la explotación capitalista.

Marx va a asociar la plusvalía absoluta a la subsunción formal, que refiere al proceso de trabajo como un proceso de explotación del trabajo ajeno en el cual el capitalista se ubica como conductor (MARX, 2001, p. 54). La dependencia económica surge por la no posesión de las condiciones objetivas y subjetivas de trabajo (respectivamente, los medios de producción y los medios de subsistencia) que se le enfrentan al trabajador como capital, ya que están monopolizados por el adquirente de la fuerza de trabajo. En este sentido, se denomina «formal» porque se diferencia sólo formalmente de los modos de producción anteriores: es la dominación económica —y ya no política¹— que surge del mercado laboral instaurado en base a los principios de la ciudadanía moderna y que se expresa en el proceso de trabajo capitalista, tal como denunciaba Marx en sus escritos de juventud².

¹ “La compra y venta de esclavos es también, en cuanto a su forma, compra y venta de mercancías. Pero el dinero no podría ejercer esta función si no existiese la esclavitud” (Marx, 1968b, p. 33).

² “Solamente en su condición de poseedor de las condiciones de trabajo es como, en este caso, el comprador hace que el vendedor caiga bajo su dependencia económica; no existe ninguna relación política, fijada socialmente, de hegemonía y subordinación” (Marx, 2001, p. 60).

Pero aunque la subsunción formal es la condición necesaria de la subsunción real, va a ser esta última la que exprese y defina a la explotación capitalista. La plusvalía relativa supone un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas: desde la cooperación — que permite aprovechar la fuerza social del trabajo — hasta el maquinismo — que permite incorporar la fuerza del trabajo vivo en el capital fijo — su extracción se sostiene sobre la fábrica como paradigma organizacional del trabajo. Sólo en este escenario específico puede utilizar los distintos medios técnicos o sociales disponibles para reducir el trabajo necesario y modificar la proporción de éste con el trabajo excedente.

La subsunción real, que Marx va a asociar a la plusvalía relativa, refiere entonces al proceso de trabajo dirigido por la máquina que tiende a aumentar o intensificar el rendimiento del trabajo vivo. Pero, a diferencia de la formal, ya no se asienta sobre el trabajador individual, o sobre la simple suma de los trabajadores individuales; por el contrario, su objeto va a ser la fuerza productiva del trabajo como resultado de las condiciones productivas propias del capitalismo. En este sentido, según el cual la totalidad es más que la suma de las partes, el trabajador va a ser un engranaje más de la máquina. La plusvalía relativa “revoluciona desde los cimientos los procesos técnicos del trabajo y las agrupaciones sociales” (MARX, 1968, p. 426) subsumiendo el trabajo a la rapidez y a la eficiencia de un entramado técnico-social construido a la par del avance del capitalismo.

En efecto, con la subsunción real el trabajo objetivado se va a enfrentar al trabajo vivo como un poder que lo domina a través del proceso efectivo de producción, y este último va a dejar de ser controlado por el trabajo como unidad dominante. La máquina “es ella misma la virtuosa, posee una fuerza propia” que, al tiempo que se adueña de la fuerza productiva, dirige el proceso de trabajo, reduciendo la actividad del obrero a una actividad cada vez más abstracta que va a ser determinada y regulada por su propia lógica de funcionamiento. En este contexto, la máquina ya no puede concebirse como un simple medio de

trabajo, como una mera herramienta, sino que va a ocupar el lugar que antes ocupaba el obrero³:

la ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina a operar como un autómatas, conforme a un fin, no existe en la conciencia del obrero, sino que opera a través de la máquina, como poder ajeno, como poder de la máquina misma (MARX, 2009b, p. 219).

Así, el trabajo inmediato se va a ver reducido cuantitativamente a una proporción mucho más exigua y cualitativamente “a un momento sin duda imprescindible, pero subalterno” frente a la aplicación del desarrollo tecnológico y a la fuerza productiva general resultante de la estructuración social global. De esta manera, la cuestión de la subsunción puede verse como una expresión del problema de la dominación, pero con una característica específica: partiendo del vínculo entre economía y tecnología, cruza las distintas esferas de la actividad humana -económica y tecnológica, por supuesto, pero también política, cultural, social, etc. – inscribiendo a los individuos en una totalidad que los contiene, condiciona y, finalmente, constituye como parte de esa misma totalidad. Inclusión y subordinación se presentan como las dos caras de la misma moneda, siendo el canto la organización tecnocómica que hace de los individuos meros engranajes de una maquinaria que asume el rol de la conducción.

Ahora bien, una de las primeras actualizaciones de esta perspectiva en el marco de los cambios generados en el capitalismo tardío es la que desarrolla Marcuse en *El hombre unidimensional* (1964). Su objetivo principal es mostrar los rasgos totalitarios que se esconden detrás de los principios liberales de la democracia capitalista, que será presentada -al igual que el socialismo soviético- como una forma social profundamente represiva. En la sociedad industrial avanzada, el aparato

³ Sus consecuencias en términos de la subjetividad del trabajador van a estar, por supuesto, en la línea de las ya descritas por Marx en su concepto de alienación: ambos sentidos de subsunción implican la deshumanización del trabajador. En la subsunción formal, porque ha de pasar el mayor tiempo posible en la fábrica con la consiguiente reducción de su tiempo libre; en la real, porque su actividad se reduce a un aspecto de la técnica, convirtiéndose en parte prescindible de una máquina de la que él mismo no puede prescindir.

productivo se vuelve totalitario en la medida en que pasa a determinar “no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales (MARCUSE, 1968, p. 26)”.

Esto se logrará sobre una base tecnológica, que instituirá nuevas formas de control y cohesión social mucho más profundas que las conocidas hasta entonces -formas que serán más agradables, pero por esto mismo también más efectivas. De manera que la noción de subsunción se encuentra ya contenida en el punto de partida, quebrando así el carácter neutral de la tecnología que, en tanto tal, no podrá concebirse separadamente del uso que se hace de ella: “la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de las técnicas” (ibídem). Con esto, la libertad interior -entendida como aquel espacio privado en el que “el hombre puede convertirse en sí mismo y seguir siendo «él mismo»” (ibídem, p. 40) – es invadida por el aparato productivo que, a través de un control ejercido mediante la profusión tecnológica y mercantil, va a cercenar ese espacio personal. Las nuevas necesidades y las nuevas mercancías condicionan, modelan y direccionan el «sí mismo» de cada uno de los individuos, orientándolo hacia intereses ajenos. Así, se constituye un estadio más avanzado de alienación en el que el mundo-objeto se transforma en una extensión de la mente y el cuerpo del hombre:

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido (ibídem, p. 39)⁴.

En este contexto, Marcuse — en continuidad con la línea que se traza entre Aristóteles y Marx — no duda en hacer una distinción

⁴ Así, se da una suerte de “absorción de la ideología por la realidad” que, lejos de significar el «fin de la ideología», resulta en una cultura industrial que es “en un sentido específico, más ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción”.

categoría entre «necesidades verdaderas» y «falsas», siendo estas últimas aquellas que intereses sociales particulares y ajenos imponen al individuo para su represión. No tienen, pues, que ver con si les resultan o no gratas al individuo; de hecho, se caracterizan por generar una suerte de ilusión de felicidad o, en palabras del propio Marcuse, crear “euforia dentro de la infelicidad”. Lo que las define es su carácter heterónomo — son impuestas desde afuera — y la finalidad social que persiguen — contribuir a un interés social externo al individuo⁵. Por el contrario, las verdaderas necesidades — las únicas que inequívocamente pueden reclamar satisfacción— son las vitales: alimento, vestido y vivienda en el nivel de cultura que esté al alcance. Y son «verdaderas» precisamente porque “la satisfacción de estas necesidades es el requisito para la realización de *todas* las necesidades, tanto de las sublimadas como de las no sublimadas” (ibídem).

La producción de mercancías redundando entonces en una imposición sistémica: el aparato productivo vende el sistema social como un todo, ya que cada uno de los bienes lleva consigo “hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad” (ibídem, p. 42). La totalidad incorpora pues a consumidores y productores; ambos están incluidos y subordinados a una lógica sistémica que excede, en este sentido, a las distinciones de clase. Precisamente porque las mercancías construyen modos de vida, su profusión impide la creación de alternativas y garantiza la reproducción del capitalismo:

Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos, en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida (ibídem).

⁵ “La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades” (ibídem, p. 35).

A medida que la alienación tiende a hacerse totalitaria, gracias a la potenciación que permite su forma tecnológica, los mismos organizadores y administradores se hacen igualmente dependientes de la maquinaria que organizan y administran, generándose una suerte de “círculo vicioso que encierra tanto al señor como al esclavo” (ibídem, p. 63). Se trata de un movimiento incesante entre productividad y represión, que encadena a cada uno de los individuos -consumidores o productores- al trabajo y al consumo. Estas cadenas se inscriben en los cuerpos o, en palabras de Marcuse, en el «sí mismo», generando ataduras tan fuertes y profundas con la totalidad social que exigen replantear la cuestión política. La pregunta por el «qué hacer» adquiere entonces, en este marco, la siguiente formulación: “¿cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad?” (ibídem, p. 36). Esta es puntualmente la pregunta que expresa, en términos políticos, el problema de la subsunción de la vida al capital⁶.

Las tesis sobre el poder

La interpretación del concepto de subsunción desde una perspectiva política pareciera ir a la par de la reconceptualización de la noción de poder por parte de Foucault. No sólo se trata de desarrollos contemporáneos y, en buena medida, paralelos⁷, sino que ambos se complementan teóricamente: al doble efecto de inclusión y subordinación de la subsunción, que llega a atravesar los cuerpos y los sentidos vitales, parece corresponderle -al menos como respuesta posible- la idea de

⁶ La siguiente reflexión de Enrique Dussel sobre esta tesis de *El hombre unidimensional*, realizada en el contexto de la última Dictadura Militar argentina, podría ayudar a echar algo más de luz sobre su sentido político: “Esta sociedad -nos dice Marcuse- es *irracional como Totalidad*, pero lo más grave no es que sea irracional, sino que no tenga oposición y que haya orquestado toda forma de control para que una tal oposición no pueda nunca jamás ya presentarse” (Dussel, 1998, p. 390).

⁷ No parece casual que, sobre el final de su conocido debate al interior del marxismo, Miliband y Poulantzas hayan incorporado los aportes de Foucault: lo que se expresaba en aquellos años era precisamente la búsqueda de alternativas a las conceptualizaciones políticas tradicionales, tanto liberales como marxistas. Estaba en discusión desde el rol del Estado y los límites de la representación, hasta los conceptos de reforma y revolución y la actualidad de la lucha de clases. Repensar el poder fue, pues, el punto de llegada natural. Cfr. Miliband et. al. (1991).

un poder inmanente, que cruza a cada relación humana a través de su constante ejercicio. En oposición a la tradición política moderna, deudora de una noción soberana del poder que lo concibe como una entidad que es pasible de tenerse, transferirse, adquirirse y centralizarse — los conceptos relativos al problema de la institución de lo social dan cuenta de esto: pacto originario, contrato social, voluntad general, el Estado como Leviatán —, Foucault establece su omnipresencia: no porque englobe todo, sino porque viene de todas partes; no porque pueda agrupar todo bajo su unidad, sino porque se produce continuamente. Rompe así con la idea de un poder concentrado, que impone o puede imponer «desde arriba» su voluntad:

Y «el» poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movibilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas (FOUCAULT, 1998, p. 113).

Foucault va a establecer una serie de proposiciones que, en conjunto, tendrán como resultado la redefinición del poder. En primer lugar, que el poder se ejerce, y que se ejerce a partir de innumerables puntos a través de un juego entre lo que entiende son relaciones móviles y no igualitarias. Es en este sentido que el poder no es algo que se adquiera, se tome, se transfiera o se pierda; por el contrario, es inmanente a cada una de esas relaciones que, en conjunto, constituirán la compleja red de poder.

En segundo lugar, que las relaciones de poder — cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro — son inmanentes (y no exteriores) a los otros tipos de relaciones — como los procesos económicos, las relaciones de verdad, las relaciones sexuales, etc. —, sobre las que desempeña un rol directamente productor. Estas relaciones son móviles, en el sentido de que pueden modificarse y no están determinadas de una vez por todas.

En tercer lugar, que el poder no puede pensarse desde la perspectiva de una “oposición binaria y global entre dominadores y dominados” sino que «viene de abajo» (ibídem, p. 115). Esto, sin embargo,

no significa que no exista dominación, sino que las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de los múltiples enfrentamientos a lo largo de la red de poder.

En cuarto lugar, que las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Intencionales, porque tienen una racionalidad, la de las tácticas en el nivel en el que se inscriben. Estas tácticas pueden encadenarse unas con otras, estableciendo conexiones entre ellas y propagándose para finalmente establecer dispositivos de conjunto. Y no subjetivas, porque, aunque a este nivel la lógica sigue siendo “perfectamente clara”, no es posible encontrar un sujeto que las conciba. Simplemente sucede que, a nivel de los dispositivos de conjunto, “no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas” (ibídem, p. 116).

En quinto y último lugar, que donde hay poder hay resistencia, ya que las técnicas de dominio no pueden integrar completamente a la vida; si alguien estuviese completamente a disposición de otro y se convirtiese “en una cosa suya, en un objeto sobre el cual se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no existirían relaciones de poder” (FOUCAULT, 1999, p. 405). Incluso el esclavo tiene posibilidad de resistencia: puede intentar escapar, atacar a su amo o, incluso, elegir su propia muerte. Ninguna técnica puede subsumir completamente a la vida; por el contrario, la vida “escapa de ellas sin cesar” (FOUCAULT, 1998, p. 173).

Ahora bien, esta reconceptualización responde directamente al análisis genealógico de las instituciones disciplinarias de las sociedades occidentales, y en última instancia debe verse como reflejo del paso del poder soberano al biopoder en la lógica estratégica propia de los Estados modernos. Foucault define el poder soberano a partir del derecho sobre la muerte: en tanto tal, el soberano tiene un derecho sobre la vida de los súbditos, el cual ejerce accionando o reteniendo su derecho a matar. Este poder se expresa entonces con la fórmula «hacer morir o dejar vivir», simbolizada por la espada. Sin embargo, en las sociedades occidentales — especialmente a partir del siglo XIX— el poder de muerte empieza a aparecer cada vez más como un complemento de un poder que se va a ejercer de forma positiva sobre la vida. Se da paso a

la fórmula «dejar morir, hacer vivir», como expresión de una administración, control y regulación del poder sobre la vida.

Con ella, se inaugura lo que Foucault denomina «era del biopoder», esto es, la era de la administración de los cuerpos y de la gestión calculadora de la vida. Desde el nacimiento de las nuevas disciplinas — formadas en las escuelas, talleres, cuarteles, etc.— y de las nuevas políticas públicas — construidas alrededor de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración, etc.—, se desarrollan diversas técnicas de sujeción de los cuerpos y de control de las poblaciones, que se traducirán en un poder disciplinario que actúa sobre los cuerpos y de un poder biopolítico que actúa sobre la especie, en contraposición con aquel poder soberano que únicamente administraba la muerte y el castigo⁸. Así, el poder deja de ocuparse sólo de los sujetos de derecho sobre los cuales “el último poder del poder es la muerte” para pasar a ocuparse, también y principalmente, de seres vivos. Se expresa así un dominio que se encuentra en el nivel de la vida misma, lo que permite a Foucault introducir el concepto de biopolítica para designar “lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (ibídem, p. 173).

Ahora bien, a partir de las proposiciones de Foucault sobre el poder es posible establecer algunos de los principales ejes de cierto cambio en el *éthos* del pensamiento político posterior a los años 70. A partir de la primera proposición — el poder se ejerce a través de innumerables puntos—, se sigue una ampliación de la esfera de lo político que no sólo permitirá ver la politicidad de toda relación social sino también la posibilidad de un ejercicio horizontal y rizomático del poder que, a través de sus múltiples conjunciones, habilita la apuesta política a su contagio y propagación. Respecto a esto último, tal como indican Hardt y Negri, se da lugar a la posibilidad del «acontecimiento» como efecto, imprevisible pero probable, de este tipo de construcciones políticas.

⁸ Es por esto que el biopoder aparece, de acuerdo con Foucault, como un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo ya que “éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (Foucault, 1998, p. 170).

A partir de la segunda proposición -las relaciones de poder son inmanentes a los demás tipos de relaciones—, las luchas sociales aparecerán también como luchas políticas; y, de hecho, en la era del biopoder adquieren una significancia mucho mayor que hasta entonces. Las reivindicaciones de raza, de nacionalidad, de género, etc. tienen un fuerte efecto social, no sólo influyendo al Estado de derecho a través de la modificación, por ejemplo, legislativa, sino reconfigurando *ipso facto* las normas y las prácticas sociales.

A partir de la tercera proposición — el poder viene de abajo, no hay oposición binaria global entre dominadores y dominados — se empieza a entender que la red de poder se extiende por todo el espacio social sin que pueda ubicarse un único lugar con el privilegio de poder cambiar por sí mismo la lógica sistémica. Empieza a horadarse, pues, la «toma del poder» como única respuesta al cambio político y, de hecho, se propaga la idea de que el control del aparato político — esto es, la toma del poder del Estado — está lejos de ser suficiente para el establecimiento de un cambio profundo, real, de la sociedad. Esto se encuentra en una clara continuidad con una conocida advertencia que pocos años después haría Ernesto Laclau: “si simplemente invertimos la relación de opresión, el otro es mantenido como aquello que es ahora oprimido y reprimido, pero esta inversión de los contenidos no modifica la forma de la opresión en cuanto tal” (LACLAU, 1996, p. 61).

Y una consecuencia en la misma línea se sigue de la cuarta proposición — las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas — ya que, aunque se pueden establecer distintas tácticas a nivel molecular, y a partir de allí distintas conexiones que eventualmente tendrían una influencia molar, a este segundo nivel la planificación consciente deja de tener sentido, sencillamente porque la complejidad y multiplicidad de las relaciones de poder excederá a las posibilidades de cualquier sujeto.

Finalmente, la quinta proposición — donde hay poder hay resistencia — provee al esquema de una cuota de optimismo en tanto que la omnipresencia del poder va a marcar, ante todo, la imposibilidad de inmovilizar completamente las relaciones. En las relaciones humanas se imbrica todo un haz de relaciones de poder que pueden ejercerse “entre individuos, al interior de una familia, en una relación

pedagógica, en el cuerpo político, etc” (FOUCAULT, 1999, p. 395). Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder, haciendo de él algo inmóvil y fijo — lo que logra mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos y militares — se da lo que Foucault denomina «estado de dominación», esto es, una limitación de los movimientos posibles de las relaciones de poder y, por ende, un recorte de las prácticas de libertad. Sin embargo, las relaciones de poder son en sí mismas móviles, reversibles e inestables, y es por esto que no pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los hombres sean libres⁹. Así, en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia ya que “si no existiesen posibilidades de resistencia — de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación- no existirían relaciones de poder” (ibidem).

De manera que las resistencias no están en una posición de exterioridad respecto al poder, sino que

los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo -alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales... (FOUCAULT, 1998, p. 116)

Esto, a la par de llevar a Foucault a rechazar la idea tradicional de revolución como «toma del poder», lo aleja de la idea de «liberación». Conviene aclarar rápidamente que Foucault, así como no niega la existencia de estados de dominación, tampoco rechaza completamente la existencia de determinadas formas de liberación ni mucho menos su conveniencia¹⁰, pero sí marca que la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán necesarias para que el pueblo liberado

⁹ Es pues en virtud de la concepción antropológica que es posible la resistencia, es decir, que la estructuración de los estados de dominación no sea completamente cerrada ni pueda imponerse completamente.

¹⁰ “Cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador, estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto”, pero “esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos puedan definir formas válidas y aceptables de existencia y formas válidas y aceptables en lo que refiere a la sociedad política” (FOUCAULT, 1999, p. 394).

pueda ejercer formas válidas y aceptables de existencia y de organización política. Los procesos de liberación, en efecto, no agotan ni pueden definir por sí solos todas las formas de las prácticas de libertad:

No puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por lo tanto en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo de dominación (FOUCAULT, 1999, p. 412).

Alcances de las tesis foucaultianas frente al problema de la subsunción

Ahora bien, claramente interpelados por estas tensiones, Hardt y Negri sostuvieron insistentemente que “habría que considerar el capitalismo desde la perspectiva de lo que Marx denomina la fase de la subsunción real de la sociedad en el capital” (HARDT y NEGRI, 1994, p. 23). La razón se encuentra en la misma distinción entre subsunción formal y real: con la subsunción formal el capital subsume al trabajo como un agente externo — corresponde a la forma del mercado de trabajo moderno, esto es, al trabajo asalariado —, pero con la subsunción real los procesos productivos surgen del capital mismo — se corresponden con el desarrollo de las fuerzas productivas, subsumidas en tanto que fuerza social. Así, mientras que en la fase formal el trabajo aparece como fuente de la riqueza social y el capital como simple gestor, en la fase real la fuente de riqueza es el obrero social y el capital se presenta como máquina. El capital ya no tendría un afuera, lo que en el contexto posfordista lleva a plantear la subsunción de la sociedad entera al capital en tanto que las relaciones capitalistas, otrora supeditadas al ámbito de la fábrica, se filtran en aquella hasta penetrar y definir a todas las relaciones sociales.

Esta expansión sería precisamente la transición histórica, el cambio de época, que -de acuerdo a Hardt y Negri- expresaría la obra de

Foucault: el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. La sociedad disciplinaria aparece caracterizada como aquella en la que la dominación social se construye a través de una red de dispositivos cuya función es regular las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas. El doble objetivo de la dominación — hacer trabajar y asegurar la obediencia — se ejerce a través de instituciones disciplinarias — cuya forma paradigmática es la prisión, aunque por supuesto incluye a otras como la escuela, la fábrica, el ejército, el hospital, etc. Pero con la sociedad de control los mecanismos de dominio se vuelven todavía más inmanentes al campo social, haciendo que sean los individuos mismos los que interioricen y reproduzcan las conductas de integración y exclusión correspondientes al dominio en cuestión. Las maquinarias organizan directamente las mentes — por ejemplo a través de los medios de comunicación — y los cuerpos — por ejemplo a través de los sistemas de asistencia social —, llevándolos a “un estado autónomo de alienación, de enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad” (HARDT y NEGRI, 2000, p. 36). Se trata pues de una generalización e intensificación de los aparatos normalizadores del poder disciplinario, pero extendiéndose mucho más allá de los lugares estructurados por las instituciones sociales tradicionales.

En este sentido, la biopolítica aparece como un nuevo paradigma de poder: el biopoder regula la vida social desde su interior “siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola” (ibídem). Lo que se pone en juego es, entonces, la producción de la vida misma, sobre la cual el poder se expresa como “un control que se hunde en las profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra en la totalidad de las relaciones sociales” (ibídem, p. 37). La explotación contemporánea es — paradigmáticamente — la del trabajo inmaterial, en su dimensión inmediatamente social: como labor comunicativa de la producción industrial, como labor interactiva de los análisis simbólicos y la resolución de problemas, y como labor que produce y manipula los afectos. De manera que los grandes poderes industriales y financieros no sólo producen mercancías, sino también subjetividades:

Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, lo que equivale a decir que producen productores. En la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción y la producción, para la vida (ibídem, p. 42).

Lo que de alguna forma les da a Hardt y Negri el margen para diferenciarse de la línea trazada entre Marx y Marcuse. Según afirman, Marx habría reconocido un fenómeno similar al de la producción biopolítica en el paso de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo al capital, mientras que la Escuela de Frankfurt habría hecho lo propio respecto a la subsunción de la cultura y las relaciones sociales a un Estado que se ha vuelto totalitario. Sin embargo, entienden que la descripción de estos procesos es en ambos casos unidimensional: la de Marx por referir únicamente al plano económico, mientras que la de la Escuela de Frankfurt solamente habría extendido la descripción marxiana al plano cultural. Serían Foucault, primero, y Deleuze y Guattari, después, quienes habrían planteado explícitamente el movimiento omniabarcador del poder en términos de la pluralidad y la mutiplicidad de la vida. Lo que llevaría a abrir una nueva veta de análisis:

lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari propusieron explícitamente) es la paradoja de un poder que, mientras unifica e incorpora en sí mismo todos los elementos de la vida social (y, por lo tanto, pierde la capacidad de mediar efectivamente entre las diferentes fuerzas sociales), revela al mismo tiempo un nuevo contexto, un nuevo ámbito de máxima pluralidad e incontenible singularización: un ámbito del acontecimiento (ibídem, p. 38).

Como indica Judith Revel, las posibilidades de resistencia se dan desde el momento en que la vida puede comenzar a pensarse como lugar de “una producción de subjetividad como momento de desujeción” (REVEL, 2008, p. 109). Es precisamente desde aquí que se explica el interés de Foucault por la «ética del cuidado de sí» como herramienta de una práctica política liberadora. La pregunta “¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de

poder?” (FOUCAULT, 1999b, p. 335), que Foucault plantea en «¿Qué es la Ilustración?», resulta de vital importancia en el contexto biopolítico, o — lo que es lo mismo — ante el problema de la subsunción. En efecto, es a partir de ella que puede comprenderse la construcción del concepto de «crítica», al cual van a referir tanto la filosofía como política de la verdad como las prácticas de la libertad (y por ende las resistencias). A este respecto, la primera definición que aparece en «¿Qué es la crítica?» es especialmente demostrativa: “el movimiento de verdad por el cual el sujeto se atribuye el derecho a interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus efectos de verdad; (...) el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva” (FOUCAULT, 2006, p. 72).

En tanto que supone una doble interrogación de la verdad al poder y del poder a la verdad, la crítica aparece como un espacio común tanto a la práctica intelectual (filosofía) como a la práctica política (resistencia), siendo la piedra de toque para plantear la cuestión ética en torno al problema de la verdad y a la relación de esta última con el poder. Desde aquí, Foucault caracteriza a la crítica como una ontología crítica de nosotros mismos que “es preciso concebir como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento” (FOUCAULT, 1999b, p. 349).

Este «*éthos* filosófico» se constituye como una “actitud límite” y una “actitud experimental”: actitud límite en oposición al proyecto kantiano, ya que se trata de preguntar qué límites contingentes y arbitrarios se presentan como necesarios y obligatorios para, así, hacer posible el intento de franquearlos; actitud experimental en oposición al proyecto moderno, ya que se trata de abandonar los proyectos que pretenden ser globales y radicales para abocarse al intento de lo posible. La crítica tiene como objetivo fundamental “la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la política de la verdad” (FOUCAULT, 2006, p. 72) y, en el marco de su ontología del poder, trasciende las fronteras de la filosofía para aplicarse igualmente a las prácticas concretas de las relaciones de poder. Y en su doble actitud límite y experimental,

expresa la búsqueda de las condiciones de posibilidad para las prácticas de libertad.

Foucault termina eligiendo así el mismo camino que pocos años antes tomaba Marcuse cuando planteaba el rol terapéutico de la filosofía como medio de emancipación en el contexto de las sociedades totalitarias¹¹:

En la era totalitaria, la tarea terapéutica de la filosofía sería una tarea política, puesto que el universo establecido de lenguaje común tiende a coagularse en un universo totalmente manipulado y adoctrinado. Entonces, la política aparecería en la filosofía, no como una disciplina especial o un objeto de análisis, ni como una filosofía política especial, sino como el intento de sus conceptos por comprender la realidad sin mutilarla (MARCUSE, 1968, p. 227).

Indudablemente, estas propuestas recuerdan a la reacción griega ante la crisis política y social de las *polis* resultado de las campañas de Alejandro Magno, primero, y de la hegemonía del Imperio Romano, después. Ante la nueva dependencia, que suponía el quiebre de su sociedad política y, por lo tanto, de la propia estructuración social, los griegos se volvieron sobre la filosofía en un giro autorreflexivo y de desesperada búsqueda de libertad, dando nacimiento a tres escuelas -el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo- caracterizadas por una reflexión fundamentalmente ética y especialmente marcada por el problema de la autonomía. No parece casual, entonces, que haya sido precisamente hacia la última de estas escuelas hacia donde Foucault dirigió su atención para abordar lo que, en última instancia, es la motivación principal del problema en torno a la definición de las prácticas de libertad: “¿qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos

¹¹ Que, por supuesto, es el camino de la Escuela de Frankfurt en general. Como indica Dussel: “La pregunta de los miembros de la Escuela de Frankfurt no fue tanto: ¿cómo elaborar una teoría *positiva* de la sociedad, que fuera crítica?, sino más precisamente: ¿cómo se ejerce o cuáles son las condiciones de la *crítica negativa*, teórica e interdisciplinaria de la sociedad?, y, para ello, ¿cómo se *critican* las teorías de la sociedad? No es tanto el *contenido* de la teoría lo que interesa en primer término (importa siempre, sin embargo), sino ante todo el *cómo* (la *manera*) o la condición de posibilidad de la *crítica* misma. Así, *El capital* de Marx no fue primeramente una teoría económica, sino ante todo una *crítica* de la economía política” (DUSSEL, 1998, p. 327).

de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor?" (FOUCAULT, 1999b, p. 349)¹².

Por otra parte, con su ontología del poder Foucault contribuye a pensar el carácter político de la vida misma y, por su intermedio, a habilitar a las relaciones sociales como fines de lo político. Con esto, inaugura un nuevo panorama en el que los medios se convierten también en fines: los modos de la construcción social y política o, más aún, las formas de vida en tanto que relación con uno mismo y con los otros, pasan a ser materia y objetivo de lo político, es decir, aquello que se debe transformar en el camino hacia un mundo mejor. Además, dado que la ontología propuesta implica entender a toda relación como una relación de poder, da lugar finalmente a una suerte de autonomía de lo político por la cual su ejercicio es universal, continuo y afecta a todo nivel a la estructuración social. Lo que se expresa en la posibilidad de asumir la tarea política como propia desde el elemento más fundamental -la relación con uno mismo y con los otros-, en el marco de una idea que bien podría caracterizarse como eminentemente existencialista: que la sociedad es lo que ella hace de sí misma.

Consideraciones finales

El problema de la subsunción representa una serie de preocupaciones que han caracterizado a la teoría crítica y a buena parte de la teoría política desde las últimas décadas del siglo XX, resumiéndose en la cuestión acerca de cómo enfrentarse ante un poder totalizante que incluye y subordina a la sociedad y a cada uno de los individuos que la componen. En este sentido, el giro de Foucault en torno al poder parece corresponderse con el giro de una época donde las instituciones políticas tradicionales comenzaron a mostrarse como insuficientes, hecho expresado en las variadas crisis que surgieron desde entonces (de la representación, de la Historia, del Estado, etc.). Esto, obviamente,

¹² No sería ocioso remarcar una vez más la semejanza con la pregunta dusseliana acerca del carácter crítico de la «crítica de la economía política» de Marx: en ambos casos se trata de la misma inquietud ética.

implica una clave interpretativa para la obra del propio Foucault pero, quizás más importante, da pie a considerar sus tesis sobre el poder como una respuesta posible a una cuestión que no sólo todavía no ha sido saldada sino que se ha profundizado.

En efecto, la vida contemporánea parece subsumida ya no sólo a través de las instituciones disciplinarias sino, antes bien, a través de una serie de dispositivos que se expresan en cada vez más elementos de la vida cotidiana: como denunciara Marcuse, los objetos técnicos — al tiempo que moldean las necesidades y los deseos, se constituyen como medios de vigilancia y control y terminan por dar contenido a las formas de vida— mantienen la vitalidad económica del capitalismo tardío. Desde aquí, pensar a Foucault desde el problema de la subsunción supondría retomar el diálogo con la línea que va de Marx a Marcuse, interpelando la propuesta foucaultiana desde aquellos elementos que permiten pensar el poder en el propio capitalismo.

Referencias

DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1998.

FOUCAULT, M. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En: FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 405.

FOUCAULT, M. "¿Qué es la Ilustración?". En: FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999b, p. 335.

FOUCAULT, M. "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)". En FOUCAULT, M., *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2006.

HARDT, M. y NEGRI, A. *El trabajo de Dionisos*. Madrid: Akal, 1994.

HARDT, M. y NEGRI, A. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

LACLAU, E. "Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad". En LACLAU, E. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.

LEMKE, T. "Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo". En LEMKE et. al. *Marx y Foucault*, Bs. As., Nueva Visión, 2006, pp. 5-20.

MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Madrid: Ariel, 1968

MARX, K. *El capital*, Tomo I. México: FCE, 1968.

MARX, K. *El capital*, Tomo II. México: FCE, 1968b.

MARX, K. *El capital*, Libro I, Capítulo VI Inédito. México: Siglo XXI, 2001.

MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse), Tomo I. México: Siglo XXI, 2009.

MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse), Tomo II. México: Siglo XXI, 2009b.

MILIBAND, R.; POULANTZAS, N.; LACLAU, E. *Debates sobre el Estado Capitalista*. Buenos Aires: Ed. Imago-Mundi, 1991.

REVEL, J. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva visión, 2008.

Recibido: 02/09/2016

Received: 09/02/2016

Aprobado: 30/10/2016

Approved: 10/30/2016