
Pierre Dardot. Investigador en el laboratorio Sophiapol (Université Paris Ouest Nanterre - La Défense). Filósofo y docente, en coautoría con Christian Laval ha publicado varios ensayos sobre Marx, Hegel y el capitalismo global. Dentro de su obra conjunta cabe resaltar la prestigiosa monografía *Marx, Prénom: Karl* (2012, Gallimard) y *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (2009, La Découverte te).

Contacto: apdardot@orange.fr

Christian Laval. Enseña sociología en la Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Es miembro del Consejo Científico de ATTAC-Francia y es uno de los más innovadores estudiosos del pensamiento de Marx. Es autor de varios libros, dentro de los que se encuentran: *L'Homme économique: Essai sur les racines du néolibéralisme* (2007, Gallimard) y el fundamental *Marx, Prénom: Karl* (con Pierre Dardot, 2012, Gallimard), que ha suscitado gran interés y discusiones en Francia y en el mundo. Con Pierre Dardot también publicó el importante volumen sobre la sociedad neoliberal: *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (2009, La Découverte te).

Contacto: christian.laval@u-paris10.fr

GOBERNAR A TRAVÉS DE LA INDIVIDUALIZACIÓN

Pierre Dardot

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Christian Laval

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

GOVERNING THROUGH INDIVIDUALIZATION

DOI: 1017450/180102

Fecha de recepción: 4 de diciembre de 2017; fecha de aceptación: 23 de diciembre de 2017. Este artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado en la Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

Resumen

Después de analizar las diversas definiciones de la “figura” del colectivo y de subrayar la importancia de su diversidad conceptual, este artículo muestra cómo en la sociedad neoliberal el individualismo concurrencial puede articularse con políticas públicas de tipo inclusivo sin que por esto amenace la coherencia comprensiva de sus dispositivos de funcionamiento, basados en “técnicas de individualización”. De manera más específica, en el artículo se expone cómo el poder disciplinar en las sociedades neoliberales

funciona no tanto como fábrica de cuerpos dóciles (y con una primacía atribuida al mando), sino más bien a través de la estructuración de un campo preciso de posibilidad de acción. En conclusión, este artículo propone organizar la lucha contra el neoliberalismo a partir del rechazo de los temas identitarios dominantes en la sociedad actual, con el fin de proponer la construcción de un nuevo horizonte social y político.

Palabras clave

Individualización, subjetivación, disciplina, gubernamentalidad, poder pastoral.

Abstract

After having analyzed the diverse modalities of definition of the “figure” of the collective and underlined the importance of its conceptual diversity, this article shows how in the neoliberal society the concurrent individualism can be articulated with inclusive public policies without this threatens the comprehensive coherence of its operating devices, based on “individualization techniques”. More specifically, the article exposes how the disciplinary power in neoliberal societies functions not so much as a factory of docile bodies (with a predominance attributed to control) but rather through the structuring of a precise field of possibility of action. In conclusion, the article proposes to organize the struggle against neoliberalism based on the rejection of dominant identity issues in today’s society, in order to propose the construction of a new social and political horizon.

Keywords

Collective, governmentality, powers, individualism.

A menudo el neoliberalismo se presenta como el gran triunfo del individualismo: extendiéndose a todas las relaciones sociales, la lógica empresarial desarticula todos los colectivos para hacer prevalecer la relación mercantil directa bajo la forma de un acuerdo extrabursátil entre clientes. La uberización disfrazada de “economía colaborativa”, el auge del emprendimiento autónomo y la progresión del trabajador individual emancipado de la presión salarial pero que presta sus servicios a alguien que le da órdenes no hacen sino manifestar la fuerza de esta tendencia. Sin embargo, si nos centramos en los discursos de los gobiernos, sorprende la frecuencia con la que aparece el término “inclusión” para describir las políticas puestas en marcha, en particular las de la Unión Europea. De esta manera, la llamada Estrategia Europa 2020 establece como prioridad la ambición de ser “inteligente, duradera e inclusiva”, entendiendo por “crecimiento inclusivo”: “una economía con una alta tasa de empleo y que favorezca la cohesión económica, social y territorial”. Pero “inclusivo”, y este punto es decisivo, también es un término que se promueve para definir aquellas políticas encargadas de garantizar la participación de los discapacitados en la vida social y económica o, de manera más general, todas aquellas *políticas de la diversidad* (Cornu, Orsi & Rochfeld, 2017). Y, si no queremos reducir estas fórmulas a una retórica falaz, debemos preguntarnos de qué manera el “individualismo” de la competencia generalizada puede articular “políticas inclusivas” sin amenazar la coherencia del dispositivo global de la gobernabilidad neoliberal. Si analizamos, observamos que las “políticas de la diversidad” son una obra maestra de la totalización singular operada por este tipo de gobierno de los hombres a partir de múltiples “técnicas de individualización”.

La colección y el sujeto colectivo, dos figuras del colectivo

Para verlo de manera más clara, conviene analizar de cerca la oposición entre el individuo y el colectivo que conforma el punto de partida de la mayoría de los juicios en esta materia. Para empezar, podemos mencionar el sentido filosófico de la palabra *individuo*, aquel que procede directamente de la raíz etimológica *in-dividuum* y que hace del individuo algo *indivisible* o un *elemento* a partir del cual ya no se puede descender más (por tanto, el término de la descomposición analítica), sin que esto implique que hablemos exclusivamente del ser humano.

Hablaremos, por tanto, del individuo como una realidad final y última¹. Según esta acepción, establecida en particular por Leibniz (2011), dos individuos difieren necesariamente el uno del otro en alguna característica interna, y no únicamente en el número: dos individuos que son idénticos en todos los sentidos pero que difirieren únicamente en el número (*solo numero*) no serían dos individuos sino el mismo individuo. En este sentido, un individuo es un “ser real”, mientras que una simple colección (un montón de piedras o un rebaño) forma, como mucho, un “ser por agregación”. La unicidad y la indivisibilidad caracterizan, por consiguiente, al individuo. En esta ontología, toda la realidad está del lado del individuo, un ser por agregación no es en realidad *un ser*². Por mucho que haya caído en desuso, este significado conserva la suficiente fuerza para abastecer numerosos usos de este término, como podremos constatar pronto.

Sin embargo, cuando hablamos simplemente de “un individuo” y esto es así desde el siglo XVII, esto puede hacer referencia a una persona indeterminada, *cualquier* espécimen de la especie humana, literalmente “cualquiera”.³ Estaremos de acuerdo en que en ello no hay nada en lo que pueda basarse la oposición entre lo individual y lo colectivo. Lo primero que se nos viene a la mente es la diferencia en la escala, que es principalmente una cuestión del número: hablamos de colectivo desde el momento en el que pasamos de la unidad numérica a la pluralidad, por lo que cuando pasamos de “un solo” a “varios”, ya sea este “varios” únicamente “unos pocos” o un “gran número” o una “multitud”, o que se trate incluso de un “todos”, es decir, que englobe a todos los miembros de la especie humana. Al ser correlativa del individuo, la pluralidad es por tanto una pluralidad indefinida, susceptible de variar en el grado de extensión numérica. Partiendo de ahí, toda colección de individuos, sea cual sea su importancia numérica, constituye una pluralidad como tal. Con respecto a esta primera figura de la *colección*, el colectivo no se opone al individuo, ya sea porque no tiene una realidad propia, al ser el individuo el único que la tiene, o porque el paso del individuo al colectivo coincide con el paso de la unidad a la pluralidad.

Sin embargo, hoy en día se establece habitualmente una oposición entre el individuo y el colectivo como si hubiera no solo dos dimensiones de la existencia humana, sino dos *sistemas de valorización* antagonistas: por un lado, el átomo egoísta y, por otro, el solidario o, incluso, si adoptamos un punto de vista directamente opuesto, la indepen-

1. La expresión escolástica, retomada por Leibniz (2011, p. 214), es la de *species infima* o de “especie última”: el individuo se concibe como la “especie” por debajo de la cual ya no se puede descender.

2. Retomando la célebre fórmula de Leibniz (1952) en su carta a Arnauld del 30 de abril de 1687: “Aquello que no es realmente *un ser* tampoco es realmente un *ser*” (p. 252).

3. Acerca de la distinción entre el sentido corriente y el sentido filosófico heredado de la tradición, véase Descombes (1992).

dencia, por un lado, y la igualación o la homogeneización, por el otro. Si hacemos un paréntesis, aquí vemos cómo la imagen del átomo nos envía de nuevo a la etimología de lo indivisible. Pero esta vez viene acompañada de un significado negativo que apunta a una valorización indebida: no es que el individuo sea la única realidad (como sí es el caso de la ontología tratada previamente), sino que lo que queremos, a través de la afirmación de la autosuficiencia del individuo, es amputar la existencia humana de una dimensión que le es esencial: la de la sociedad. De manera inversa, cuando protestamos contra el aplastamiento del individuo a manos de la sociedad, le estamos atribuyendo a esta un índice de realidad tan alto que la existencia del individuo se ve seriamente amenazada⁴. De esta manera creamos una oposición entre el individualismo y el colectivismo o, incluso, entre el individualismo y el holismo, como lo llaman desde la oposición antropológica establecida por Louis Dumont (1983), así damos a entender que el individualismo sería la valorización del individuo a expensas de la relación social y el colectivismo, la valorización del colectivo a expensas del individuo. No hay que olvidar que Pierre Leroux, sansimoniano disidente, inventor de la palabra “socialismo” en 1834, le otorga a este término en un principio un sentido negativo: el socialismo era para él la “exageración” de la sociedad. También debemos recordar que, cuando apareció en 1826 en los textos de otro sansimoniano, P-J Rouen, el término opuesto de “individualismo” también tomaba una acepción negativa, ya que se refería al egoísmo consagrado por la doctrina económica del *laissez faire*⁵, de manera que Pierre Leroux definió el individualismo como la “exageración” del individuo, en simetría con su definición del socialismo como “exageración” de la sociedad (Leroux, 1994, pp. 247-249). Esta oposición sigue perpetuándose hoy bajo diversas formas. De esta manera, asimilar el período que comienza a finales de los años setenta con el triunfo del *individualismo* y, en consecuencia, con el retroceso o la pérdida del *sentido de lo colectivo* no es en absoluto una apreciación anodina, desde el momento en que no deja de implicar una cierta valorización de este sentido cuya pérdida lamentamos y del tipo de colectivo al que va ligado. Es innegable que hay una segunda figura del colectivo irreductible a la primera: la del colectivo como un *todo* y no como una *colección*. En este sentido también hay que tener en cuenta que *holismo* viene del griego *holon*, que significa precisamente *todo*, a diferencia de *pan*, que viene de *pâs* (en sentido partitivo: cada, cada uno) y que se refiere al conjunto, como en pandemia o panóptico (donde la visión es total, de forma que los prisioneros están

4. De ahí la dificultad o, incluso, la insuperable contradicción, de denegar toda realidad a la sociedad (recordemos la famosa frase “la sociedad no existe” de Margaret Thatcher), al mismo tiempo que se le otorga un formidable poder susceptible de aniquilar al individuo.

5. Egoísmo que se resume en la fórmula “cada uno en su casa, cada uno para sí mismo” (Chanial, 2009, pp. 184 y ss.).

expuestos en todo momento a la vigilancia del centinela). El todo, en este sentido, constituye un verdadero *sujeto colectivo*, irreducible como tal a los individuos que forman parte de él. La relación es, entonces, la del todo a sus partes y no la de los elementos al conjunto, por lo que esta es más vaga. Es lo que dice Aristóteles en el libro Δ de su *Metafísica*: un *todo* es aquello a lo que no le falta ninguna de sus partes constituyentes, mientras que una *suma* o un *conjunto* son todas aquellas cosas en las que la posición de las unidades es indiferente (precisamente el caso del número) (Aristóteles, 1974, pp. 312-314).

Si resumimos, por *colectivo* (*collectum*, supino de *colligere*, que significa “reunir”) entendemos esencialmente dos cosas: 1) es la reunión de varios elementos que forman un conjunto, literalmente, una *colección*, sea cual sea la relación existente entre los propios elementos, lo cual puede significar que esta relación es extraña y externa a los individuos, es decir, el simple hecho de un acto de enumeración que podría perfectamente no haber existido; 2) se trata de la reunión que produce un ser totalmente diferente (*toto genere*) de sus elementos y que adquiere de esta forma una vida y una existencia independientes en tanto que todo. Se trata, por tanto, de un *todo* puesto que es irreducible a una simple colección del sujeto colectivo, como ser moral o espiritual superior al individuo: la “Nación”, la “Sociedad”, la “Colectividad”, la “Comunidad”, sea cual sea el nombre que le demos, la “Humanidad” de Pierre Leroux o el “Gran Ser” de Auguste Comte. La cuestión es, entonces, saber cuál es el estatus que hay que otorgarle a este ser moral. Para toda una tradición de filosofía política (desde Hobbes hasta Renan, pasando por Rousseau) ese sujeto es en sí mismo un individuo de un nivel superior: en tanto que todo es un individuo hecho de individuos, es exactamente un “individuo colectivo”, según la expresión de Vincent Descombes (1992), retomada por Louis Dumont.

Por ejemplo, se dirá de una nación que constituya en sus relaciones con el extranjero, es decir con otras naciones, un individuo (Rousseau habla también de *être simple*), mientras que, en su relación interna con sus miembros que son los ciudadanos, esta no es siempre solo una “colección de individuos” (*collection d'individus*) (Rousseau, 2001, p. 59). De aquí surge el problema de la realidad de una entidad como la Humanidad: en la medida en que esta última pueda difícilmente pretender constituir por su parte un individuo, formado de los individuos que son las naciones —ya que le falta esta relación con otro individuo del mismo género que le sería externo—, ¿debe solucionarse no viendo en esta solo una ficción? De cualquier modo, hasta que el colectivo se reduzca a la pluralidad indefinida de la colección, ninguna oposición entre colectivo e individual es concebible. Pero en cuanto el colectivo toma la figura de individuo o de organismo

superior a sus miembros por totalización e integración, la oposición solo puede cristalizarse. Aquí todo es función del modo en que se conciben dos figuras del colectivo, de un lado, una colección que debe reunirse solamente con el propósito de compartir una propiedad común, lo que el latín expresará mediante el distributivo *omnis*; de otro lado, un todo integral al cual no le falta ninguna de sus partes, lo que el latín expresa como *totus*; de esta manera, como explica Vincent Descombes, *omnis homo*, todo hombre en el sentido de cada hombre, remite a un todo colectivo o integral⁶.

Si se opera esta distinción entre colectivo como colección y colectivo como todo integrativo o como comunidad, entre colectivo como totalización-suma y colectivo como totalización integrativa, es necesario, por consiguiente, preguntarnos en qué medida la subjetivación es susceptible de inscribirse dentro de esta dualidad: ¿Es posible hablar de subjetivación colectiva si el colectivo no excede la colección o el conjunto? Pues, ¿cómo considera que una colección, que carece de unidad, pueda referirse a ella misma de cualquier manera? Por el contrario, si vemos la formación de un todo colectivo, ¿es necesario, entonces, oponer entre ellas subjetivación individual y subjetivación colectiva, como si la oposición de las dos formas de subjetivación prolongara la oposición de valor entre el individuo y el colectivo?

“Omnes et singulatim”

Gobernar define un ejercicio específico de poder, que consiste en conducir conductas o en intervenir sobre posibles acciones, modo de acción que no es reductible ni a la violencia ni al vínculo voluntario del contrato (Dreyfus & Rabinow, 1984, pp. 313-314). Según Pierre-Henri Castel (2009), esta idea es sobrentendida bajo un concepto de acción imposible de defender: al nombre de la identidad semántica del verbo *hacer* en *hacer* y *hacerse hacer*, él duda que se pueda intervenir sobre acciones “posibles”; según él, se puede intervenir solo sobre acciones ya hechas, cuyo efecto es ya conocido⁷. Foucault indicó, sin embargo, que este jugaba intencionalmente sobre el equívoco del verbo *conducir* que significa a la vez llevar a *los demás* y comportarse en un área de posibili-

6. Vincent Descombes (1992) plantea que se puede crear mayor conciencia de esta distinción considerando la diferencia que hay entre “ser *un* francés” y “ser francés”: la primera expresión significa ser un elemento dentro de los demás en una colección, aquí la de la población; la segunda significa que pertenece a un todo superior, en este caso el de la nación.

7. “En somme, on ne peut donc pas agir sur des *possibilités* d’action, mais sur des actions allant à leur dernier terme et qui ont *déjà* produit leur effet.” (Castel, 2009, p. 226). (En resumen, no se puede entonces intervenir sobre las *posibilidades* de acción, sino sobre acciones que van hasta su último término y que ya han producido su efecto).

dades más o menos abierta (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 314). Conducir una conducta corresponde, por consiguiente, a un modo de acción oblicuo e indirecto: no se ordena directamente a los individuos intervenir en esta o en aquella manera, sino que se adopta de antemano un espacio de posibilidades de modo que los individuos tengan que inscribir dentro de esto su propia acción. Este modo de intervenir presupone que tenemos algo que ver con “sujetos libres”, a saber con los sujetos que tienen frente a ellos un área de posibilidades en que diferentes conductas puedan tomar asiento/su lugar. Más en general, lo que se cuestiona es el sentido largo del término “disciplina”: no de la disciplina como fábrica de cuerpos dóciles (en el estudio, el sanatorio o en la prisión), sino de la disciplina como estructuración del campo de acción de individuos⁸. Tendremos una ilustración muy elocuente de este modo de intervenir si nos remitimos a los propósitos de Marie-Anne Montchamp, expresidenta de la fundación FundaMental, muy activa en el grupo de presión en favor de la “salud mental” al lado de los políticos. Oponiendo dos perspectivas de problemas psíquicos, la perspectiva “curativa” clásica y la perspectiva en términos de “salud mental”, esta última caracteriza a la segunda perspectiva de este modo: se trata de “une autre approche qui est de créer les conditions pour que la personne puisse produire à sa manière et avec ses stratégies propres, pour parvenir au résultat que l’on attend d’elle”⁹ (Borel, 2010, p. 131). Todo está dicho: no se le quiere imponer a la persona lo que se pretende de ella, sino que se quiere proceder previamente sobre las condiciones de su acción para llevarla a hacer a través de ella misma lo que se espera de ella. No hace falta, por este motivo, suponer un misterioso “actor de actores” o cualquier “hacerse hacer” que trasciende el “hacer” (Castel, 2009, p. 226); se trata simplemente de adoptar una disposición dentro de la cual las acciones de los demás tendrán que inscribirse. Esto es exactamente lo que Foucault llama “gubernamentalidad”.

Esta manera de gobernar tiene como objeto los hombres entendidos a la vez en sentido colectivo e individual, lo que implica que sean revocadas las metáforas célebres del timonel y del piloto que, dentro de diversos textos de la Antigüedad griega, tienen como función el pensamiento de la relación del hombre político con la ciudad. Porque el acto de gobernar no recae sobre los individuos como tales, sino sobre la ciudad considerada como todo (*holon*), por consiguiente, es el barco como tal y los individuos son los miembros de la tripulación. Para utilizar las palabras de Foucault (2004a):

8. Foucault esboza este sentido largo en su ensayo “Le pouvoir, comment s’exerce-t-il?” (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 311).

9. “Otro planteamiento que quiere crear las condiciones para que la persona pueda producir a su manera y con sus propias estrategias, para lograr el resultado que se espera de ella”.

C'est la cité dans sa réalité substantielle, dans son unité, avec sa survie possible ou sa disparition éventuelle, c'est cela qui est l'objet du gouvernement, la cible du gouvernement. Les hommes, eux, ne sont gouvernés qu'indirectement, dans la mesure où ils sont embarqués eux aussi sur le navire (p. 127).

Respecto a esto, nada es más significativo que la manera en que Platón establece un paralelo constante entre el individuo y la ciudad, dando a entender con esto que la ciudad, así como el individuo, entra en relación con ella misma y, en este sentido, representa un sujeto de conocimiento y de conducta como él¹⁰. Si la metáfora del piloto es constantemente invocada para significar esta relación del dirigente con la ciudad, la del pastor es en cambio explícitamente rechazada en *La Política*. El dirigente ordena, exige, y es exactamente la razón por la cual él no puede ser un pastor. Si en la época de Cronos los dioses apacentaron a los hombres, era porque la política aún no existía. Por consiguiente, hay un vínculo directo entre la definición del arte político como el arte de ordenar y del rechazo de la idea de magistrado-pastor. En cambio, hay un vínculo no menos directo entre el recurso del modelo pastoral y una redefinición del arte político que implica un abandono del primado de autoridad.

¿En qué consiste esencialmente tal redefinición? Foucault elabora tres grandes características del poder pastoral como aparece en los siglos III y IV a través de la instauración de iglesias y comunidades monásticas cristianas: en primer lugar, es un poder ejercido sobre una multiplicidad más que sobre un territorio; en segundo lugar, es un poder de primeros auxilios finalizado (lleva como objetivo la salvación de aquellos que son confiados a él); en tercer lugar, es finalmente un poder selectivo “qui vise à la fois tous et chacun dans leur paradoxale équivalence, et non pas l'unité supérieure formée par le tout” (Foucault, 2004a, p. 133), de manera que tiene algo que ver con una totalización distributiva y no con una totalización a través de la unificación en un individuo superior. *Omnes et singulatim* es la fórmula del poder pastoral, lo que podemos traducir como “todos y uno por uno” (*omnes* es el plural de *omnis* y *singulatim* significa de manera literal “individualmente”). Conviene entender bien el “y” de esta fórmula: significa que “todos” pueden ser afectados solo por el “uno por uno”, entonces excluye de manera absoluta que esta fórmula pueda sustituirse por otra de tipo *totus et singulatim*, que, además, no querría decir nada, en la medida en que el todo integral pueda excluir el “uno por uno”. Respecto a esto, Foucault (2004a) distingue varias maneras de

10. Véase en particular el fin del *Alcibiade*, la repetición impresionante de “vosotros” se refiere a la expresión “tú y la ciudad” dicho por Sócrates a Alcibiade en 134d-134e (Platón, 1999, pp. 187-188).

individualización propias del poder pastoral (recuento analítico, de méritos y deméritos, inscripción de ciertas redes de dependencia y obediencia, producción de una verdad interna oculta), subrayando que es principalmente por aquí que la pastoría esboza la *gouvernementabilité* (p. 187).

Si esta última hereda, en efecto, el modelo de poder pastoral, es en la medida en que se articula en torno a dos polos: por un lado, el centro “globalisant et quantitatif” de la *población* y, por otro lado, el centro *analítico* del individuo, de manera que tenemos algo que ver con una combinación inédita y compleja de “techniques d’individualisation et de procédures totalisatrices” (Dreyfus & Rabinow, 1984, pp. 304-308). Al igual que el predicador o el pastor cuentan mañana y noche todas las ovejas de su rebaño, tienen el ojo sobre todas y cada una, el Gobierno moderno opera por medio de recuento y organización en serie para cuidar la suerte de cada uno en particular. Desde este punto de vista, la estadística como “conocimiento del Estado” obtiene una importancia decisiva, haciendo aparecer una “distribución de casos” a nivel de poblaciones (por ejemplo, por la evaluación de riesgos de mortalidad por esta o aquella enfermedad (Foucault, 2004a, pp. 62, 104, 107-108, 280). Sin embargo, conviene precisar que, entre los dos niveles, el de individuos y el de población, hay una relación muy particular desde el instrumento hasta el fin: el gobierno de los individuos es el *medio* del gobierno de las poblaciones, para que la fórmula de la *gouvernementalité* sea exactamente “le gouvernement de tous par le gouvernement de chacun” (el gobierno de todos *a través del* gobierno de cada uno). La paradoja del gobierno liberal lleva como causa precisamente la extensión de su acción sobre muchos aspectos de la existencia de individuos como miembros de una población (sanidad, higiene, educación, alimentación, etc.), recomendando cualquier gobierno sobre cada individuo en particular. Como lo enseña Foucault (2004b), “manipulando” el interés individual se llega a gobernar la población. Desde esta perspectiva, el individuo no es un indivisible, no es el primer dato de una determinada tradición filosófica, sino que es *el resultado de una individualización* por medio de técnicas de poder, el efecto de un corte operado dentro de una multiplicidad por la norma. Como Marx lo hace justamente en la reunión de la ilusión de un “individuo natural”, el individuo no es más que un “individuo individualizado”, a saber él hace o produce como un individuo dentro de una determinada sociedad¹¹.

Esta manera de gobernar desarrollada a través de la individualización todavía hoy es nuestra. Además, podemos decir que la exigencia de individualización no se empujó

11. Marx habla exactamente “du singulier singularisé” (*des vereinzelt Einzelnen*), pero en el sentido en que el singular se identifica con el individuo (Marx & Engels, 1974, p. 115).

tan lejos desde el advenimiento de la gubernamentalidad neoliberal, a saber, desde esta forma de gubernamentalidad muy particular que realiza un verdadero cambio dentro de lo simbólico al convertir a la empresa también en el modelo de cada subjetivación¹². Hoy lo podemos verificar muy fácilmente. Para este propósito es suficiente operar una simple traducción: el *un par un* (uno por uno) de *singulatim* se convierte, entonces, en *au cas par cas* (en cada caso singular) de las políticas actuales, tanto con respecto a los inmigrantes sin papeles como a los candidatos para la pensión. Mejor dicho, esta exigencia de individualización es asumida sin ningún complejo en el ámbito de la política de “salud mental”. La presidenta de FundaMental, mencionada antes, afirma:

On voit aujourd’hui qu’il es indispensable que la recherche pluridisciplinaire travaille sur ces sujets pour arriver à proposer des diagnostics intelligents autour du patient, en admettant que *chacun est différent*. Demain, il faudra qu’on puisse passer commande à des laboratoires pharmaceutiques, pour produire des molécules configurées ou adaptées à des situations *quasi-individualisées* (Borel, 2010, p. 134)¹³.

Lo que es notable en este propósito es que hay una relación directa entre la exigencia de individualización y el imperativo del rendimiento en la “competición económica”. En efecto, lo que se cuestiona es nada más que el “bienestar psíquico” o el “mayor bienestar psíquico” necesario “pour produire son plein résultat” (Borel, 2010, pp. 131-132).

Aquí tocamos un punto esencial. Nos encontramos con una forma de poder que, por un lado, clasifica e individualiza a los individuos en categorías de este modo, y que, por otro, le atribuye al individuo una identidad por una conciencia o conocimiento de sí mismo (Dreyfus & Rabinow, 1984, pp. 302-303). Se trata de dos aspectos perfectamente complementarios. La ficción naturalista del “individuo-cerebro” (en el sentido muy preciso que Benthan le pone al término *fiction*) le presta su ayuda al Gobierno a través de la individualización. El objetivo es transformar la relación de cada uno consigo mismo, de manera que se obtenga una mejor gestión de su cerebro.

12. Esto es verdad también en la *subjetivación* colectiva a escala nacional (“l’entreprise-France”) y en la *subjetivación* individual (“l’individu-entreprise” o la imagen *subjetiva* del “capital humano”).

13. Las cursivas son nuestras. En el pasaje, podemos ver cuán erróneo es denunciar un incumplimiento de esta “verdad” que “cada uno es diferente de los demás” en el neoliberalismo: la valorización de la unicidad individual es un elemento esencial de su manera de gobernar.

Pierre-Henri Castel (2009) le habla justamente a este sujeto de “individualización cerebral”: el cerebro neurocientífico permite poner el sello de la objetividad sobre la idea de que el individuo se somete a una definición sustancial y convierte la relación personal del individuo con su cerebro en una cuestión esencial, en el sentido de que “il faut désormais prendre soin de son cerveau pour pouvoir s’adapter à la vie sociale et s’y imposer comme individu” (p. 101) (es necesario ahora cuidar el cerebro para adaptarse a la vida social e imponerse como individuo).

Podemos evidenciar la manera en que esta individualización opera examinando los nuevos enfoques promovidos en el tratamiento del autismo. Lo que prevalece cada vez más en estos enfoques es la técnica de la *remédiation cognitive* (corrección cognitiva) a través de la cual se evalúan las *capacités cognitives* (capacidades cognitivas) (localización en el espacio, memoria, inteligencia, etc.) de una persona así como su *déficit*. A partir de esta evaluación, basada en el examen de las áreas del cerebro donde se encuentran las funciones cognitivas, se programan las sesiones en que la persona es entrenada en tareas que pretenden fortalecer las capacidades o las competencias. Esta práctica, relacionada con una fuerte dimensión genética, constituye el corazón del cognitivismo comportamental. Pero otro criterio, que invoca igualmente al cognitivismo, se muestra muy crítico con respecto al comportamentalismo, cuestionando el hecho de que la repetición de las mismas tareas sale de un verdadero entrenamiento cognitivo. Según el psiquiatra canadiense Laurent Mottron (2004), la atención puesta a lo que él llama la *neuro-diversité* permitiría reconsiderar el autismo no como una deficiencia, sino como una verdadera ventaja que consigue beneficios competitivos para los individuos afectados. El autismo definiría así una manera de vivir propia de una “minoría” con derechos violados y que tendría todas las razones para luchar en favor de su respeto. Este enfoque está centrado en la identidad de la persona autista, revelado en el momento del diagnóstico médico, y al mismo tiempo sobre la pertenencia de todas las personas que comparten esta identidad a una misma “minoría”. Aquí se evidencia plenamente el gobierno a través de la individualización: la “política de diversidad” adopta la forma de construcción de una “minoría” preocupada por valorizar su “diferencia” que se experimenta desde la misma postura de la víctima de una negación de un derecho. Lo importante dentro de esta construcción de minorías no es tanto el número en sí mismo (ya que las mujeres se suponen constituir una “minoría”), sino la relación negativa con el derecho que es, paradójicamente, el encargado de asegurar una cierta forma de “inclusión” en el juego de la gubernamentalidad empresarial.

Las colecciones-suma y las colecciones constituidas a través de la individualización

Toda la cuestión reside en la identificación exacta de la forma colectiva producida por la gubernamentalidad en función del tipo de individualización propia de la misma. Respecto a esto, ¿se puede hablar de una subjetivación colectiva? Según Foucault, por “subjetivación” debemos entender cada proceso de constitución de una subjetividad, con independencia de su forma y condiciones. Ahora bien, una subjetividad individual se construye sobre el modo de sometimiento y en función de la manera en que el poder inviste al individuo, tomándolo como objetivo de una intervención específica: la relación consigo mismo es, entonces, el efecto de una acción ejercida sobre el individuo, entendido por él como objeto. Al ser objetividad a través de una técnica de poder según esta o aquella “práctica que divide”, que funda una clasificación y se autoriza de un saber de tipo científico (el loco y el sano de mente, el enfermo y el hombre con buena salud, el hombre valiente y el criminal), el individuo es constituido o producido como subjetividad. Si un cierto tipo de subjetivación colectiva ocurre por esta individualización, ella puede depender exclusivamente de la colección¹⁴, como vimos, y no del todo superior de tipo integrativo. Ya que el objetivo del Gobierno es la población, esta última es considerada a la vez como objeto y sujeto: es un objeto u objetivo sobre el cual se dirigen los mecanismos para obtener ciertos efectos, pero al mismo tiempo aparece como un “nouveau sujet collectif”, porque “c’est à elle qu’on demande de se conduire de telle out elle façon” (Foucault, 2004a, p. 44) (es a ella a la que se le pide comportarse de esta o de aquella manera). Tal sujeto colectivo es, entonces, el resultado de una subjetivación colectiva y, si se trata de un sujeto, no es que esté provisto de una conciencia de sí mismo colectiva, autónoma superior a los individuos, sino que, en primer lugar y ante todo, se comporta o se conduce de cierta manera, la que es el efecto de múltiples intervenciones del poder que lo apunta y lo centra. Este sujeto colectivo se constituye, entonces, de *un sujeto limitado por las prácticas*, como efecto de diferentes prácticas de poder que apuntan a los individuos y los individualizan, incluyéndolos dentro de una cuestión de identidades.

Sin embargo, la población como sujeto colectivo no es una colección *como otras*, precisamente por lo que nace de una totalización que se actúa ella misma a partir de una individualización.

14. Foucault (2004a) designa expresamente la población como “un ensemble d’éléments” (pp. 76-77).

De hecho, entre la colección que es una manada de animales salvajes y la colección que es un rebaño de ovejas, ya hay una diferencia en que la segunda manada lleva una cierta unidad debido a la actividad de cuidado ofrecida por el pastor o el ovejero a cada una de sus ovejas.

La invocación de la “pulsión” o del “instinto gregario” realizada por W. Trotter (1916) no es suficiente para diferenciar las dos colecciones. Ya que, como lo hace observar Freud en el ensayo titulado *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), este instinto “ne laisse absolument aucune espace pour le meneur” (no deja absolutamente ningún espacio a la guía) que “ne s’ajoute que comme fortuitement au troupeau” (se agrega solo accidentalmente a la manada), para que “il manque le pasteur au troupeau” (Freud, 2010, p. 58) (le haga falta el pastor a la manada). Esta ausencia impide darse cuenta del tipo de relación propia a este tipo de “manada”, el cual consiste precisamente en una doble relación entre cada miembro y el pastor y entre cada miembro y los demás. En esta doble relación Freud (2010) intenta clarificar su carácter libidinal que le autoriza a hablar del hombre como de un “animal de horde, être individuel d’une horde menée par un chef suprême” (p. 60) (animal de horda, un ser individual de una horda conducida por un jefe supremo), al encuentro de Trotter que reduce al hombre a un “animal de manada” movido por la sola pulsión gregaria.

Sin embargo, la “manada” del pastor, así como Foucault lo analiza, no tiene nada que ver con la “horda” de Freud. El pastor no es un “jefe supremo”, ya que él tiene que estar preparado para sacrificarse en favor de la vida y la salud de la manada (principio de obediencia), y la manada debe su relativa unidad a una técnica de poder específica aplicada por la Iglesia cristiana desde los primeros siglos. Ahora bien, aunque el Estado moderno ha integrado esta antigua técnica, el *gouvernement des populations* que surge en el siglo XVIII lleva características que crean “une nouvelle forme de pouvoir pastoral” (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 306). Así, a diferencia del poder pastoral cristiano, no persigue otro objetivo que la salvación en el otro mundo, a saber: el del bienestar, la salud, la seguridad, la protección contra los accidentes, etc. Es necesario subrayar también cómo esta manera de gobernar realiza una especie de *extensión* del poder pastoral, hasta aquel momento relacionada con una institución particular (la Iglesia), con un conjunto del cuerpo social. Finalmente, es necesario precisar que esta extensión pudo hacerse solo al precio de una multiplicación de los poderes, pues no estamos en relación con la figura de uno o de varios pastores (a manera de la pluralidad de los obispos de la Iglesia), sino con un enjambre de los hogares de poder a través de toda la sociedad, lo que excluye que la cohesión pueda resultar de la relación de sumisión directa y personal con un dirigente

o gobernante¹⁵. La *gouvernementalité*, incluso en su forma neoliberal, actúa la individualización apoyándose sobre una *multiplicidad de poderes* (familia, educación, empresario, medicina, psiquiatría) y no sobre un poder central ejercido por una única persona (conforme al modelo de la soberanía). Tenemos, entonces, una *colección organizada* a partir de técnicas de individualización actuadas por poderes múltiples, lo que impide reducirla a una simple suma de elementos indiferentes entre sí. Pero estas colecciones organizadas están sujetas a diferentes formas según el tipo de colectivo existente con el que las necesita componer, no sería para transformarlas según la lógica empresarial. Aquí nos limitaremos a dos casos de figuras bien distintas.

Cuando los comunes consuetudinarios ya existen, la política neoliberal emprende transformaciones etnitizándolos. El programa de etnodesarrollo instituido en Chile en el 2001 por el Gobierno, bajo el nombre de *Programme Origins*, quiere remodelar todos los aspectos de la vida social, política y económica de las comunidades indias rurales del país. Se trata, entonces, de una verdadera reconfiguración de las relaciones con estos pueblos:

Qui traduit dans les faits par l'installation d'un nouvel *art de gouverner*, par l'*ethnos*:

Tout à la fois stratégie d'incorporation des minorités indigènes au marché et diagramme qui permet de réguler la vie des populations, le néolibéralisme multiculturel n'agit pas de manière grossière et massive comme le faisaient l'école et l'armée. Il pénètre le tissu social des communautés indiennes et le corps des individus désormais assignés à résidence identitaire. Cette nouvelle gestion de la différence renvoie à une rationalité gouvernementale ou *ethno-gouvernementalité* qui tend à ethniciser les revendications et à produire les clients exotiques des périphéries du système capitaliste (Bolados García & Boccara, 2014, pp. 81-82).

Los miembros de estas comunidades son, por consiguiente, espoleados para valorizar su “capital cultural” y a través de esta autovalorización de su “diferencia” ellas son prometidas a la integración dentro del Estado. Puesto que

Loin de se dissoudre dans la logique du marché, l'État se reconfigure tout en continuant à jouer un rôle central dans la définition de nouvelles formes d'aborigi-

15. Sobre todos estos puntos que diferencian la *gouvernementalité* del pastor cristiano veáse Dreyfus y Rabinow (1984, pp. 306-307).

nalité et d'altérisation au sein de la nation, une nation certes marquée du sceau de l'hétérogénéité culturelle mais unie sous le signe du marché (Bolados García & Boccara, 2014, p. 82).

Volviendo a la época actual, en las prácticas de poder de las empresas podemos observar con los colectivos de asalariados establecidos a partir de vínculos del *just in time* (justo a tiempo) otra faceta de esta recomposición de colectivos que existen a través de la lógica neoliberal. El *teamwork* (el trabajo *en* equipo más que *de* equipo, que implica un mínimo de cohesión) es asumido por “des collectifs artificiels constitués de salariés mis côte à côte” (colectivos artificiales constituidos por asalariados asistidos) más que reagrupados por proximidad o afinidad. Esto no les impide, de hecho, a los colectivos ser colectivamente responsables de la cantidad y de la cualidad de bienes o servicios producidos, lo que establece, por medio de la autodisciplina del equipo, una disciplina de hierro dentro del grupo. Se trata de colecciones que se encuentran, sin duda, al lado opuesto de los *collectifs d'entraide* y que, sin embargo, no son menos capaces de imponerles a los individuos-miembros una presión competitiva, tanto más porque ya no pasa por una relación jerárquica de mando. Por lo tanto, la autocrítica del individuo es más fuerte que aquella que emana del grupo. Al mismo tiempo, aparte de estas presiones, la relativa autoorganización del trabajo dentro del equipo consigue una cierta satisfacción en la medida en que va acompañada de una relativa diversificación del trabajo para cada asalariado (Durand, 2017, p. 25). Pero la característica más sobresaliente de esta nueva organización de trabajo en la empresa es que esta supone una evaluación individualizada del comportamiento de los asalariados que es independiente de promociones y bonos individualizados hasta cierto punto; se trata ante todo de transformar la subjetividad de los actores haciéndoles interiorizar las normas de lealtad, de dedicación y de disponibilidad frente a la empresa (Durand, 2017, p. 31). La integración al colectivo y la individualización aquí son todavía indisolubles. De manera más general, más allá de este ejemplo, estaremos obligados a distinguir dentro de la primera figura del colectivo, la de la colección, entre la colección formada a través de una simple *suma* y la colección formada a través de la *individualización* (la “manada” del pastor o la “población” de la “gubernamentalidad”)¹⁶.

16. La debilidad de la posición de Rousseau (2001) es precisamente contrastar abstractamente la *agregación* con la *asociación* (es decir, la suma de la colección con la totalización integradora) sin molestarse en distinguir entre las diferentes formas de recopilación. Recordemos que la palabra *agregación* proviene del latín *grex* que significa *rebaño*.

Frustrar la alternativa del “comunitarismo” y del “individualismo”

A la luz de todas las consideraciones, comprendemos que sería perfectamente estéril e inoperante oponer de manera abstracta el colectivo al “individualismo” imperante. Hay que salir de la falsa alternativa del individualismo y del comunitarismo, del individuo aislado de los demás y del calor de fusión de la *Gemeinschaft*¹⁷; hay que luchar *tanto* contra la individualización *como* contra la totalización, que es su correlato indisoluble, en lugar de poner la individualidad contra el “monstruo frío” del Estado o de celebrar las virtudes de la comunidad tradicional contra el “cada uno por sí mismo”. Desde este punto de vista, el populismo de extrema derecha toma prestado el juego de la política de identidad y de diversidad para volverla contra las políticas realizadas en su nombre. Puesto que si, por un lado, esto invoca una comunidad fantaseada (el verdadero “pueblo” en contraposición a las “élites”), por el otro, presenta a este pueblo como una “minoría oprimida”, del que se tendrían que restablecer los derechos. Esta autopresentación contribuye en gran medida a su éxito electoral: el voto Trump fue alimentado por un fuerte resentimiento contra las élites de Washington acusadas de favorecer a las minorías raciales (negros, hispánicos) o sexuales (gais, lesbianas, transexuales) y esto vale también para la subida del Frente Nacional en Francia. El populismo de izquierda, según lo inspirado por Ernesto Laclau (2008) y Chantal Mouffe (Laclau & Mouffe, 1985), quiere escapar de este impase aspirando al establecimiento de la identidad del “pueblo”, pero pretende llegar aquí por la identificación de los individuos con la persona del líder o del representante, él mismo reducido a un “significante vacío”. Al hacerlo, él no reconstituye la “comunidad nacional” a la que aspira, no encuentra la identidad sustancial que caracterizó al Estado-nación antes, logra constituir una colección precaria de preguntas heterogéneas incapaz de formar una alternativa a la lógica del gobierno neoliberal porque ella está enteramente sopesada por la relación de los individuos de la “masa” con el líder; como en Hobbes, el representante es quien hace la identidad de los representados¹⁸.

De una manera más general, cada valorización política de identidades produce solo una sujeción a la racionalidad neoliberal. Esta última, que opera por una “anatomía del detalle”, ha realizado “la producción disciplinaria de una demostración fantástica de

17. En alemán este término lleva el sentido de *comunidad*, a partir de Ferdinand Tönnies (*Communauté et société*) entendida como realidad orgánica e indivisa por oposición a los vínculos contractuales sueltos que caracterizan la *sociedad* de los individuos (*Gesellschaft*).

18. Ernesto Laclau (2008, p. 123 y 187) se apoya significativamente en Hobbes para afirmar la necesaria “individualidad” del soberano, pero a este le debe sobre todo la idea de que el representante constituye la identidad del representante.

identidades basadas en la conducta que va desde los profesionales alcohólicos en rehabilitación hasta las ‘madres *junkies*’ impenitentes” (“la production disciplinaire d’un étalage fantastique d’identités basées sur la conduite allant des professionnels alcooliques en cours de rétablissement aux ‘mères *junkies*’ impénitentes”), producción disciplinaria que trabaja para “arreglar los sujetos por esquemas clasificatorios que nombran y normalizan conductas sociales como posiciones sociales” (“réguler les sujets à travers des schèmes classificatoires nommant et normalisant des conduites sociales comme des positions sociales”) y, de esta manera, se producen identidades sociales “disponibles para la politización” (*disponibles pour la politisation*) (Brown, 2016, p. 81). Como afirma Foucault, hay aquí una forma de poder que “s’exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu’il leur faut reconnaître en eux” (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 302). Por lo tanto, la producción de los sujetos adopta dos formas: la sumisión a otro por el control y la dependencia y adhesión a su propia identidad. Sin embargo, si esta es una cuestión de ética y política mayor que la lucha contra el neoliberalismo, se trata de “refuser ce que nous sommes”, a saber, de negar su propia identidad bajo todas sus formas, para mejor “imaginer et construire ce que nous pourrions être”. Por consiguiente, el problema ético y político que se pone delante de nosotros “n’est pas d’essayer de libérer l’individu de l’État et de ses institutions”, como si el individuo subsistiera inalterado en su identidad bajo el peso abrumador del Estado, sino de *liberarnos* del Estado y del tipo de individualización que se relaciona con esto (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 302)¹⁹.

Traducción de Alessia Turbinelli

Referencias

- Aristóteles (1974). *Métaphysique*, vol. I. Paris: Vrin.
- Bolados García, P. & Boccara, G. (2014, marzo). Du néolibéralisme multiculturel aux mobilisations post-multiculturelles. *Actuel Marx*, 2(56), pp. 81-82.
- Borel, P. (2010). *Un monde sans fous?* Nîmes: Champ social Éditions.
- Brown, W. (2016). *Politiques du stigmaté*. Paris: PUF.
- Castel, P. (2009). *L’esprit malade*. Paris: Les éditions d’Ithaque.

19. Nosotros destacamos el “y”.

- Chanial, P. (2009). *La délicate essence du socialisme*. Lormont: Le Bord de L'eau.
- Comisión Europea (s.f.). *Estrategia Europa 2020*. Recuperado de <https://bit.ly/2j5M4rB>.
- Cornu, M., Orsi, F. & Rochfeld, J. (dir.) (2017). Propriété inclusive ou inclusivité. En *Dictionnaire des biens communs* (p. 984). Paris: Presses Universitaires de France.
- Descombes, V. (1992). Les individus collectifs. En *Philosophie et anthropologie* (pp. 305-337). Paris: Centre Georges Pompidou, coll. "Espace international Philosophie".
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Durand, J. (2017). *La fabrique de l'homme nouveau, travailler, consommer et se taire?* Lormont: Le bord de L'eau.
- Foucault, M. (2004a). *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: EHESS-Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: EHESS-Seuil-Gallimard.
- Freud, S. (2010). *Œuvres complètes*; t. XVI. Paris: PUF.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Egemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laclau, E. (2008). *La raison populiste*. Paris: Seuil.
- Leibniz, G. W. (1972). *Œuvres*. Paris: Aubier Montaigne.
- Leibniz, G. W. (2011). *Discours de métaphysique et autres textes*. Paris: Flammarion.
- Leroux, P. (1994). *Aux Philosophes, aux artistes, aux politiques, trois discours et autres textes*. Paris: Payot.
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *Textes sur la méthode de la science économique*. Paris: Éditions sociales.
- Mottron, L. (2004). *L'autisme, une autre intelligence: Diagnostic, cognition et support des personnes autistes sans déficience intellectuelle*. Haijen: Mardaga.
- Platon (1999). *Alcibiade*. Paris: Flammarion GF.
- Rousseau, J. J. (2001). *Du contrat social*. Paris: Flammarion GF.
- Trotter, W. (1916). *Instincts of the Herd in Peace and War*. London: Unwin.