

## La «empresa» como modo de subjetivación

Por: Osvaldo Javier López Ruiz  
(Incihusa- CCT Conicet-  
Mendoza)<sup>1</sup>

A partir de nuestra investigación con ejecutivos de corporaciones transnacionales en Brasil, analizamos la difusión de la forma *empresa* y argumentamos que está en formación un *ethos* a partir de un conjunto de valores que derivan de conceptos formulados por teorías económicas y difundidos por doctrinas de la administración. Así, nociones como *capital humano*, *emprendedorismo*, *innovación* pasan a orientar la conducta de las personas y el neoliberalismo se impone como racionalidad gubernamental: una lógica normativa que define en la actualidad una cierta mentalidad y estilo de vida. Proponemos pensar, desde el último Foucault, a la empresa como *modo de subjetivación*.

## The «enterprise» as a way of building subjectivity

### Abstract

On the basis of our research with executives of transnational corporations in Brazil, the spread out of the enterprise form is analyzed. It is argued that an ethos is in formation as a product of the diffusion of a set of values by doctrines of management. Those values, nevertheless, derive from concepts formulated by economic theories. Thus, notions as human capital, entrepreneurship, innovation end up guiding people's conduct and neoliberalism stands up as a governmental rationality: a normative logic that defines, nowadays, a certain mentality and lifestyle. Following the last Foucault, we propose to think the enterprise as a mode of subjectivation.

---

<sup>1</sup> olopezruiz@mendoza-conicet.gov.ar

## Introducción

La forma empresa parece haberse tornado en la actualidad una entidad de referencia de diversos ámbitos de lo social. Fue, en cierta forma, por ese motivo que en una investigación que iniciamos años atrás partimos de la hipótesis de que los ejecutivos que trabajan en las corporaciones transnacionales podían ser tomados como una figura emblemática de nuestro tiempo. Proponíamos que, a través de ellos, sería posible una mejor comprensión de la sociedad contemporánea. ¿Cómo abordar las transformaciones en los estilos de vida y en las formas de socializar en una sociedad que se globaliza? ¿Cómo entender el modo en que las personas organizan su vida y su trabajo en el contexto de un nuevo siglo en el que la aceleración y la multiplicación de los intercambios aparecen como características insoslayables? En otras palabras, nuestro interés se centró en los valores que orientan la conducta de las personas y cómo ellos vienen siendo transformados en las últimas décadas. Como puede notarse, por tratar de las normas, principios y valores que rigen la conducta de los individuos en la sociedad, y por tener estas sociedades en vías de globalización al capitalismo como sistema económico común y preponderante, nuestro tema de investigación no se diferencia esencialmente del que inquietaba a Max Weber a comienzos del siglo XX, cuando escribió *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En aquel momento, sus preguntas eran: ¿cómo había sido posible que una noción como la de deber del individuo de aumentar su capital llegase a ser socialmente reconocida y valorada? ¿Cómo una conducta específica, un tipo de comportamiento apenas tolerado a lo largo de los siglos pudo convertirse en un *deber profesional*? ¿Cómo, a partir de un determinado momento, el empeño por el aumento del capital –el afán de lucro, la búsqueda incesante de una mayor rentabilidad– pasó a constituirse en un fin en sí mismo, revistiendo para el individuo la forma de una obligación y la meta hacia la cual, en última instancia, debían orientarse todas sus acciones?

Lo que interesaba a Weber era, en otros términos, el conjunto de ideas prácticas que se muestran determinantes para que un modo particular de conducción de la vida –aquel que tiene a la búsqueda de ganancias económicas como única finalidad aparente– fuera integrado en la categoría *profesión*: profesión a la que el individuo se sentía vinculado por el deber;

profesión en el sentido de *vocación* (*Beruf*), por la cual el individuo sentía una obligación moral. ¿De qué *espíritu* habría nacido, se preguntaba, la forma concreta de pensamiento y de vida *racional* de la cual emergió aquella noción de *profesión*? ¿De qué *espíritu* había surgido una dedicación tan abnegada al trabajo profesional, conducta ésta que, cuando se la piensa desde le punto de vista del bienestar individual es marcadamente *irracional*? En otros términos, la preocupación de Weber con la génesis de esa idea de profesión y con una particular concepción ética del trabajo –derivada de los principios prácticos para la vida de la ética religiosa protestante–, tenía como objetivo comprender cómo se había constituido un *estilo de vida* ético adecuado para el desarrollo del capitalismo moderno en su fase inicial; así como entender cómo esa concepción ética de trabajo derivada del protestantismo pasó a ser constitutiva de la cultura capitalista.

El centro de nuestra preocupación no es, sin embargo, el origen del capitalismo moderno y el desarrollo de un *ethos* profesional burgués como uno de los elementos fundantes del *espíritu del capitalismo*. Nuestro interés está radicado en la sociedad contemporánea y su acelerado proceso de transformación. Para ello nos propusimos identificar algunos de los valores que parecen orientar la vida de las personas de forma tal que sus comportamientos se tornen funcionales al sistema económico, permitiendo el desarrollo del capitalismo, su intensificación y difusión en escala planetaria. Teniendo éste como el objetivo de nuestra investigación, el objeto de estudio con el cual la iniciamos fueron los ejecutivos que trabajan en corporaciones transnacionales, y concretamente los que entrevistamos en Brasil para *Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo* (López Ruiz 2007b). Si para Weber las sectas protestantes tuvieron un papel preponderante en la difusión de un conjunto de valores no solo entre sus fieles, sino en la sociedad de la época en su conjunto –*ethos* que ayudó a fomentar un espíritu de sobria existencia metódica y que sirvió de base para el establecimiento de un estilo de vida que propició el desarrollo inicial del capitalismo moderno–, la pregunta que formulábamos en los primeros años del siglo XXI era: ¿qué institución puede tener un rol semejante en términos de difusión de valores para un capitalismo avanzado y en un contexto social de globalización? Partimos de la hipótesis, entonces, de que las *corporaciones transnacionales* podían ser estas instituciones. Argumentamos que a través de sus sistemas de administración y gestión se difunden, en un espacio

supranacional, una serie de conceptos comunes que rápidamente se transforman en normas y valores a partir de los cuales los que allí trabajan organizan sus tareas, orientan sus prioridades, gestionan su propia carrera, y más aún, guían su vida dentro y fuera de la empresa. Conceptos como *innovación, flexibilidad, emprendedorismo, capital humano*, entre otros, pasan, sin demasiada mediación, de la teorías económicas que los definen, a ser *reutilizados* por doctrinas de la administración que los difunden –esto es, fuera del contexto epistémico en el cual surgieron– bajo la forma de *conceptos-valores*. Las personas los internalizan y conducen sus vidas a partir de ellos (y no solo su vida laboral sino otros ámbitos de la vida también). Este fue el motivo que nos llevó a proponer a las corporaciones y a sus ejecutivos como objetos heurísticos adecuados para tratar de responder las preguntas que eran el objetivo final de nuestro trabajo, preguntas sobre la sociedad contemporánea en proceso de globalización. En resumen, de manera semejante a como lo hiciera Weber para definir el *espíritu* del primer capitalismo moderno a través de la ética protestante, para definir al *espíritu del capitalismo* hoy, propusimos como objeto de análisis el *ethos* de los ejecutivos de las trasnacionales.

Primero, revisamos en forma resumida las principales tesis que se derivaron de esa investigación y analizamos algunos de los elementos constitutivos de lo que podemos entender como el pasaje de una ética protestante del trabajo a una ética del trabajo empresarial. A continuación, trataremos de mostrar las conexiones entre los valores de esta ética y el neoliberalismo, específicamente cuando este último es entendido como la razón organizadora de nuestro mundo social. O sea, como una lógica normativa que rige las conductas en la actualidad y, por tanto, como una racionalidad gubernamental, en el sentido dado a esta expresión por Michel Foucault. Por ese motivo, para aprehender esta noción con mayor profundidad, en la próxima sección necesitaremos hacer una digresión para revisar algunos temas y conceptos trabajados por Foucault en sus cursos de finales de los años setenta en el Collège de France. En ellos aborda, justamente, las distintas artes de *gobierno* –de *conducir conductas*– y describe específicamente las características de lo que él va a llamar la «gubernamentalidad neoliberal». Su trabajo genealógico nos lleva lejos, a los primeros siglos de nuestra era, cuando la Iglesia católica desarrolla una muy particular técnica de gobierno sobre las almas: el pastorado. Es

importante recordar que para Foucault la historia del poder está íntimamente ligada con la historia del sujeto, o mejor: la producción de diferentes formas de subjetividad en la historia está relacionada directamente con las distintas formas de ejercicio del poder. Esto justifica semejante desplazamiento en el tiempo ya que, la pastoral de las almas, como arte de gobernar sería el preludio de la gubernamentalidad, o en otros términos, sería el antecedente directo de lo que a partir del siglo XV y XVI pasó a ser el gobierno político de los hombres y de las poblaciones.

A posteriori, retomaremos nuestro asunto principal: la creciente modelización de la sociedad a partir de la forma *empresa* y compararemos el diagnóstico de la situación actual que hacen dos autores en Francia, con el que hicimos algunos años atrás en Brasil –estudiando a los ejecutivos–, que se desarrollaba en un contexto en el que el neoliberalismo era ya la racionalidad dominante en varios países de Sudamérica. Finalmente, en la última sección, trataremos de mostrar dónde reside la novedad de la tecnología neoliberal de gobierno y en qué medida la subjetividad se ve afectada directamente.

### **Una ética del trabajo empresarial**

Las principales tesis que fueron demostradas a partir de nuestra investigación con los ejecutivos pueden resumirse de la siguiente manera: en primer lugar, afirmamos, se encuentra en proceso de constitución un *ethos*, un conjunto de valores internalizados, que permite *hacer de lo humano una forma de capital*. Entender cómo ese *ethos* se desarrolla en la actualidad es tan importante para explicar los avances del capitalismo como analizar la relevancia que tuvo el desarrollo tecnológico a lo largo del siglo XX. Por «hacer de lo humano una forma de capital», entendemos no sólo la ampliación y extensión del concepto capital para un conjunto de habilidades, capacidades y destrezas humanas –el «capital humano»–,<sup>2</sup> que pasa a ser un objeto central del análisis económico, sino también la creación de una *ética social* compuesta por un conjunto de máximas que regulan la forma como las personas

---

2 Tal como lo define desde los años sesenta la teoría de capital humano, teoría formulada por un grupo de economistas en la Universidad de Chicago para resolver problemas de orden estrictamente económico y que con el tiempo, sin embargo, amplía sus pretensiones explicativas a otros ámbitos de lo social y sirve de base, por ejemplo, para varias doctrinas de la administración difundidas en forma creciente en las décadas de 1990-2000.

conducen sus vidas. Argumentamos que desde la difusión de conceptos como éste, los valores a partir de los cuales las personas orientan sus acciones y dan sentido a sus vidas vienen siendo transformados y reorientados según una lógica semejante a la aplicada a otras formas de capital. Así, el conjunto de habilidades, capacidades y destrezas que constituyen el «capital humano» de una persona pasa a ser considerado como producto de *inversiones* previas, las que, como toda inversión, buscan la maximización de beneficios en el futuro. La economía será, entonces, la ciencia encargada de decir en cuál de estas competencias invertir, cuándo invertir y en que momento cambiar de inversión. Por este camino, sostenemos, la economía pasa a ser un elemento constitutivo de primer orden de la ética social en el actual periodo de desenvolvimiento del capitalismo (López Ruiz 2007b: 26 y ss.).

En segundo lugar, mostramos que en la sociedad actual se viene produciendo un desplazamiento conceptual-valorativo del consumo para la inversión. Buena parte de los gastos que tenían como fin la satisfacción de necesidades en el presente y, por tanto, eran entendidos como *consumo*, pasan a ser considerados *inversiones* cuyo objetivo es la *producción futura* de mayores beneficios. Esta reconceptualización básica que opera dentro de la economía, si se sigue el enfoque desde la inversión propuesto por la teoría de capital humano, llamativamente tiene repercusiones en ámbitos extraeconómicos. Todas las acciones humanas pueden ser consideradas (y efectivamente pasan a ser evaluadas) según una lógica de maximización de los beneficios en el futuro: por lo tanto, como *inversiones* que se realizan con un objetivo que no está en el presente (ni en las necesidades y deseos propios del presente) sino en el futuro, en la expectativa de obtención de mayores beneficios en algún momento futuro. Curiosa forma de recuperar la ética de postergación de las satisfacciones sin afectar el consumo al quedar éste resignificado como *inversión*. Se crea así un área difusa entre ambos conceptos que permite ordenar y legitimar socialmente prioridades cambiantes –que pasan ahora a estar justificadas y valoradas según los «humores del mercado»–, se establece una nueva relación entre el presente y el futuro, y el hombre se convierte en el *producto* de una inversión hecha en él en función de un retorno futuro esperado. En otras palabras, la ética del trabajo protestante es recuperada y reeditada como una *ética del trabajo empresarial* –del trabajo entendido en términos de empresa personal, de «emprendimiento» individual. Por estos motivos propusimos que la dilución

de esa frontera conceptual promovida por la teoría de capital humano pasó a ser un elemento fundamental para la comprensión de la lógica sobre la cual funciona la sociedad actual y los valores que la orientan.

Finalmente, otro elemento también de suma importancia es la reaparición de la figura del emprendedor, la que tiene que ver con la recuperación, en las últimas décadas del siglo XX, de ciertos temas schumpeterianos como la innovación y la propia idea del emprendedor como pieza central del desarrollo económico. Propusimos que hay una transformación de lo que originalmente fue concebido por Schumpeter como mecanismos económicos en valores sociales –*valores schumpeterianos*, decidimos llamarlos–, los que pasan a ser también una clave interpretativa de fundamental importancia del espíritu del capitalismo hoy y del *ethos* que caracteriza al mundo contemporáneo. De ser el atributo de unos pocos, como lo era para Schumpeter, la actitud emprendedora –el *emprendedorismo*– debe generalizarse al punto de ser la actitud de toda la población. En otros términos, el sistema económico capitalista necesita no sólo de algunos emprendedores, en el sentido de aquellos hombres de negocios emblemáticos de la Revolución Industrial, como un Henry Ford o un Werner Siemens, sino de un conjunto de normas y valores internalizados en la sociedad de forma tal que cada individuo sienta su trabajo como una empresa particular y su actividad laboral como el motivo principal de su vida. Con la difusión del emprendedorismo como valor social se completa el pasaje de una ética del trabajo protestante, tal como fuera descrita por Weber, a lo que llamamos una *ética del trabajo empresarial* (2007a: 415-417). Esto no significa, sin embargo, un rompimiento o una negación de todos los valores de la ética anterior; en muchos caso, por el contrario, se trata simplemente de su reedición en otros términos. Tampoco significa, vale la pena aclararlo una vez más, que esta sea una ética exclusiva de los ejecutivos que trabajan en la corporaciones transnacionales. Si decidimos tomarlos como figura emblemática de nuestro tiempo fue, justamente, para tratar de entender mejor los valores que se difunden a nivel general y muchas de las transformaciones que se vienen dando en la sociedad en su conjunto.

### **El neoliberalismo como racionalidad y lógica normativa**

Dos autores franceses de inspiración foucaultiana proponen pensar al neoliberalismo como la *nueva razón del mundo*. En un libro de publicación

reciente, Dardot y Laval señalan los motivos por los cuales el neoliberalismo no debería ser pensado apenas como una ideología pasajera –incluso pasada, en el sentido de superada, como han querido afirmar algunos a partir de la crisis económico-financiera con implicaciones globales desatada a fines del 2008. Tampoco sería adecuado considerar que el neoliberalismo es solamente un tipo de política económica que da al comercio y a las finanzas un lugar preponderante y la que puede ser adoptada o no por los países según el signo político de sus gobernantes. El neoliberalismo, afirman estos autores es «la forma de nuestra existencia» (Dardot y Laval 2009: 5).

Una afirmación de dicho tenor difícilmente pase inadvertida y no sorprenda. En primer lugar, ¿quiénes conforman el *nosotros* de esa *nuestra existencia*? ¿Debemos sentirnos incluidos en ese colectivo de *existencia neoliberal*? La respuesta, como veremos, es afirmativa. Esto por que, siguiendo el argumento de los autores, el neoliberalismo define una cierta *norma de vida* en las sociedades occidentales; norma que orienta y define la manera en que hoy vivimos, nuestro propio modo de vivir. Pero no solo esto, más aún: define la forma en que nosotros sentimos y pensamos. Entonces se impone la pregunta: ¿puede una norma de corte político-económico tener un ámbito de influencia y un alcance tal como para, no sólo influir, sino también orientar decisivamente las conductas y, más aún, dirigir los pensamientos y sentimientos íntimos de las personas? ¿Y si se tratara de una ideología?

La respuesta de Dardot y Laval es que se trata de una norma de vida que remodela la subjetividad de las personas, lo que significa que actúa a un nivel mucho más profundo que una ideología. Esta norma instaaura un modelo a ser seguido que toma como referencias principales las figuras de la *empresa* y del *mercado*, y promueve que ese modelo sea adoptado no solamente en las actividades y tareas de índole económica sino que lo extrapola a todas las actividades y comportamientos en el mundo social. En otras palabras, las relaciones sociales pasan a ser ordenadas según el modelo del mercado y los individuos son incitados a pensar su actividad, pero también a pensarse a sí mismos, como una *empresa*. Así siendo y en tanto que tales, deben interactuar con los demás individuos-empresas dentro del universo de competencia generalizada que instituye la norma neoliberal.

Los autores toman de Max Weber la idea de una razón configuradora del mundo: el cosmos de la orden económica capitalista que impone al individuo

las normas de su acción económica. El neoliberalismo sería entonces la nueva razón del mundo y al mismo tiempo una *razón-mundo*. La razón neoliberal pasa de esta forma a ser la razón de nuestro *cosmos social*. Tenemos entonces al neoliberalismo como la razón del capitalismo contemporáneo y, al mismo tiempo, como la racionalidad hoy dominante que asume la función de norma general de vida (o para la vida): un conjunto de discursos, de prácticas, de dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres instaurado según el principio universal de la competencia. Dardot y Laval resumen, por tanto, la tesis central de su libro de la siguiente manera:

El neoliberalismo, antes de ser una ideología o una política económica, es fundamentalmente una racionalidad, y como tal tiende a estructurar y organizar, no solamente la acción de los gobernantes, sino hasta la conducta de los propios gobernados (2009: 13).

Y en clara clave foucaultiana concluyen: la racionalidad neoliberal es una racionalidad gubernamental. El neoliberalismo, considerado como *racionalidad* es precisamente el despliegue de la lógica del mercado, como lógica normativa, desde el Estado –activo y, a diferencia de lo que sucedía con el liberalismo, de vital importancia para el neoliberalismo– a los mecanismos más íntimos de la subjetividad.

### **Foucault y la gubernamentalidad neoliberal**

Para tomar el pulso de las afirmaciones de los autores y tener una mejor medida de su relevancia para la inteligibilidad del mundo contemporáneo, proponemos revisar algunos temas y conceptos trabajados por Foucault en sus cursos en el Collège de France de 1975-1976, 1977-1978, 1978-1979, Defender la sociedad (DS), Seguridad, Territorio, Población (STP), Nacimiento de la Biopolítica (NBP) respectivamente, en los que se desarrolla, podríamos decir, la espina dorsal teórica que sirve de base para los análisis de Dardot y Laval. La intención es tratar de esclarecer qué debemos entender por una *racionalidad gubernamental*, por qué el neoliberalismo sería una racionalidad de este tipo y cuáles son sus similitudes y diferencias con otras racionalidades. También, cómo y por qué llega a influenciar directamente en nuestra subjetividad, en la forma en que somos y nos pensamos como sujetos.

Como se trata en su conjunto de un corpus de más de mil páginas, provisto de una riqueza de temas y análisis extraordinaria pero inabarcable para nuestros fines prácticos aquí, dejamos cualquier linealidad rigurosa –con la esperanza, no obstante, de que el sentido de nuestro recorrido se recupere al final– y empezamos por las últimas páginas del último volumen que compila esta trilogía. Allí, Foucault se propone ofrecer un esquema de síntesis de lo que han sido las artes de gobernar a lo largo de la historia. En otras palabras, qué tipo de respuestas se han ofrecido, ya desde la Edad Media, pero especialmente desde los siglos XVI y XVII al presente, a la pregunta de cómo reglamentar y medir el poder de quien gobierna. En términos muy generales, aclara el autor, podría decirse que han habido dos grandes tipos de respuestas. La primera, por la sabiduría de quien gobierna, que gobierna según el conocimiento de las leyes humanas y divinas, según el orden de las cosas y de acuerdo con las prescripciones de Dios. El gobierno en este caso se ajusta a la verdad. El límite para quien gobierna es la verdad que su sabiduría le permite conocer: verdad del texto religioso, verdad de la revelación, verdad del orden del mundo. Por eso decimos que el ejercicio del poder se ajusta, en este caso, a la verdad. La segunda forma, en cambio, de ajustar el gobierno, de reglamentarlo y ponerle límites es por la racionalidad y el cálculo. Se trata del cálculo de las fuerzas, de las relaciones, de las riquezas y demás factores de poder. Ya no se procura ajustar el gobierno a la verdad, dirá Foucault, sino, en este otro caso, a la racionalidad.

A partir de los siglos XVI y XVII se inauguran entonces las formas modernas de tecnología gubernamental, las que ajustan el gobierno a la racionalidad. Éstas presentarán, sucesivamente, dos formas: a) la racionalidad del Estado entendido como individualidad soberana y b) la racionalidad de quienes son gobernados. En el primer caso, la racionalidad en cuestión es la del soberano mismo, la racionalidad de quien puede decir «yo, el Estado». Estamos justamente en la época de la Razón de Estado y es a través del cálculo y la racionalidad que el soberano decide de que manera mejor mantener e incrementar las fuerzas del Estado bajo su gobierno. El límite al que tiene que ajustarse es justamente la racionalidad de las medidas que toma en función de este objetivo. Pero, ¿cómo se ejerce esa racionalidad del individuo soberano frente a problemas como los que le plantea el mercado? La dificultad de resolver situaciones en las que entran en juego directamente los individuos y sus intereses económicos abre paso a una nueva forma de racionalidad: la racionalidad de quienes son gobernados.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Lo que no significa, subraya Foucault, que la racionalidad del individuo soberano sea abandonada: todas las políticas nacionalistas, las políticas estatales, van a ser políticas cuyo principio de racionalidad se ajustará a la racionalidad, al interés y a la estrategia del individuo soberano.

No obstante, cuando nos referimos a la racionalidad de los gobernados sería más preciso hablar de racionalidades: desde la racionalidad que, en los orígenes del liberalismo en el siglo XVIII, llevaba a imponer a los gobernantes la exigencia de *laissez-faire*, hasta la racionalidad de quienes son gobernados hoy: los individuos que se piensan como una empresa, los «empresarios de sí», o sea no una única y homogénea racionalidad liberal, sino también una muy distinta y particular racionalidad neoliberal, dependiendo del momento histórico que estemos analizando. Pero retomando aún en términos generales, esquemáticamente, de lo que se trata es de resaltar que es la racionalidad de los gobernados la que debe servir de principio de ajuste a la racionalidad del gobierno. Dicho de otra forma, es el comportamiento racional de los gobernados el que funda el principio de racionalización del arte de gobernar liberal.<sup>4</sup> Por eso Foucault va a decir que se trata de un arte de gobernar en la racionalidad de los agentes económicos. Frente a lo que cabe preguntarse: ¿y quiénes son hoy los agentes económicos en un mundo en el que el neoliberalismo pasó a ser la norma de vida y la forma de nuestra existencia, en un mundo en que el hombre se piensa como una forma de capital, *capital humano* y como una *empresa* que debe ser administrada según las mismas reglas y con la misma lógica de todas las empresas? La respuesta se torna evidente: los agentes económicos somos todos nosotros, todos y cada uno de los individuos en tanto que subjetivados bajo esa norma.

Pero, ¿a qué nos referimos con *subjetivados*? Una primera respuesta sería: al proceso a través del cual nos transformamos en sujetos. Sin embargo, esta respuesta no parece elucidar gran cosa si no avanzamos en dirección a entender este proceso. Para eso seguimos acompañando a Foucault para ver cómo se ha ido dando a lo largo de la historia. Es necesario, para ello,

---

4 Sobre el arte liberal de gobernar cf. también López-Ruiz, 2007a: 417 y ss. En principio, entendemos que no habría que confundir algo amplio y general como «el arte liberal de gobernar» con algo más específico como la programación liberal –con variaciones y particularidades en el siglo XVIII, en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX– o, por ejemplo, la programación neoliberal en el siglo XX con su anclaje alemán y su anclaje norteamericano. Vale recordar que para este último neoliberalismo, el adversario doctrinal era Keynes y las administraciones demócratas estadounidenses. Pero en otro nivel, parece correcto afirmar que las políticas keynesianas de Roosevelt funcionaron dentro del arte liberal de gobernar, salvando, inclusive, al liberalismo. En otras palabras, el contexto de una gubernamentalidad liberal sería mucho mayor que el de cada programación. Notar, en este sentido, que también Foucault habla de «gubernamentalidades liberales» en plural (*NBP*, 118).

detenerse en la noción *gobierno* tal como él autor la define. Hemos aludido a las diferentes artes de gobernar en el sentido de las diferentes formas de ejercicio del poder en la historia de Occidente, pero debemos notar que, a medida que avanza el análisis foucaultiano, gobierno adquiere un significado más específico y preciso. Se trata de un tipo de poder que el autor llama *gobierno* para diferenciarlo de otros dos tipos de ejercicio del poder que se han ido dado en la historia de estas sociedades: *soberanía* y *disciplina*. A partir del siglo XVIII, dirá Foucault, hay tres tipos de poder que coexisten, soberanía, disciplina y gobierno formando un triángulo en torno del objeto población-hombre (*STP*, 133-135). Sin embargo, el tipo de poder *gobierno* toma preeminencia, induciendo el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos (mecanismo o instrumentos técnicos como los dispositivos de seguridad) y toda una serie de saberes (por ejemplo, la economía política). Lo importante a destacar es que ya lo central no es la relación soberano-súbdito de la que había surgido el sujeto de derecho para la teoría de la soberanía:

O bien digamos que mientras el problema del poder se formulaba en la teoría de la soberanía, frente a ésta no podía existir el hombre, sino únicamente la noción jurídica de sujeto de derecho. Por el contrario, a partir del momento en que como contra-cara ya no de la soberanía sino del gobierno, del arte de gobernar, apareció la población, podemos decir que el hombre fue a ella lo que el sujeto de derecho había sido al soberano (*STP*, 108).

Si bien, entonces, no hay un reemplazo liso y llano de la *sociedad de soberanía* por la *sociedad de la disciplina*, y de ésta por la *sociedad de gobierno*, si hay una nueva forma de ejercicio del poder que es la gestión gubernamental de un conjunto de procesos *naturales* inherentes a una población. No se trata ya de ejercer el poder sobre un conjunto de sujetos de derecho –figura ésta, la del sujeto de derecho, surgida, para la teoría de la soberanía, de la relación soberano-súbdito–, sino de ejercerlo sobre una población compuesta por individuos cuyo motor de acción es el deseo y la búsqueda de su propio interés. *Gobernar*, esta nueva modalidad de ejercicio del poder, será entonces gestionar la población sobre la base de su deseo y de la producción espontánea del interés colectivo. *Gobierno*, entonces, no designa una

institución, sino una actividad y una forma de ejercicio del poder distinta de la soberanía o la disciplina. Se trata de un poder fundado en la voluntad de los individuos que son gobernados, conducidos. Pero, ¿a partir de qué momento podemos decir que hay *individuos* y qué hay una *voluntad* que les es propia? O, más precisamente, ¿a partir de qué momento podemos decir que es la *voluntad de los individuos* la que sirve como base de fundación (o principio de legitimidad y límite) de una *nueva* forma de ejercicio del poder: el gobierno?

El problema del gobierno, responde Foucault, surge entre mediados del siglo XVI y fines del siglo XVIII. A mediados del siglo XVI hay un retorno al estoicismo y a la problemática relativa al gobierno de sí mismo. Las preguntas pasan a ser: ¿cómo gobernarse?, ¿cómo ser gobernado?, ¿cómo gobernar a los otros? Una inmensa literatura se desarrolla entonces en torno de lo que se entiende como «artes de gobernar», la que define gobierno en un sentido muy amplio que va desde el gobierno de la casa y los hijos, al gobierno de sí mismo y del Estado. Ahora bien, será por un problema de mentalidades, argumenta Foucault, que el arte de gobernar no pudo asumir su amplitud y consistencia antes del siglo XVIII, cuando al nivel de la sociedad como un todo tenemos el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por técnicas de gobierno -y no obstante, como ya vimos, la soberanía no quedó erradicada-.

Ahora bien, para referirse a las técnicas de gobierno que sirven de base a la formación del Estado moderno, Foucault va acuñar el término «gubernamentalidad».<sup>5</sup> No se trata de la contracción de *gobierno* y *mentalidad*, sino que designa un conjunto de elementos cuya génesis y articulación son específicas al surgimiento histórico de ese Estado y a esa forma de ejercicio del poder que llama *gobierno* y que a partir de entonces pasa a prevalecer. Posteriormente, el sentido dado a este término va a ser ampliado a «la manera como se conduce la conducta de los hombres» con la intención de que sirva como grilla de análisis para las relaciones de poder en general y para la gestión del cuerpo social (NBP, 218). La gubernamentalización del Estado fue posible, argumentará Foucault, a partir de tres elementos: 1) un modelo arcaico de gobierno de los hombres, 2) una técnica nueva de gestión de las

---

<sup>5</sup> Neologismo que introduce por primera vez en su clase del 1/02/1978 (STP, 136).

relaciones entre los estados, 3) una serie de instrumentos y mecanismos volcados hacia el interior del Estado para asegurar el orden y el crecimiento del mismo. En relación con nuestros fines, nos interesa menos detenernos aquí en el segundo y en el tercer elemento respectivamente, la técnica diplomático-militar y el aparato establecido (y el conjunto de prácticas elaboradas) a partir del siglo XVIII que se dio en llamar *policía*. Si vale la pena fijar la atención en lo que fue la técnica de gobierno sobre las almas que elaboró la Iglesia durante quince siglos y a la que se le dio el nombre de *pastorado*.

La pastoral es un arte de gobernar a los hombres que se desarrolla y afianza en el largo período que va de los siglos II o III al siglo XVIII y que sirve como modelo, como matriz de procedimientos del gobierno de los hombres. Según Foucault, en ella debe situarse el punto embrionario de la gubernamentalidad, cuya aparición en la política marca justamente el umbral del Estado moderno. El poder pastoral es un poder que, a diferencia del poder soberano que se ejerce sobre un territorio, se ejerce sobre una multitud en movimiento –algo semejante, por otra parte, a lo que a partir del siglo XVIII se entenderá con la noción *población*–. Además no es un poder cuyo objetivo primero sea la manifestación de su poderío y superioridad, como por ejemplo lo era el poder en Roma, sino que es un poder que se define por la benevolencia: es decir, no tiene otra razón de ser que «hacer el bien». Su objetivo es guiar hacia una meta, conducir y cuidar a aquellos sobre quienes se ejerce, servir de intermediario en el camino de éstos a una vida mejor (aunque ésta fuera en el más allá). En otras palabras, conducir a la salvación a un rebaño. Por eso el poder pastoral debe ser entendido como un poder de cuidados. Su deber es cuidar de los individuos del rebaño y el pastor es quien vela por todos y cada uno de sus miembros. Esa es la responsabilidad de quien guía según este poder, su gobierno se define menos por aspectos honoríficos que por la dimensión de carga y esfuerzo: el pastor está al servicio del rebaño y es responsable por él. Por último, el poder pastoral es un poder individualizador: el pastor hace todo por el conjunto del rebaño, pero también lo hace por cada uno de sus integrantes. Así, destaca Foucault, durante más de un milenio el hombre occidental aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él (*STP*, 159) -lo que no deja de tener ecos significativos si pensamos en nuestro presente y las demandas que se le hacen y lo que se espera de quienes gobiernan-.

Con el pastorado cristiano vemos nacer una forma de poder absolutamente nueva y perfilarse modos completamente específicos de individualización. La individualización garantizada por el poder pastoral no se definirá ya por el status de un individuo, su nacimiento o el fulgor de sus acciones, sino que lo hará de tres maneras: a) como *una identificación analítica* de cada uno de los miembros bajo su poder, esto es por un juego de descomposición que define a cada instante los méritos y deméritos de cada uno de ellos; b) por *sujeción*, es decir, no por la designación o la marcación de un lugar jerárquico del individuo, ni tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbre: esto implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo y, al mismo tiempo, la exclusión del yo, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo –dirá Foucault: bajo el poder pastoral se trata de una individualización por sujeción–, y c) también de una individualización por *subjetivación*.<sup>6</sup> una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida sino, al contrario, por la producción por parte del individuo –pero dentro de la relación con su director de conciencia– de una verdad interior, secreta y oculta. Se trata de la conformación de un sujeto subjetivado por una verdad de sí, una verdad sobre sí que debe producir constantemente.<sup>7</sup>

La importancia de esto no es menor. Para Foucault, la historia del pastorado es nada menos que la historia del sujeto, la historia de todos los procedimientos de individualización humana en Occidente y, por los mismos motivos, uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales. Es en este sentido que afirmará que el pastorado

---

6 Foucault define: «Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino unas de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí» (1984: 390).

7 En la práctica cristiana, el pastor no debe limitarse a enseñar la verdad, también debe dirigir la conciencia. Esta dirección de conciencia no es voluntaria ni circunstancial –por responder a una crisis o dificultad específica en la vida personal– sino que es obligatoria y permanente. El examen de conciencia es así un instrumento de dependencia con el otro: uno forjará a cada instante un discurso de verdad sobre sí mismo; extraerá de sí mismo y producirá cierta verdad y ésta será el elemento que lo una a su director de conciencia, afirma Foucault (*STP*, 217). Para el autor, la originalidad del cristianismo radica, justamente, en haber introducido con el pastorado una estructura y una técnica, a la vez de poder, de investigación y de examen de sí y de lo otros, mediante la cual una verdad íntima es producida y sobre la cual se ejercerá el poder del pastor y se asegurará una relación de obediencia integral. Para el análisis que hace Foucault de la relación del pastorado cristiano con la salvación, la ley y la verdad, cf. *STP*, 195 y ss.

es un preludio a la gubernamentalidad, y lo es «en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone» (STP, 219). Y agrega Foucault en el manuscrito de su clase del 8 de marzo de 1978:

Ahora bien, en cuanto era factor y agente de individuación, el pastorado generaba una tremenda atracción, un apetito de pastorado (...). La gran crisis del pastorado y los asaltos de las contraconductas que la apresuraron no llevaba a un rechazo global de toda conducta, sino a una *búsqueda multiplicada de ser conducido*, pero como y donde era debido. De allí la *multiplicación de las «necesidades de conducta» en el siglo XVI* (STP, 270 –nuestro énfasis).

Foucault insiste en que las contraconductas no tenían por objetivo deshacerse del pastorado en general, sino buscaban cómo beneficiarse con un mejor pastorado, con tener una mejor guía que permitiese mantener mejor la obediencia y acercarse más a la verdad y a la salvación. Con la crisis del pastorado hay, por tanto, una intensificación, multiplicación y proliferación general del tema y de las técnicas de conducta. Con el siglo XVI hay también un desarrollo de la conducción de los hombres al margen de la autoridad eclesiástica y reaparece la filosofía como respuesta a la pregunta de cómo conducirse. Entramos, dirá, en la era de las conductas, la era de las direcciones, la era de los gobiernos. Por eso lo que tenemos entre los siglos XV y XVI es el pasaje de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres y las poblaciones.

Llegados a este punto, ¿qué duda cabe con relación a que la historia del poder y la historia del sujeto están íntimamente relacionados en Foucault? O más aún, si es el poder el que subjetiva y crea sujetos, como queda puesto en evidencia con lo que antecede, ¿sería posible acaso pensar por separado un tema del otro y tratarlos como preocupaciones diferentes u objetivos de investigación inconexos? La lectura de estos cursos de Foucault parece ayudar a despejar esta cuestión y la perplejidad que causara en muchos su declaración de que no es el poder, sino el sujeto el tema general de su investigación. En otras palabras, la meta de su trabajo no había sido analizar

el fenómeno del poder, ni elaborar los fundamentos de este tipo de análisis, sino «crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos» (Foucault, 2001: 241 y ss).

Pero, a decir verdad, esto no parece ser muy diferente de lo que el autor de la *Historia de la sexualidad* y de *Vigilar y Castigar* declaraba era el tema general de su curso de 1976: más que la génesis del soberano, la fabricación de sujetos; o sea, cómo los sujetos son fabricados en relaciones de sometimiento concretas (*DS*, 50-51). Por eso, en lugar de preguntarse cómo aparece el soberano, dirá Foucault, hay que procurar saber cómo se constituyen los súbditos [*sujets*] poco a poco, progresiva, real, materialmente; teniendo claro que el individuo es un efecto de poder y no quien está enfrente del poder. El individuo es uno de sus primeros efectos porque «en realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos» (*DS*, 37-38). Por eso insiste Foucault, para realizar el análisis concreto de las relaciones de poder hay que abandonar el modelo jurídico de la soberanía y «en vez de preguntar a unos sujetos ideales qué cedieron de sí mismo o de sus poderes para dejarse someter, es preciso investigar –dirá– la manera en que las relaciones de sometimiento pueden fabricar sujetos» (*DS*, 239 –nuestro énfasis).

Lo que está en cuestión en el análisis de los diferentes modos de ejercicio del poder, son los diferentes modos de gobernar o, en otras palabras, los diferentes modos posibles de conducir conductas y, por tanto, las diferentes formas de constitución de la subjetividad, las diferentes formas de *fabricar sujetos*. No habría, por tanto, un cambio de preocupación en Foucault del *tema del poder* por el *tema del sujeto*. Ambos temas son uno solo. Por otra parte, Foucault ve en la revalorización de la unidad *empresa* como agente económico fundamental por parte del neoliberalismo alemán en el siglo XX –el ordoliberalismo–, el nacimiento de un nuevo arte de gobernar: la empresa no debe ser vista como una institución sino como una manera de comportarse en el campo económico. A su vez, el neoliberalismo estadounidense generaliza la forma económica de mercado y lleva al extremo la idea de que el análisis económico debe tener como elemento base a las unidades-empresas (NBP, 264). Así, el *homo oeconomicus* pasa de ser un átomo de

libertad, como lo era en el siglo XVIII con el liberalismo clásico, a ser el sujeto del nuevo arte de gobernar según el principio de la economía.

En otros términos, para el arte de gobernar neoliberal, la empresa y el mercado son el modelo de todos los comportamientos. Para este arte de gobernar, recordemos, en la racionalidad de los agentes económicos, la competencia debe ser la norma de conducta del *sujeto-empresa*. Pero esta norma neoliberal, esta nueva razón del mundo se impone a todos por igual como la razón de nuestro *cosmos social*, remodelando así la subjetividad de las personas. La *empresa* es promovida entonces al rango de modelo de subjetividad y, por eso, cada individuo debe pensarse como una empresa a gestionar y un capital a hacer fructificar. Hay que recordar que, para la racionalidad dominante en el mundo contemporáneo, la forma-empresa está pensada como forma de *moralización-responsabilización* del individuo. Como afirman Dardot y Laval, la *forma-empresa* es la *forma celular* de moralización del individuo trabajador, como la familia es la *forma celular* de la moralización del niño (2009: 468). Consecuentemente es posible afirmar que la competencia se constituye como una norma de vida y que el neoliberalismo, más allá de ser una doctrina político-económica o una ideología, ha pasado a ser la forma de nuestra existencia. Y esto porque de lo que se trata en última instancia es de un modo de gobierno, de una forma de conducir conductas que opera a través de un conjunto de normas, principios y valores internalizados por los individuos. En definitiva, en términos foucaultianos se trata de una de las formas modernas de tecnología gubernamental, del arte de gobernar en la racionalidad de todos los gobernados –y vale la pena reiterar– que somos todos nosotros.

### **La *empresa* como modo de subjetivación**

Dardot y Laval dedican un extenso capítulo de su libro a lo que van a resumir con el título de «La fábrica del sujeto neoliberal». Para ellos, tanto la psicología como la sociología vienen registrando un cambio en los discursos sobre el hombre, pero estas disciplinas han resultado insuficientes para notar cómo una nueva lógica normativa, la neoliberal, ha podido imponerse en las sociedades occidentales. Es muy interesante y completo el diagnóstico que ofrecen de la situación actual del hombre en la sociedad y en el trabajo y lo hacen a partir de la revisión de un buen número de autores

contemporáneos, principalmente de origen francés, que abordan el tema desde la psicología, la sociología, los estudios organizacionales o el *management*. Sin embargo, su mérito principal es el esfuerzo de articular todas estas voces con la lectura foucaultiana del neoliberalismo y sus nociones de *gobierno* y *gubernamentalidad* para ofrecernos, así, una tesis substantiva que estructura, articula y completa las demás propuestas. O, dicho de otra forma, lo que encontramos en *La nouvelle raison du monde*, y especialmente en este último capítulo, es un aporte teórico incitante para la comprensión de la sociedad contemporánea.

También, vale la pena señalar, hay una resonancia muy marcada con temas y figuras descriptivas que propusimos en nuestros análisis a partir de los ejecutivos de las corporaciones transnacionales, tomados estos como emblemas de una sociedad en vías de globalización. En buena medida, estas coincidencias parecen ratificar la tesis de ellos sobre el avance de la racionalidad neoliberal en años recientes, inclusive en sociedades en muchos aspectos diferentes como la brasileña y la francesa –la primera, donde tuvo lugar nuestro trabajo de campo a comienzos de los años 2000 y, la segunda, desde dónde escriben actualmente Dardot y Laval así como buena parte de los autores que citan. A la vez, sugiere la hipótesis de que la forma y la virulencia con la cual desde la década de 1990 se instaló el neoliberalismo en varios países de Sudamérica permitieron detectar, con cierta anticipación, algunos de los fenómenos que solo se vinieron a manifestar con mayor claridad en las sociedades europeas más recientemente. Ya adelantamos de forma resumida las principales tesis de nuestro trabajo en las que proponíamos la emergencia de lo que llamamos un *ethos* o una ética empresarial. Decíamos que ésta sustituye a la *ética protestante* recuperando en otra clave algunos de los valores por ella promovidos e incorporando otros. Curiosamente, el origen de los nuevos valores no está, en este caso, en una doctrina religiosa sino en conceptos que son primero acuñados por la ciencia (principalmente la economía) y que luego son transformados en valores y difundidos por las doctrinas de la administración y la literatura de negocios.

En términos muy cercanos a los nuestros, Dardot y Laval van a proponer también la existencia de una ética empresarial como «la ética de nuestro tiempo» (2009: 415). Como su antecesora, la *ética protestante*, se trata de una

ética de trabajo, pero no de una ética de la renuncia de sí, ni una ética que hace de la obediencia a las órdenes superiores una virtud. No obstante, tampoco se la debe confundir, enfatizan los autores, con un existencialismo débil o con un hedonismo fácil.<sup>8</sup> Es una ética que hace del trabajo el vehículo privilegiado de la realización de sí, o en otras palabras, es a través del éxito profesional que las personas llegan a hacer de sus vidas un *éxito*. Es en este sentido que se diferencia de la ética del trabajo del protestantismo. La ética empresarial, si bien lleva a una autoinquisición permanente y a un autocontrol sistemático, no hace del éxito en el ejercicio de la profesión el «signo de la elección divina». Su principio rector se basa en la idea de que hay una conjunción posible entre las aspiraciones individuales y los objetivos de excelencia de la empresa. Si cada uno se torna a sí mismo una pequeña empresa, esto es, si cada quien gestiona su actividad laboral y su propia vida según la ley de la competencia y de la maximización de resultados –o sea, se aplica a sí mismo las leyes y la lógica de funcionamiento del mercado–, sus objetivos personales y los de la empresa en la que trabaja van a converger (y esto aunque ni el individuo ni la institución en la que trabaje sean una empresa *stricto sensu*).

Lo que está como trasfondo aquí es la sustitución de las nociones de *trabajos trabajador* por *capital humano* y *capitalista* de las propias competencias, habilidades y destrezas. Como hemos mostrado en otro lugar, este movimiento se inicia con el neoliberalismo norteamericano en 1960 a partir de su propuesta de considerar al trabajo, no como un factor originario de la producción (como lo había considerado la economía política clásica), sino como el producto de inversiones previas, y por tanto un factor de producción producido. Este movimiento de reconceptualización habilita a tratar al trabajo como una forma de capital, en este caso, como *capital humano*. Por ser entonces el resultado de inversiones en educación, capacitación y salud,

---

8 En este punto hemos argumentado que en el caso de los ejecutivos de las transnacionales su estilo de vida tiende a parecerse más con el del emprendedor schumpeteriano –cuya principal motivación, afirmaba Schumpeter, no era en ningún sentido de categoría hedonística–. Aunque no rige en la actualidad una proscripción ética de los placeres como con la ética protestante, sino al contrario, una estimulación constante para su búsqueda, sostuvimos que para ser hedonistas hoy los ejecutivos necesitan ser antes emprendedores. Solo de esta forma pueden tratar, sin garantías y generalmente sin demasiada disponibilidad de tiempo, de sostener su hedonismo. En otras palabras, no estamos frente al triunfo del hedonismo, como alguna vez se pudo pensar, sino frente al triunfo del *emprendedorismo* (López Ruiz 2007b: 70-71).

hacen de su poseedor un *capitalista* que se vuelve responsable –aunque más precisamente: es responsabilizado– por el mantenimiento del valor de su capital.<sup>9</sup> Como lo hemos señalado, estas ideas acabaron sirviendo de base a doctrinas y retóricas de la administración que promueven que los trabajadores no se piensen más como tales, sino como empresas que venden sus servicios en el mercado. En este sentido, como lo registran Dardot y Laval, la figura de la *empresa de sí* es el efecto compuesto, el producto amalgamado de consideraciones múltiples pertinentes a diversos órdenes. En su lista van a entrar desde la psicología, la nueva norma económica de la competencia, la representación del individuo como *capital humano*, hasta la idea del vínculo social pensado como *red* (2009: 438-439). De esta forma y sumando elementos tan diversos como estos –a los que en nuestro trabajo propusimos llamar «repertorios de interpretación/explicación de la realidad»– se va conformando esta *ética empresarial*. La empresa –van a afirmar los autores– es concebida como una entidad compuesta de *pequeñas empresas de sí*. La empresa reposa entonces en la yuxtaposición de las *empresas de sí* de todos sus miembros.<sup>10</sup>

Podemos apreciar, por tanto, una creciente modelización de la sociedad por la empresa. En los términos de Dardot y Laval, lo que caracteriza el momento neoliberal en el que estamos es justamente esta homogenización de los discursos del hombre en torno de la figura de la empresa. Esta nueva figura del sujeto opera una unificación sin precedentes de las formas plurales de subjetividad. Surge un nuevo sujeto unitario al que podemos designar como *sujeto empresarial*, *sujeto neoliberal* o *neosujeto*. Este neosujeto, lejos de

---

9 Estos argumentos son desarrollados en «A 'invenção' do capital humano», tercer capítulo de *Os executivos das corporações transnacionais e o espírito do capitalismo...*, donde se analiza en primer lugar el pasaje del *trabajo* al *capital humano* y luego del *trabajador* al *capitalista* (López Ruiz 2007b: 183-227; 2009).

10 En el capítulo que dedicamos al capital humano y a la corporación utilizamos dos figuras para describir el tipo de vínculo que se establece hoy entre el individuo y la empresa: *ensemble individualism* y macro-empresa. Otras figuras también ayudaron a describir la relación, en muchos aspectos paradójica, entre el *capital humano* y la corporación, fueron: *trabajador-inversor* y *Ud. SA*. Esta última surgida del título de una revista –*Você S/A*– de amplia circulación en Brasil. Sin embargo, a la vez que el sujeto es colocado en la posición de *capitalista* de su capital humano, automáticamente se convierte en una forma de *capital*: no puede separar de sí sus habilidades y destrezas, su capital humano no puede serle expropiado. La figura *Yo producto* ayudó a describir como se manifiesta este costado de la relación capital humano-corporación y la tendencia actual a considerar a quien trabaja como un prestador de servicios y a su labor, justamente, como *un producto* más ofrecido en el mercado (López Ruiz 2007b: 231-262, 271-279; 2006).

estar librado a sus caprichos, es gobernado dentro un dispositivo de rendimiento/goce que opera bajo la misma ley de la competencia y la maximización permanente que rige para toda empresa capitalista que aspire a sobrevivir en el mercado. Al nuevo sujeto se le pide producir *siempre más* y disfrutar *siempre más*. Nada nunca es suficiente, todo tiene que ser siempre optimizado; y esto se aplica tanto a la *performance* individual del neosujeto dentro de la empresa como al disfrute que espera obtener de cualquiera de sus actividades: siempre se puede gozar más, siempre se puede rendir más –y este *se pueden* es solo una señal de una aspiración posible sino claramente un imperativo de superación permanente de sí.

Vemos como la norma social del sujeto ha cambiado y la búsqueda de este *más allá de sí* es la condición de funcionamiento tanto de los sujetos como de las empresas. Se entiende entonces el interés que suscita la identificación del sujeto como empresa de sí y como capital humano. El arte de gobernar en la actualidad no consiste en transformar un sujeto en puro objeto pasivo, obediente, disciplinado, cumplidor de las ordenes e instrucciones que recibe, sino en conducirlo a hacer lo que él acepta querer hacer –justamente en los términos de Foucault de conducir conductas–. No se trata más de oponer poder a libertad subjetiva, no se trata de un sujeto exterior y anterior a la relación específica de poder que lo constituye como sujeto gobernado. Por eso tampoco se trata de una ideología, sino de un *ethos* que está internalizado en las personas y las pone en sintonía con lo que entienden como la norma social en vigor. El neosujeto o *sujeto empresarial* es aquel que ha sido subjetivado de acuerdo a una norma de superación infinita de sí. Dardot y Laval van a argumentar que estamos frente a una figura inédita de la subjetivación, a la que ellos van a dar el nombre de *ultrasubjetivación* (2009: 433-437). Este modo de subjetivación no tiene como fin un estado último y estable de *posesión de sí*, sino un más allá de sí siempre renovado y ordenado en función de la lógica de la empresa y del *cosmos* del mercado mundial. Por eso los autores toman el prefijo *ultra* en su sentido latino de más allá de, justamente para marcar que se trata de una subjetivación que incita a buscar siempre un más allá de sí en el sí mismo, no una subjetivación exagerada o excesiva.

Como es sabido, en *La hermenéutica del sujeto*, curso dictado en el Collège de France en 1982, Foucault va a referirse a la noción griega *epimeleia heautou*, que puede ser traducida como inquietud de sí mismo. Alude al hecho de

ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, cuidar de sí. Según Foucault (2002: 17-20), la conocida regla *gnothi seauton*, conócete a ti mismo, se formulaba en el mundo griego en una especie de relación de subordinación con respecto al precepto mayor de la inquietud de sí. Era «como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides». Y el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*, publicado en Francia meses antes de su muerte en 1984, va a llevar como título «La inquietud de sí». En 2000, Bob Aubrey, consultor y especialista en técnicas de desarrollo personal, publica también en Francia *L'Entreprise de soi*, en la que define: «La empresa de sí no es ni una filosofía ni una ideología: (...) Es una ética de desarrollo para toda la vida» (2000: 9). En un libro anterior, *Savoir faire savoir*, de 1991 (Paris, Interréditations), afirmaba haber recuperado de Foucault la fórmula *empresa de sí* para, a partir de ella, desarrollar su método de formación profesional. Para ello establece una suerte de equivalencia entre la valorización que el mercado hace del trabajo de cada individuo y la valorización de sí mismo que cada uno debe procurar. Toda la actividad del individuo es concebida entonces como un proceso de valorización de sí, toda su actividad es pensada, en esencia, como empresarial.

De esta forma Aubrey, que también toma como fuente de inspiración a Gary Becker –uno de los fundadores de la teoría de capital humano–, busca asimilar la *empresa de sí* a una forma moderna de *inquietud de sí*, a una versión actualizada de la *epimeleia heautou*. De esta manera, el cuidado de sí consistiría en generar el capital de la empresa de sí: desarrollar estrategias específicas de aprendizaje y capacitación, estrategias que lleven en cuenta, inclusive, el desarrollo del capital social a través del casamiento, el cultivo de ciertas amistades y la educación de los hijos. De lo que se trata, para este especialista en *Personal Development*, es de «generar un portafolio de actividades» que se mantengan y aumenten el valor de sí (en el mercado)<sup>11</sup>.

11 Bob Aubrey se jacta de ser el autor de la entrada «Personal Development» en la versión en inglés de Wikipedia, en cuyas referencias aparece *Care of the Self* de Foucault. Aubrey es el fundador y CEO de Metizo-«The Personal Development Company» ([www.metizo.com](http://www.metizo.com), acceso: 1/06/2011). Es interesante notar que después de obtener un BA en filosofía y psicología de la Universidad de California, donde estudió entre 1969 y 1972, Aubrey realizó su doctorado en Filosofía en Francia (Universidad de París) entre 1976 y 1979, años en los que Foucault dictaba en el Collège de France los tres primeros cursos a los que nos hemos referido. Posteriormente, entre 1988-2000, Aubrey realizó un MBA en la Reims Management School.

Para Dardot y Laval (2009: 414-425), Aubrey adopta a sabiendas los trabajos de Foucault y de Pierre Hadot dedicados a los ejercicios de ascesis del mundo griego, incurriendo en la falacia de asimilar esas prácticas de la época helenística con las prácticas del management, ganando para sí valor simbólico en el mercado de formación de asalariados. Vemos entonces transformada la analítica crítica del poder de Foucault en un conjunto de proposiciones prescriptivas y preformativas dirigidas a los asalariados que no deben más verse como trabajadores sino como empresas que venden sus servicios en el mercado. Esta identificación del sujeto con la empresa que busca producir su identificación total con ella, es todo lo contrario de los ejercicios de la *cultura de sí* que interesan a Foucault y que tienen por objetivo instaurar una distancia ética de sí mismo, un alejamiento del sujeto con respecto a todo rol social.

En un caso se trata de una práctica personal para tomar distancia de los papeles sociales, de manera tal que esto le permita al individuo conducirse de acuerdo a los lineamientos éticos que adopta para sí a lo largo de toda su vida. En el otro, se trata de un mezclarse, de un fundirse totalmente con el rol que la norma social imperante –la norma neoliberal, en la actualidad– establece como modelo de subjetividad<sup>12</sup>. La nueva *ascética* encuentra de esta forma su justificación última en un orden económico que excede al individuo. Esto es así porque ella está expresamente concebida para adaptar la conducta del individuo al *orden cosmológico* de la competencia mundial. Por eso, de lo que se trata es de un trabajo sobre sí para aumentar el propio rendimiento, para volverse más eficaz. Pero se trabaja en volverse más eficaz para, en última instancia, hacer más eficaz a la empresa. Ésta es la entidad de referencia.

---

12 Y es la empresa la que aparece como modo de subjetivación: basta ver la reseña de *Managing Your Aspirations: Developing Personal Enterprise in the Global Workplace*, último libro de Aubrey publicado en noviembre de 2010 por McGraw Hill. En la página de la editora puede leerse: el libro «está escrito para todo aquel que se encuentre con la pregunta: 'Dime más acerca de ti mismo y adónde quieres ir en el futuro' (...) ¿'Lo que estoy haciendo hoy en día se relaciona con mis sueños y mi identidad'»? ([www.mcgraw-hill.com.sg/html/9780071311786.html](http://www.mcgraw-hill.com.sg/html/9780071311786.html), acceso: 21/05/2012). Un ejemplo claro de cómo el individuo es subjetivado por una verdad sobre sí que está obligado a producir constantemente y, en este caso, para «desarrollar su *empresa* personal».

## La innovación tecnológica neoliberal

Podemos concluir, como lo hacen Dardot y Laval en su análisis de la *fabricación* del sujeto neoliberal, que la gran innovación introducida por el neoliberalismo en términos de tecnología gubernamental es la de haber encontrado la manera de vincular la forma en que un hombre *es gobernado*, con la forma en que *se gobierna* a sí mismo (2009: 414). Los autores consiguen mostrar con una considerable riqueza de elementos el sentido profundo de la formulación con la que Foucault resumía lo que entendía como arte liberal de gobierno: arte de gobernar en la racionalidad de los mismos gobernados. Toda la fuerza del neoliberalismo, argumentan los autores, ha sido ligar las dos fases de la gubernamentalidad –el gobierno de los otros y el gobierno de sí– de una manera tal que el gobierno de sí se vuelve el punto de aplicación y el objetivo del gobierno de los otros. En otras palabras, argumentan, al establecer una correspondencia cerrada entre el gobierno de sí y el gobierno de las sociedades, la racionalidad empresarial define una nueva ética, una cierta disposición interior, un cierto *ethos* que es necesario encarnar. La novedad de esta forma de gobierno reside, precisamente, en que el individuo se debe gobernar desde el interior por una racionalización técnica de su relación consigo mismo.

Esa particular relación consigo mismo se consigue a partir de la difusión de un conjunto de valores y la internalización de una serie de pautas de conducta que definen un modo de existencia basado en mandatos: de autocontrol, de asunción de riesgos, de responsabilidad individual, de competir, de innovar, de emprender, de maximizar. Todo un estilo de vida pasa a ser perfilado así por el modelo de la empresa, pero, como ya está claro, no se trata solamente del estilo de vida de los ejecutivos o de los empresarios sino del estilo de vida –de la *forma de existencia*, en los términos de Dardot y Laval–, que la norma neoliberal se propone imponer en general: «*Empresa* es así el nombre que debemos darle al gobierno de sí en la era neoliberal», enfatizarán los autores (2009: 409). Por eso es importante dejar claro que el *gobierno de sí empresarial* es otra cosa y mucho más que la *cultura de empresa*, se trata de una nueva forma de ser sujeto, y en este caso en el sentido fuerte de la palabra: sometido, sujetado.

Dardot y Laval aluden a una de las conocidas metáforas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: «No hemos salido de la *jaula de acero* de la economía capitalista de la que hablaba Weber. En cierto sentido, podría decirse que cada uno es llevado a construir, por su propia cuenta, su pequeña *jaula de acero individual*» (2009: 411-412). Y concluyen:

Es más fácil evadirse de una prisión que salir de una racionalidad, por que esto equivale a liberarse de un sistema de normas establecido a través de un trabajo de interiorización. Esto vale particularmente para la racionalidad neoliberal, en la medida en que esta última tiende a encerrar a cada sujeto en la pequeña *jaula de acero* que él mismo ha construido (2009: 475-476).

Si, como señalaba Foucault, la originalidad del cristianismo y su aporte a las artes de gobernar fue el haber introducido con el pastorado una estructura y una técnica –a la vez de poder, de investigación y de examen de sí y de los otros– con la que se consigue que cada sujeto produzca una verdad íntima sobre sí, verdad a través de la cual el pastor ejerce su poder y establece una relación de obediencia integral, cabría analizar con mayor detenimiento cuál es el tipo de verdad sobre nosotros mismos que estamos compelidos permanentemente a producir hoy para ser sujetos. En otras palabras, si lo que se difunde en la actualidad es lo que hemos dado en llamar una *ética empresarial*, un conjunto internalizado de valores, un *ethos* – como el descrito a partir de los ejecutivos que trabajan en corporaciones transnacionales–, *ethos* que toma como referencia primera a la forma *empresa*: ¿a quién obedecemos? ¿Quién nos evalúa? ¿Quién es el otro en la relación de poder que nos subjetiva? ¿Dónde está ese otro, si es que está afuera y no ya totalmente internalizado? Todo parece indicar que la norma neoliberal pretende instalar a la empresa como modo único de subjetivación: punto de máxima economía de poder de un arte ya económico de gobernar en la racionalidad de los propios gobernados. Vale la pena preguntarse entonces: ¿qué márgenes quedan en el mundo contemporáneo para oponerse a esta forma de ejercicio del poder, a esta forma de gobierno? ¿Qué márgenes quedan para rechazar esta manera de ser sujeto?

## Bibliografía

- AUBREY, Bob (2000). *L'entreprise de soi*. París, Flammarion.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian (2009). *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris, La Découverte.
- FOUCAULT, Michel (1999). El retorno de la moral. Entrevista con G. Barbedette y A. Scala, 29/05/1984. En M. Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica* (p. 381-391). Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2000). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (DS).
- FOUCAULT, Michel (2001). «Post-Scriptum: el sujeto y el poder». En DREYFUS, H. y RABINOW, P. (eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1975-1976)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, (STP).
- (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, (NBP).
- HENNIS, Wilhelm (1983). «Max Weber's 'central question'». *Economy and Society*, 12 (2), 135-180.
- LÓPEZ-RUIZ, Osvaldo (2006). «¿Somos todos capitalistas? Del obrero al trabajador-inversor». *Nueva Sociedad* 202 (pp. 87-97).
- (2007a). *Ethos* empresarial: el 'capital humano' como valor social. *Estudios Sociológicos*, 15 (74), 399-425.
- (2007b). *Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo: capital humano y emprendedorismo como valores sociales*. Rio de Janeiro: Azougue.
- (2009). «O consumo como investimento: a teoria do capital humano e o capital humano como *ethos*». *Mediaciones*, 14 (2), (pp. 217-230).
- WEBER, Marianne (1995). *Biografía de Max Weber*. México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max ([1904-5] 2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.