



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**NEOLIBERALISMO(S). UNA TECNOLOGÍA POLÍTICA DE GOBIERNO
EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

CARLOS RODRIGO VÁZQUEZ VALDÉS

**DR. ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA
DIRECTOR DE TESIS**

**DR. JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ
CO-DIRECTOR DE TESIS**

**DR. HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO
TUTOR ADJUNTO INTERNO**



FEBRERO DE 2021

Índice

<u>ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CONSULTADAS DE MICHEL FOUCAULT</u>	5
<u>INTRODUCCIÓN.....</u>	7
<u>CAPÍTULO I. EL PROBLEMA DE LA GUBERNAMENTALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT</u>	16
FOUCAULT Y LA ANALÍTICA DE LA GUBERNAMENTALIDAD	16
CÓMO SURGE LA ANALÍTICA DE LA GUBERNAMENTALIDAD EN FOUCAULT	19
QUÉ ES LA ANALÍTICA DEL PODER Y DE LA GUBERNAMENTALIDAD EN FOUCAULT	28
LA ANALÍTICA DE LA GUBERNAMENTALIDAD: LA REARTICULACIÓN DE UNA HERRAMIENTA	46
GUBERNAMENTALIDAD Y TECNOLOGÍAS DE GOBIERNO	52
¿NO SER GOBERNADO? EL FOUCAULT PERIODISTA DE 1977	53
LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL PRESENTE: KANT Y FOUCAULT	58
REPENSAR LAS RELACIONES DE PODER: LA ANALÍTICA DE LA GUBERNAMENTALIDAD	62
<u>CAPÍTULO II. ¿Y SI FOUCAULT FUE UN NEOLIBERAL?</u>	68
LAS APUESTAS TEÓRICAS Y VITALES DE FOUCAULT.....	68
¿GUBERNAMENTALIDAD Y NEOLIBERALISMO? UNA HISTORIA DE LA GUBERNAMENTALIDAD Y EL NEOLIBERALISMO	71
EL NEOLIBERALISMO COMO UN DISPOSITIVO EXPERIMENTAL (DE LAGASGANERIE Y OTROS)	75
EL “FOUCAULT NEOLIBERAL” Y <i>LES NOUVELLES PHILOSOPHES</i>.....	81
LEER A FOUCAULT Y LAS DERIVAS A PARTIR DE FOUCAULT	87
SOCIEDAD DEL CANSANCIO Y NEOLIBERALISMO EN BYUNG-CHUL HAN	90
EL NEOLIBERALISMO COMO SEMIOCAPITALISMO EN FRANCO BERARDI	99
NEOLIBERALISMO COMO FÁBRICA DEL “HOMBRE ENDEUDADO” Y AXIOMÁTICA CAPITALISTA	104

FOUCAULT: ¿PENSADOR DEL NEOLIBERALISMO? O ¿PENSADOR NEOLIBERAL? TRES OPERADORES DISRUPTIVOS	111
LA ACTUALIDAD Y EL SENTIDO DE LA CRÍTICA: FOUCAULT Y DELEUZE.....	113
TÉCNICA(S), VERIDICCIÓN Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN: FOUCAULT Y HEIDEGGER	117
RACIONALIDAD Y ACTUALIDAD: FOUCAULT Y LA ESCUELA DE FRANKFURT	128

CAPÍTULO III. GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL Y TECNOLOGÍAS POLÍTICAS DE GOBIERNO NEOLIBERALES 135

FOUCAULT, EL NEOLIBERALISMO Y UNA ERA POSTDIALÉCTICA.....	135
LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO CONTRA LA ANTIDIALÉCTICA DEL <i>HOMO OECOMICUS</i>.....	138
HISTORICIDAD Y DEVENIR; MERCADO Y PRESENTE	144
¿UN SER HUMANO POSTHISTÓRICO Y POSTDIALÉCTICO? EL EMPRESARIO DE SÍ.....	148
ESTADO MODERNO Y TECNOLOGÍAS POLÍTICAS DE GOBIERNO: UNA REVISIÓN GENEALÓGICA.....	152
DEL ESTADO DE JUSTICIA DE LA EDAD MEDIA AL ESTADO DE GOBIERNO DE LA MODERNIDAD: UNA GENEALOGÍA DEL ESTADO DE GOBIERNO	158
DE LAS TECNOLOGÍAS POLÍTICAS LIBERALES A LAS TECNOLOGÍAS POLÍTICAS NEOLIBERALES.....	163
ELEMENTOS DE RACIONALIZACIÓN DE LAS TECNOLOGÍAS POLÍTICAS DE GOBIERNO LIBERALES.....	166
UN PAISAJE SOCIO–HISTÓRICO SOBRE LAS ORIGINACIONES DEL NEOLIBERALISMO .	170
TECNOLOGÍAS POLÍTICAS DE GOBIERNO NEOLIBERALES CENTRADAS EN EL AMBIENTE Y LAS RELACIONES SOCIALES: EL MERCADO	179
TECNOLOGÍAS POLÍTICAS DE GOBIERNO NEOLIBERALES CENTRADAS EN LA INDIVIDUALIDAD: EL <i>HOMO OECOMICUS</i>.....	185
TECNOLOGÍAS POLÍTICAS NEOLIBERALES CENTRADAS EN LA TERRITORIALIDAD: LO PÚBLICO Y LO PRIVADO	191
<u>CONCLUSIONES.....</u>	195

<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	210
LITERATURA PRIMARIA (OBRA DE MICHEL FOUCAULT)	210
<u>BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA</u>	212
LITERATURA SECUNDARIA (BIÓGRAFOS, ESTUDIOSOS Y COMENTARISTAS DE LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT)	212
SOPORTES ELECTRÓNICOS	213
LITERATURA ADICIONAL	213
DICCIONARIOS	217

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CONSULTADAS DE MICHEL FOUCAULT

(Los datos completos se encuentran al final del texto)

LK: Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático

NCAMM: El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica

PCACH: Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas

AS: La arqueología del saber

VCNP: Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión

RR: Raymond Roussel

MP: Microfísica del poder

HSVS: Historia de la sexualidad. La voluntad de saber

HSUP: Historia de la sexualidad. El uso de los placeres

HSIS: Historia de la sexualidad. La inquietud de sí

HSACH: Histoire de la sexualité. Les aveux de la chair

TY: Tecnologías del yo y otros textos afines

DVAG: Discurso y verdad en la antigua Grecia

DV: Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983.

DPOC: Un diálogo sobre el Poder y otras conversaciones

QA: ¿Qué es un autor?

QUPF: ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre arqueología y su método

PBM: El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida

IV: La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto

QC: ¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí

LSVS: Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)

SP: La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)

A: Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)

HS: La hermeneútica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)

PP: El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974) seguido de El saber de Edipo

DS: Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)

STP: Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)

NB: El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)

GV: Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)

GSO: El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)

OE: Obras esenciales

OD: El orden del discurso

OHS: El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de dartmouth, 1980

DEIII: Dits et écrits III

Introducción

Enfrentarse a lo impensado de un pensamiento, recorrer el conjunto de sus premisas y razonamientos, descifrar sus conceptos, seguir la intensidad y el talante de sus apuestas —éticas y epistemológicas— implica situarse ante lo novedoso del mismo como lo que no ha sido pensado por éste —y otros— de modo suficiente. Llevarlo al límite supone descubrir la originalidad, las posibilidades y las implicaciones que ese pensar otorga ante quien se pone a la escucha¹. Lo impensado de cada filosofía sería, por tanto, aquello que no hemos pensado de modo suficiente y que nos llama a reflexionar en tanto que es vigente y actual. Así, lo impensado nos revela aquello de lo que diferimos en tanto que nos concierne —entiéndase, nos llama.

Eso es lo que podríamos señalar, de primeras, como la motivación filosófica del presente trabajo a partir del diálogo y la especificidad de la reflexión a la cual convoca Martín Heidegger en *¿Qué significa pensar?* Texto que agrupa las lecciones que impartió entre 1951 y 1952 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. El quehacer filosófico, en ese sentido, supondría reconocer lo no pensado como aquello que es menester seguir pensando; permanecer en la meditación, detenerse en determinados objetos de investigación que puedan señalarnos lo que da que pensar en tanto que nos implica y nos demanda a esa misma disposición dolorosa y a la vez vital: pensar. Así, el par de signos de tal convocatoria es, por demás, aquello que es vigente y actual, esto es, aquello que temporalmente nos ubica en el presente. Sobre todo, el presente en el que somos y nos reconocemos; el presente en el que vivimos y afirmamos la existencia de cada cual y de todos a la vez.

De continuidad con lo anterior, el segundo móvil de este trabajo estriba en el reconocimiento, tanto intelectual como personal, de la configuración neoliberal de la actualidad —lo actual no se reduce a ser histórico en tanto que lo que los seres humanos hacen y dicen, teniéndolo por verdadero, cierto o normal, acontece ahora y en diferentes contextos o realidades, pero dotando de

¹ M. Heidegger, "Primera parte", en *¿Qué significa pensar?*, pp. 102.

sentido a esas prácticas y a las representaciones, los conceptos y las ideas que ahí se juegan². La denominada y a veces poco explicada –en el nivel de los propios términos– “globalización neoliberal” tiene efectos muy específicos y locales. Concretamente, y eso es con mucho lo impensado, configura el sentido de la temporalidad de lo actual en tanto que produce el sentido de lo socialmente vigente, común y normal. Expresiones del habla cotidiana, encabezados publicitarios y propagandísticos como “sé tu propio líder”, “capitaliza tu esfuerzo”, “tu eres tu propia empresa”, “más poder del que creías necesitar hasta que lo necesitas”, “saber quien eres es ser fiel a ti mismo”, “cada persona es su propio estilo” o “soy líder que hace las cosas con pasión” hasta el llano y soso “sálvese quien pueda” –expresión ambigua de un torcido darwinismo social– o “primero yo” nos permiten identificar el espesor y la tendencia del sentido normalizado y codificado en clave neoliberal, en este caso, respecto a lo privado y lo individual como motores principales del ser social y humano —cada una de las oraciones anteriores tiene como correlato una suerte de individualidad monádica y autosuficiente con la cual se emparenta la concepción neoliberal de los seres humanos en tanto seres económicos en todos los sentidos y ámbitos de la vida. Así, el pensamiento neoliberal –en sus diversas expresiones históricas e intelectuales– es lo que, a título común, forja el sentido de lo actual del presente en el que somos lo que reconocemos ser.

El reconocimiento de una suerte de omnipresencia del pensamiento neoliberal –de sus medidas, apuestas y aspiraciones– no debe entenderse como una afirmación ni como un presupuesto metafísico (o sea, ¡todos somos neoliberales! Ni modo). Con mucho, ello funciona a modo de principio heurístico y metodológico dado que pensaremos y procederemos *como si* la vida humana, mayoritariamente, adquiriera el sentido de ser y la existencia en el presente desde un crisol neoliberal. Este crisol tiene, a nuestro juicio tres ejes de ordenamiento que sostienen la actualidad. El primero es la supeditación de las

² Cfr. Veyne, “Capítulo I. Todo es singular en la historia universal: el «discurso»”, en *Foucault. Pensamiento y vida*, pp. 23.

prácticas socio-políticas al mercado (aspecto estructural). El segundo consiste en resaltar el aspecto individual de la vida como foco de explicaciones y génesis de todas las conductas humanas (aspecto micropolítico). El tercero, finalmente, exalta la supeditación y la sectorialización del orden de lo público y lo colectivo –derechos, demandas, dinámicas y prácticas– hacia el ámbito de lo privado (aspecto procesual).

Estos tres ejes –ahí donde el neoliberalismo asienta sus reales–, o tres elementos del crisol neoliberal que permiten pensar lo actual, se ayuntan en el gobierno, sobre todo, en las prácticas de gobierno neoliberales. Ese es, de modo preeminente, el núcleo explicativo y el tema en cuestión de este trabajo.

La delimitación de la cuestión y el elemento de inteligibilidad para acceder, problemáticamente, al tema lo proporcionó la reflexión de Michel Foucault. Concretamente, lo que podemos denominar, no sin cierto prejuicio, analítica de las relaciones de poder³ —una suerte de conjunto de razonamientos inestables puesto que este pensador explicaba de diversos modos qué era lo que entendía por poder. El pensamiento neoliberal, por tanto, se volvió objeto de reflexión y de investigación al ser introducido en el marco, junto con los tres ejes señalados, de la analítica de las relaciones de poder, específicamente, centrada en el análisis de la gubernamentalidad, o las prácticas y tecnologías de gobierno.

En ese sentido, tal analítica del poder, la cual funciona en prácticas y tecnologías de gobierno, constituyó el marco de inteligibilidad de lo que hemos denominado, *grosso modo*, pensamiento neoliberal. Así, el sentido y la normalización de un sentido común neoliberal que configura la actualidad del

³ Roger Chartier, por ejemplo, dibujó de dos modos la relación que Foucault mantuvo con su propia obra: a) Aproximación a las experiencias límite y descentramiento del sujeto partiendo de la obra de Georges Bataille, Maurice Blanchot y Pierre Klossowski; b) Reflexión en torno a la historia de las ciencias desde autores como Gastón Bachelard y Georges Canguilhem. Partiendo de dicho cuadro, la analítica de las relaciones de poder (en sus dos configuraciones) se inscribe en el espacio de cuestionamiento y de pensamiento que abre el tema del descentramiento del sujeto ya que las relaciones de poder, al ser de carácter mixto, reversibles, multilaterales y compuestas por elementos diversos, son aquello que ponen en entredicho una aproximación de la vida humana en términos trascendentales, teleológicos o psicológicos. Cfr. Chartier, “El poder, el sujeto, la verdad.”, en *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, pp. 108–110.

presente fue pensada en el marco conceptual construido con base en las reflexiones de Foucault en torno al funcionamiento del poder y sus relaciones. Y bien, en este punto de la cuestión, cabe preguntarse: ¿En qué sentido las reflexiones de Foucault sobre el poder permiten exponer los ejes señalados para pensar el neoliberalismo? ¿Por qué la analítica de la gubernamentalidad, o de las relaciones de poder, es capaz de expresar teórica y prácticamente los conceptos, principios y apuestas del pensamiento neoliberal en sus diversas modalidades? Y más preciso aún, ¿en qué sentido el concepto de tecnologías y de relaciones de poder puede dar cuenta de las prácticas neoliberales de gobierno en las cuales se ayunta lo referente al mercado, al economicismo individualista absorbente de la vida humana y a la preeminencia de lo privado en detrimento de lo público? La justificación, si así cabe decirlo, del uso de la obra foucaultiana para pensar la cuestión implica considerar al fenómeno, diverso y singular, del neoliberalismo como un conjunto de tecnologías que permiten gobernar –dirigir la conducta de los seres humanos– con base en modos muy específicos de instrumentar y ejercer relaciones de poder. Por tanto, no basta con concebir al neoliberalismo como una derecha política o como una suerte de ideología de las clases sociales asociadas a una derecha empresarial conservadora; tampoco tiene sentido pensar que es una mera expresión o derivación del capitalismo financiero y transnacional, o bien, una expresión conservadora y privada de las relaciones capitalistas de producción.

En otra dirección, para nosotros, el neoliberalismo tiene sentido y es pensable en términos de vigencia y actualidad –lo que nos convoca a pensar– por el conjunto y la especificidad de las tecnologías de gobierno con las cuales dota y carga de sentido el presente en el que vivimos —es capaz, por tanto, de normalizar una y varias direcciones que pueden tomar nuestra conducta y nuestras percepciones en la vida cotidiana, en suma, nuestras prácticas y el tejido de sentido(s) que ahí se juega.

El presupuesto y el razonamiento central –metodológico y teórico– que atraviesa la totalidad del presente trabajo y que lo configura en su unidad y su propósito es el siguiente: es menester concebir al poder –la lucha, los

antagonismos, la dominación, el control, en suma, la trama de relaciones azarosas no dirigidas por una razón providencial, teleológica o trascendental⁴— como un catalizador ontológico. O mejor, las relaciones de poder son onto-productivas y onto-constitutivas de las relaciones y prácticas sociales, también, de los agentes sociales. Serían, pues, el elemento donde la vida humana asienta y constituye sus reales.

El poder, en este caso, no es una entidad fundamental o esencial (no tiene una condición sustancial); al contrario, es concebido como el proceso por el cual el ser se juega en los diversos modos de existencia y configura, de ese modo, el aspecto óntico, como diría Heidegger, de las prácticas sociales, en especial de las prácticas que tienen por función ejercer el gobierno de una población (controlar una multiplicidad), de un conjunto de individuos (modelar un cierto modo de ser sujeto) o de ciertos aspectos de la conducta de los individuos (analizar los apetitos, el deseo o los pensamientos de un sujeto). Así, cada expresión del quehacer político, llámese liberalismo, conservadurismo, feminismo o subalternismo —por mencionar algunos—, tiene sus maneras y procedimientos específicos que hacen fluir y circular determinadas relaciones de poder.

El poder es en esencia relaciones; esto es, hace que los individuos, los seres humanos, estén en relación unos con otros, no meramente bajo la comunicación de un sentido con otro, no meramente bajo la forma del deseo, sino también bajo cierta forma que les permite actuar los unos sobre los otros y, si se quiere, dando un sentido más amplio a esta palabra, “gobernarse” los unos a los otros.⁵

De ese modo, las relaciones de poder son la expresión procesual por la cual el ser, y sus modalidades de existencia, se juegan el sentido. El neoliberalismo,

⁴ Cfr. Cortés, “La crítica metódica de Michel Foucault”, en *Tratado de metodología de las ciencias sociales*, pp. 514.

⁵ M. Foucault, “El intelectual y los poderes”, en *PBM*, en pp. 163–164.

visto desde esa perspectiva, no es una figura global ni total —no sería una razón económica ni socialmente dominante que diera lugar al “fin de la historia”. Tampoco es una entidad históricamente determinada por el modo de producción capitalista. No. Con más precisión, pensamos al neoliberalismo en sus diversas modalidades —Ordoliberalismo alemán, Escuela austriaca y Escuela de Chicago— como un conjunto de tecnologías de gobierno que pueden organizarse sobre los tres elementos antes mencionados —mercado, individualismo económico y esfera de lo privado.

Dicho lo cual, el objetivo general del siguiente trabajo estriba en analizar la especificidad y el funcionamiento de las tecnologías de gobierno neoliberales para comprender la efectividad de la producción del sentido común que dicho tipo de pensamiento tiene para configurar un presente, la actualidad, en la que nos reconocemos como seres temporales, sujetos de vivencias y proyectos, sea de modo individual o colectivo. La clave de dicha efectividad es dirimible si se analizan esas tecnologías y las relaciones de poder que éstas ponen a funcionar para producir prácticas de gobierno y así dirigir —condicionar— la conducta de los seres humanos.

A la par de ello, nos proponemos desarrollar un objetivo general y, para precisar, tres objetivos particulares que redondeen —dén sistematicidad y transparencia— el decurso de la cuestión. Uno de ellos, el de carácter general, es analizar al neoliberalismo como un conjunto de tecnologías políticas de gobierno para comprender las prácticas gubernamentales actuales desde el aparato teórico y crítico de la analítica de las relaciones de poder en la obra de Michel Foucault. El primer objetivo particular es identificar cómo se formó, en términos teóricos, la analítica de las relaciones de poder (concretamente, exponer el paso de un modo de análisis del poder centrado en la dominación a otro basado en la dirección como centro y efecto de dichas relaciones) en la obra de Foucault para analizar al neoliberalismo y la especificidad de la gubernamentalidad neoliberal. Posteriormente, pretendemos elaborar un marco de referencia, partiendo de la revisión de algunos comentaristas de la obra de Foucault y de autores que han partido de la obra de éste para pensar —tematizar— al

neoliberalismo y para tener una visión más amplia de los usos, los alcances y los límites de la obra de dicho pensador francés. Finalmente, el tercer objetivo consiste en elaborar una tipología de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales para explicar la particularidad de la gubernamentalidad neoliberal en la actualidad.

En ese sentido, el núcleo general de esta investigación es pensar y clasificar el funcionamiento de relaciones de poder cristalizadas en tecnologías y prácticas de gobierno, específicamente, del programa neoliberal con la finalidad de comprender, en sus diversas modalidades y realizaciones históricas desde la década de 1970, la actualidad de la gubernamentalidad neoliberal.

Para realizar tal cometido, el trabajo se estructura de manera tripartita en capítulos. El primero de ellos cuyo nombre es “I. El problema de la gubernamentalidad en el pensamiento de Foucault” constituye una exposición, tanto en términos biográficos como teóricos, de los diversos puntos de origen de la analítica de las relaciones de poder en la obra de Foucault. Aunado a ello, se identifican los desplazamientos y los puntos cruciales de dicha analítica que, durante la década de 1970, se modificó radicalmente en tanto que tematizó a las relaciones de poder en términos de gubernamentalidad (marco de problematización y base teórica de la investigación para acceder al neoliberalismo como un objeto de pensamiento).

El siguiente capítulo denominado “II. ¿Y si Foucault fue un neoliberal?”, consiste en revisar los diversos modos de tematización y de problematización del neoliberalismo que han sido elaborados desde la obra de Michel Foucault. Para dicha revisión se ha tomado como pretexto la pregunta que da nombre al título del capítulo y con la cual se apunta hacia el amplio ámbito de relaciones entre este pensador francés y el fenómeno neoliberal: ¿Foucault se convirtió, teórica y éticamente, al neoliberalismo? ¿Foucault utilizó al neoliberalismo como un aparato teórico experimental? ¿El neoliberalismo aparece en la obra foucaultiana como parte del marco de problematización abierto por la noción de gubernamentalidad? En suma, ¿Qué tipo de relaciones mantuvo Foucault con el pensamiento neoliberal en términos teóricos, personales o circunstanciales?

Estas preguntas, amén de la revisión de los usos de la obra de Foucault en ciertos autores, configuran el panorama del segundo capítulo (marco de referencia y base temática de la cuestión neoliberal en la obra de Foucault).

Finalmente, el tercer capítulo “III. Gubernamentalidad neoliberal y tecnologías políticas de gobierno neoliberales” centra su razonamiento en la explicación de la gubernamentalidad neoliberal y en la construcción de una tipología de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales; para ello, el apartado comienza con un razonamiento heurístico que pretende revelar la especificidad del pensamiento neoliberal en contraste con la recepción y la lectura de la filosofía de Hegel en Francia durante el siglo XX. Tratar, por tanto, ambas modalidades de reflexión, la neoliberal y la hegeliana, como si fuesen confrontables permite descubrir la fuerza, los presupuestos y alcances de ciertas ideas por las cuales apuesta el neoliberalismo. Ello constituye la antesala del marco explicativo que dará cuenta de la gubernamentalidad neoliberal y la posterior tipología, en tres puntos, propuesta y elaborada por nosotros (marco de análisis y de explicación del programa neoliberal con base en las tecnologías de gobierno).

Para terminar esta breve introducción, es importante mencionar la pertinencia de la investigación presentada respecto al quehacer filosófico y a la filosofía misma. En este sentido, es menester recordar las primeras líneas de esta introducción. Lo impensado, la actualidad y un presente en el que ser constituyen, según lo consideramos, los elementos conforme a los cuales el quehacer filosófico encuentra su sentido. La filosofía es pensamiento en acto y de la actualidad en constante tendencia a la alteridad y la disrupción (una inteligencia guiada por el juicio en detrimento del prejuicio que implica el paso ontológico entre lo que hay y la pregunta que interroga por qué hay lo que hay y cómo es que funciona lo que hay); el presente constituye una suerte de horizonte irrebasable y modificable –en términos históricos– para el pensamiento puesto que configura las condiciones conforme a las cuales es pensable cualquier objeto, proceso o acontecimiento.

Los razonamientos por venir están expuestos desde esa tesitura: la filosofía es un modo de encararse, de vérselas con lo impensado del presente de tal modo que, en esa actividad, se pueda transformar y alterar el sentido mismo de lo actual para forjar un presente alternativo en el que podríamos ser lo otro de lo que ahora, bien o mal, creemos ser.

Capítulo I. El problema de la gubernamentalidad en el pensamiento de Michel Foucault

“Quien desea entender necesita tres recursos: la despreocupación del niño, la fuerza del toro (tan decepcionante en la arena), el gusto que un toro irónico tendría por insistir en los detalles de su posición”
Georges Bataille. El culpable.

Foucault y la analítica de la gubernamentalidad

En una entrevista que tuvo lugar en 1981, Christian Panier y Pierre Watté le preguntaron a Foucault por las funciones que el intelectual tiene respecto a la actualidad. Este último decía que las relaciones entre teoría y práctica pasaban por lo que uno mismo querría poner en juego y agregó: “En ese sentido, podría decir que siempre quise que, en algún aspecto, mis libros fueran fragmentos de una autobiografía”⁶. Y bien, ¿Qué quiso decir Foucault al referir su obra, sus libros, como fragmentos, escorzos, de una autobiografía? Tal vez, y siguiendo las líneas de su respuesta, ésta sea la imagen más sintética con la cual podemos trazar, en un movimiento, las líneas (sinuosas) de un pensamiento, y de un modo de pensar, que no asume el viso de la unidad, tampoco de la totalidad⁷ a partir de la cual el orden de lo teórico y de lo práctico se presenten y respondan de manera taxativa y definitoria ante una determinada coyuntura o cuestión; al contrario, parece ser que la emergencia y el motivo que agita al pensamiento, al menos en Foucault, será fragmentaria y entrelazada con los acontecimientos⁸, los

⁶ Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 160.

⁷ *Cfr.* Foucault, *DPOC*, p.33. La conversación entre Foucault y Deleuze publicada en 1972 por la revista *L'Arc* expone, entre otras cosas, al poder como aquello que totaliza a su objeto. Por tanto, si la teoría no totaliza, ni una práctica ni un acontecimiento, ella misma está contra el poder dado que opera de manera local, no unifica, al contrario, es regional. En suma, como dice Foucault, la teoría es el sistema regional de una lucha y de una práctica; por tanto no traduce fines universalistas.

⁸ En Foucault, el pensamiento emergerá en el acontecimiento, mejor, en el espesor del acontecimiento que es lo contrario de lo eterno, lo transhistórico y lo absoluto. Por tanto, pensar será, sobre todo, experimentar

puntos de inflexión, con los que el sujeto se tope en la singularidad de la actualidad.

No obstante, y esto es tan propio y particular al trabajo de Foucault, no se pueden atar cabos al afirmar, desde un lugar más o menos común, que el pensamiento (por ejemplo, de un autor) tiene su origen en la vida, o bien, en lo que a cada cual le ocupe y le inquiete. No, en Foucault no hay trazos rectilíneos y uniformes como si el pensamiento, y aquello que se piensa, respondieran a una imagen inteligible y legible⁹ que el mundo nos ofrece. Foucault, en otras intervenciones, retrato su propia obra como una suerte de taller (¿filosófico? e ¿histórico?) en el cual se elaboran bombas, libros-bomba:

L'idéal n'est pas de fabriquer des outils, mais de construire des bombes, parce qu'une fois qu'on a utilisé les bombes qu'on a construites, personnes d'autre ne peut s'en servir (...) Mais je voudrais écrire des livres, c'est-à-dire des livres qui soient utiles précisément au moment où quelqu'un les écrits ou les lit¹⁰.

Libros que son libros-bomba, esto es, libros-herramienta que funcionan, o mejor, que operacionalizan una práctica o un concepto relacionado con la trama, mixta y relacional, de un acontecimiento. Los libros-bomba, en tanto herramientas, inhiben los propósitos universalistas o totalizadores, bloquean los mecanismos del comentario o la glosa (también que tornan políticamente infértil al texto en tanto espacio posible de transformación y de invención) que los inscriba en un corpus más o menos unitario y continuo, por ejemplo, en la “unidad retórica” del libro o “el control hermenéutico de los significados” por el autor¹¹.

y problematizar la relación entre el saber, el poder y el sí mismo como el triple eje de constitución del pensamiento. Cfr. Foucault, “La creación de los modos de vida”, en *OE*, pp. 697.

⁹ Cfr. Foucault, *OD*, pp. 53.

¹⁰ M. Foucault, *DEIII*, pp. 476.

¹¹ Foucault planteó la función autor a partir de cuatro emplazamientos desde los cuales se ejerce esta función: a) Nombre del autor, b) La relación de apropiación, c) La relación de atribución y d) La posición del autor. Cfr. Foucault, “¿Qué es un autor?”, en *OE*, pp. 291–292.

De otra parte, en 1978 Foucault tuvo una entrevista con Duccio Trombadori en la cual decía, a propósito de los efectos de verdad y las transformaciones que su obra ha producido, que sus libros son experiencias cuya pretensión, principalmente, yace en producir alteraciones respecto a lo que somos y respecto a nuestra actualidad en la cual, pareciera, nos reconocemos¹². En ese mismo espacio de diálogo, Foucault indicó cuatro pautas conforme a las cuales se fraguó su trabajo:

La primera es que no me apoyo en un *background* teórico y sistemático; la segunda, que no hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal (...). Tercera implicación: no se trata en absoluto de trasladar al saber experiencias personales. En el libro, la relación con la experiencia debe permitir una transformación, una metamorfosis que no sea simplemente la mía sino que pueda tener determinado valor, que sea accesible para los otros de forma tal que estos puedan hacer esa experiencia. La cuarta y última cosa: esa experiencia debe poder ligarse hasta cierto punto a una práctica colectiva, una manera de pensar.¹³

Según lo referido, estamos ante una disposición, una actitud, que dibuja los quehaceres del pensamiento con relación a una experiencia, tanto personal como colectiva; también respecto a una práctica, siempre local, regional y específica en cuanto a su problemática; por último, como elaboración de una herramienta-libro, o bien, respecto a un libro-bomba que operacionaliza o detona, respectivamente, una transformación personal y colectiva. Después de todo, “los libros como fragmentos de una autobiografía” devienen, mediante su suma, un mosaico que articula y posibilita la reelaboración de una variedad de autobiografías posibles dado que cada libro, esto es, cada experiencia, cada herramienta, cada transformación y cada práctica funcionan como una suerte de

¹² Cfr. Foucault, IV, pp. 38.

¹³ *Ibid*, pp. 39.

hebra, de piolín, a partir de la cual puede ser rastreado el pensamiento del autor que nos ocupa.

Dicho lo cual y conforme a los propósitos de la presente averiguación, es menester atisbar y rastrear las originaciones (en plural, ya que el pensamiento, según lo dicho, es producto de una serie de prácticas y experiencias que constantemente nos transforman) del problema, por así decirlo, de la (analítica) gubernamentalidad en la obra, abierta y heterogénea, de Michel Foucault a luz de los retratos que él elaboró sobre su propio trabajo ayuntados, o mejor, en conjunción con los hitos y peripecias de su devenir intelectual.

En este apartado nos ocuparemos de esclarecer, apelando a las múltiples coyunturas por las cuales Foucault fue atravesado, el surgimiento de la denominada, en términos simples y llanos, analítica foucaultiana del poder que, pasada por el rasero de nuestro razonamiento, tendría que ser planteada en plural, a saber: analítica(s) del poder en la cual se elaborará (y re-elaborará), sobre todo a partir de lo que Foucault comenzó a plantear en su cursos del *Collège de France* desde el año de 1977, una analítica de la gubernamentalidad. El desarrollo y la justificación de este razonamiento será lo que nos ocupe en los próximos tres apartados.

Cómo surge la analítica de la gubernamentalidad en Foucault

Comencemos con algunas inquietudes–faro que nos señalen la cuestión: ¿Cómo surgió la inquietud por el poder y de acuerdo con qué experiencias, a qué prácticas y transformaciones se formó la analítica de las relaciones de poder en Foucault? ¿Cómo es que la cuestión del gobierno y la gubernamentalidad se inscribieron en la trama compleja de la analítica del poder? ¿Si los libros son fragmentos de una o varias autobiografías posibles, cómo fue que la obra y el pensamiento de Foucault viró, se ocupó y estudió de las relaciones de poder? Y bien, abordaremos tal cuestión, primeramente, recuperando las peripecias, los fragmentos no textuales ni vueltos libro aún, entre las cuales Foucault estuvo inmerso desde 1966, año en el que partió a Túnez por motivos académicos; posteriormente, en 1978, año que lo condujo a Irán por labores periodísticas y

que marcó, con mucho, un punto de inflexión en el pasaje que va de la analítica del poder a la analítica de la gubernamentalidad¹⁴.

Después de ser, tal y como Didier Eribon¹⁵ lo refiere en la biografía que lleva por título el nombre del biografiado, un “gestor cultural”, un “estudioso de la psicología” y un “estructuralista convencido” acontece, en la vida de Foucault, un pasaje que nos devuelve una imagen más conocida y difundida del mismo, a saber: la del “profesor militante”, o bien, la del “intelectual comprometido” o “intelectual *engagé*”¹⁶ según le refiere otro de sus biógrafos James Miller.

Siguiendo a Eribon, preguntémosnos: ¿Cómo pasamos del Foucault “gestor de cultura” al Foucault “militante”?¹⁷ Al parecer, el autor de *Vigilar y castigar* había tenido su bautizo político en Túnez¹⁸. O bien, como lo refiere otro de sus biógrafos: la impresión de Foucault por el movimiento estudiantil tunecino, junto con su recepción y comprensión del marxismo, implicó una experiencia políticamente formadora¹⁹; “en Túnez fue donde la política irrumpió por primera vez y de modo brutal sus actividades intelectuales y académicas”²⁰.

Hasta ese momento, periodo que va de 1966 a 1968 (año que parte a Túnez y año en el que regresa a Francia), Foucault no había estado inmerso, con injerencia directa, en acontecimientos políticos:

Durante las luchas que desgarran a Francia a propósito de la guerra de Argelia, Foucault estaba en Suecia, en Polonia y en

¹⁴ Más adelante, al precisar la cuestión, nos daremos cuenta de que, en realidad, la analítica del poder incorpora en su trama de análisis el concepto de gobierno, sobre todo, de gubernamentalidad puesto que, tal y como lo indica Foucault en *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1980-1981)*, son más operativos esos conceptos.

¹⁵ En esta investigación nos limitamos a recuperar tres biografías de Michel Foucault. La primera de Didier Eribon cuyo título es *Michel Foucault*; la segunda de David Macey titulada *Las vidas de Michel Foucault*; y la tercera de James Miller *La pasión de Foucault*. Daremos preeminencia a la biografía de Didier Eribon dado que formó parte del ambiente intelectual y social en el cual vivió Foucault. Aunado a eso, Eribon conoció y se topó con Foucault de manera que, por todo ello, nos decantamos por su trabajo sin ir en detrimento de los otros dos.

¹⁶ Cfr. Miller, *La pasión de Foucault*, pp. 241.

¹⁷ Cfr. Eribon, *Michel Foucault*, pp. 175.

¹⁸ Cfr. Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, pp. 271.

¹⁹ James Miller, *Op. cit.*, pp. 231–232.

²⁰ David Macey, *Op. cit.*, pp. 252.

Alemania. Cuando los acontecimientos de marzo, abril y mayo del 68 hagan saltar en pedazos los marcos sociales, políticos e institucionales, estará en Túnez.²¹

Dicho lo cual, ¿Debido a qué hechos aconteció el bautizo político de Foucault en Túnez? ¿Qué tipo de injerencia tuvo Foucault en el movimiento estudiantil tunecino? Según Didier Eribon, en diciembre 1968 se suscitó una fuerte agitación estudiantil en la Universidad de Túnez debido a que unos policías machacaron a un estudiante por negarse a pagar un billete de autobús, el malestar se difundió por las diversas facultades; aunado a ello en junio de 1967 surgen protestas propalestinas debido a la derrota de los ejércitos árabes ante tropas israelíes durante la Guerra de los Seis Días²². Entre la oposición al régimen del presidente Bourguiba²³ y el apoyo a los palestinos, los estudiantes (la mayoría marxistas) de la Universidad de Túnez se movilizarán y Foucault se encontrará, tal vez por ocasión primera, en la posibilidad de intervenir (¡como extranjero!) en acciones políticas que involucraban la represión, la persecución, la vigilancia y el encierro (oficiales o no) como medidas de disuasión y solución.

Foucault asistirá a las asambleas y tomará partido por los estudiantes, tanto que prestó ayuda a los estudiantes no confinados en las redadas por las fuerzas del orden al alojarlos en su casa²⁴, también “ocultará el ciclostil del grupo, y varias octavillas se imprimirán en el jardín de su casa”²⁵. En suma y sin prolongar más una historia harto apasionante, este es el contexto de su “bautismo político” (expresión de Didier Eribon) a partir del cual reconoció, según parece, la puesta en juego de la posibilidad límite del sujeto, la muerte, al enfrentarse al poder, al estar inmerso en las relaciones de poder y como es que éstas detonaban intensas

²¹ Didier Eribon, *Op. cit.*, pp. 164.

²² Cfr. Eribon, *Michel Foucault*, pp. 236.

²³ Habib Bourguiba formaba parte del partido Destour que regía a Túnez en aquel tiempo. Este partido y este líder promocionaban una ideología estadista que desembocó en la fusión del partido y el gobierno configurando, de ese modo, un ambiente antidemocrático. Cfr. Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, pp. 252.

²⁴ Cfr. Eribon, *Michel Foucault*, pp. 238.

²⁵ Didier Eribon, *Op. cit.*, pp. 238.

energías, fuerzas, en los sujetos implicados²⁶. Así fue como, a nuestra mirada, se comienza a dibujar, a partir de una práctica muy específica (la intervención política), la inquietud de Foucault por analizar la trama compleja y los elementos de las relaciones de poder.

Túnez, según lo dicho, fue el 1er episodio del paso que dio Foucault del “gestor de cultura” al “militante”, según Eribon. Empero, la analítica de las relaciones de poder tiene, diríamos como motivo, otros episodios entre los cuales se gestó, en la tesitura de los acontecimientos y la singularidad de las prácticas, ya que Foucault, después de su peripecia por Túnez, regresó a París en diciembre de 1968, esto es, unos meses después del Mayo francés.

No cabe, de conformidad con lo que nos ocupa, describir el contexto, complejo y dinámico, que recibió a Foucault en aquel momento. Eso es otra historia. Lo cierto es que, hasta esa fecha, Foucault había cumplido, y con creces, su periodo arqueológico o de archivista²⁷ (como le llamaría Gilles Deleuze) al publicar algunas obras como *Historia de la locura en la época clásica* en 1961, *El nacimiento de la clínica* en 1961, *Raymond Roussel* en 1963, *Las palabras y las cosas* en 1966, y especialmente, *La arqueología del saber* en 1969²⁸.

Así, la década en puerta, para Foucault, representó un viraje importante en su trabajo y en su pensamiento ya que, después de su referido “bautizo político”, el autor de *Folie et déraison* volvía a Francia con el propósito, ante acontecimientos que especificaremos, diferentes respecto a los que hasta aquel momento constituían el *quid* de su trabajo.

Dicho ello y retomando lo anteriormente mencionado, describamos el 2do y el 3er episodio que nos permite comprender la formación discontinua de la(s) analítica(s) del poder, de la gubernamentalidad. Entre 1968 y 1969, Foucault entrará a la Universidad de Vincennes (centro de enseñanza muy agitado por

²⁶ James Miller piensa que, con base en la inmersión radical de Foucault en los conflictos políticos de Túnez, la cuestión política entró a formar parte, junto con el erotismo y la sexualidad, de las experiencias-límite que el pensador francés había concebido como motivación de obra y de pensamiento a propósito de la lectura de algunos personajes como Maurice Blanchot y Georges Bataille. Cfr. Miller, *La pasión de Foucault*, pp. 232.

²⁷ El nuevo archivista se ocupará, dice Deleuze, de enunciados, no de frases ni de oraciones, en su espacio de rareza y de su efectuación. Cfr. Deleuze, *Foucault*, pp. 27.

²⁸ Cfr. Defert, “Cronología”, en *OE*.

movimientos estudiantiles y de izquierda que participaron en el Mayo francés) y será, además de profesor, el encargado del “Departamento de filosofía” por sugerencia de Georges Canguilhem, su antiguo profesor. “Para pertenecer al grupo docente de Vincennes, en filosofía, por lo menos, hay que haber «hecho» Mayo del 68, hay que pertenecer a algunos de los grupúsculos que proliferan y se enfrentan después del reflujo de la gran oleada de libertad”²⁹. El ambiente fervorosamente militante y de izquierda(s) será algo con lo cual Foucault tendrá que lidiar.

En ese contexto, el 23 de enero de 1969 los CRS (Guardias Republicanos de Seguridad) ingresaron a la Universidad de Vincennes *so pretexto* de la proyección de un documental sobre Mayo del 68; la rectoría había prohibido la difusión y cortó la electricidad. Empero, los *lycéens* lograron, por las buenas y por las malas, proyectar el filme. La coyuntura toma otro cariz cuando deciden tomar la rectoría y participar de un mitin alterno que se desarrolla en el boulevard Saint-Michel. Profesores y estudiantes se solidarizan y se atrincheran en diferentes facultades; acto seguido, a media noche la policía interviene con gases lacrimógenos para replegar a los atrincherados que se valen de cualquier instrumento para resistir. Consecuencias: detienen, después de la gresca y la primera batalla en Vincennes, a varios estudiantes y profesores entre los cuales se encuentra Michel Foucault y Daniel Defert quienes, junto con otros, acabarían en el centro de control de la policía de París³⁰.

De ese modo, Foucault se estrena como portavoz y asiduo participante de asambleas y mítines en una universidad que, con mucho, era un caldo de cultivo apto para la formación de militantes. “Ante una sala repleta a rebosar, tomaron la palabra Jean Paul Sartre y Michel Foucault, que fue, Según *Le monde*, uno de los oradores más virulentos en sus denuncias de provocación de las fuerzas del orden”³¹. Dichos acontecimientos, así como los que vivió en Túnez, dejarán en Foucault una impresión, la más sobre saliente, esto es: el encierro como acción

²⁹ Didier Eribon, *Op. cit.*, pp. 250.

³⁰ Cfr. Eribon, *Michel Foucault*, pp. 252.

³¹ *Ibid.*, pp. 253.

política oficial respecto al uso de la fuerza no registrado ni presentado como legítimo, tampoco respaldado bajo la acción legal de las “fuerzas del orden”.

En ese conjunto de razones, volvamos sobre el penúltimo episodio que dio paso al “Foucault militante”. En febrero de 1971, después de su lección inaugural en el *Collège de France*, Michel Foucault anunció el lanzamiento de una iniciativa política con un grupo de intelectuales³². Específicamente, el 8 de febrero de 1971 enfrentó las cámaras y los micrófonos en la *chappelle Saint-Bernard* de la estación *Montzarnase* para anunciar la formación del *Grupe d’information sur les prisons* o GIP que pretendía ser, en pocas palabras, un foco de agitación flotante que funcionaba como una máquina de guerra, como una suerte de arma cultural, para introducir relaciones de fuerzas (diferentes) en el marco del funcionamiento de las relaciones de poder en las prisiones³³.

El GIP, entre otras cosas, articula sus prácticas en dos ejes: a) Sus investigaciones no tiene como propósito reformar la prisión, mejorarla, humanizarla o reinventarla. Se trata de poner sobre el discurso (y sus diversos órdenes) el funcionamiento de un sistema opresivo; b) La voz que denuncie este sistema opresivo será la de los propios afectados, esto es, los encarcelados. Se trata, pues, de no hablar (ni pensar) por los otros de manera que sus operaciones funcionarán como un relevo o foco de reacciones y luchas políticas posibles. Los investigadores son los propios investigados³⁴.

En ese sentido, este grupo constituye un foco de denuncia, de resistencia y de investigación, esto es: una trama de prácticas en las cuales se involucran diversos sujetos que, en el proceso, se transforman, se resitúan en la trama misma del acontecimiento para “mostrar lo intolerable, y lo que en una situación intolerable hace que sea realmente intolerable”³⁵.

¿Después de tales fragmentos biográficos apenas escorzados habrá pasado Foucault por otra experiencia que sacuda y reconduzca su pensamiento

³² James Miller, *Op. cit.*, pp. 249.

³³ *Ibid.*, pp. 253.

³⁴ Didier Eribon, *Op. cit.*, pp. 280–281.

³⁵ *Ibid.*, pp. 288.

hacia las diversas maneras de ejercer el poder, la fuerza? En 1977, un año después de la publicación del primer tomo de *Historie de la sexualité* y su *impasse* (Gilles Deleuze señala que en el tomo I *La voluntad de saber* Foucault accede a una nueva problematización del poder focalizada en la relación poder y vida, también, especificidad de los puntos de resistencia; todo ello debido a que el pensador francés pensó que no tenía los medios para salir del poder, que tal vez estaba encerrado en los focos de poder, con lo cual y debido a ello éste entró en una crisis y decidió retirarse para pensar: ¿es posible franquear la línea del poder?)³⁶, Foucault acepta emprender una serie de reportajes sobre la revolución iraní para el periódico italiano *Corriere della Sera*. En ese trabajo nacerá el 4º episodio de Foucault, episodio que a su vez dejará en el pensador francés la inquietud por dirimir las relaciones de poder en términos de gobierno, específicamente, desde el concepto de gubernamentalidad.

La situación desde los primeros días adquirirá un tono dramático. El 8 de febrero de 1978, el ejército disparó contra la multitud y a ello se adjuntaban el conjunto de masacres efectuadas por la monarquía. ¿Qué llevó a Foucault por este derrotero? Al parecer, según Eribon, el pensador francés quería modificar sus procedimientos de investigación al sustituir los artículos sobre cultura o filosofía por averiguaciones de campo sobre el terreno³⁷.

En ese contexto: “en el decurso del año 1978, el levantamiento contra el régimen del sha adquirió una amplitud considerable y a principios del mes de septiembre la represión degeneró en carnicería”³⁸. El proceso se agudiza y Foucault pasa por todo tipo de peripecias como andar a toda velocidad en taxis por la ciudad cuando hay toque de queda o entrevistarse con líderes de la oposición en situación de persecución. ¿Qué atrajo la atención de Foucault sobre tal coyuntura? Principalmente, la impronta y las energías que pueden mover a un conjunto de personas para rechazar, trascendiendo cualquier límite (incluso la muerte), un gobierno en cuestión, esto es, un determinado conjunto de prácticas

³⁶ Cfr. Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, pp. 409–410.

³⁷ *Ibid.*, pp. 347.

³⁸ *Ibid.*, pp. 349.

y de relaciones de poder que encauzan la vida de los sujetos gobernados. En este sentido, Eribon apunta lo siguiente:

Foucault vio perfectamente que aquel país no iba a volver fácilmente a las formas tradicionales de la política y que el impulso religioso que había otorgado toda su fuerza a la insurrección no iba a desaparecer una vez alcanzada la victoria.³⁹

La insurrección o sublevación de los iraníes causa una impresión peculiar en Foucault; lo que hasta 1978 había sido problematizado como relaciones de fuerza y dominación se transforma, asume una grilla de inteligibilidad distinta, en relaciones de poder y de gobierno que da lugar, propiamente, a una analítica de la gubernamentalidad en Foucault cuya concreción, textual, se expresará en los cursos que éste impartió en el *Collège de France* desde 1977 hasta 1984. Resumamos: en *Seguridad, territorio, población*, curso de 1977, Foucault se ocupa, *grosso modo*, del análisis del biopoder, concepto lanzado “al aire”, que tiene como objeto, por medio de tácticas y estrategias, la especie humana en tanto hecho biológico⁴⁰; también analizará dispositivos de seguridad y la sociedad de seguridad, la relación entre soberanía y territorio (paso de un Estado territorial a un Estado de población), la formación de la población y la serie de prácticas que se articulan para intervenir en ella. Al año siguiente, *El nacimiento de la biopolítica* se ocupa de analizar los marcos de racionalidad política, el liberalismo, el ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano, en el cual se despliega el biopoder y sus correlatos (población, higiene, natalidad, razas y longevidad)⁴¹. Entre 1979 y 1980, Foucault impartió un curso cuyo título es *Del gobierno de los vivos* que versó, apoyado en la noción de gobierno ya introducida en cursos precedentes, sobre el análisis de problema del examen de conciencia y la confesión; Foucault analiza dos prácticas inscritas

³⁹ *Ibid.*, pp. 357.

⁴⁰ *Cfr.* Foucault, *STP*, pp. 411–415.

⁴¹ *Cfr.* Foucault, *NB*, pp. 359–366.

en un régimen de verdad: *exomológesis* y *exagóreusis*⁴². Los cursos siguientes: *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*. *El gobierno de sí y de los otros*⁴³, el pensador francés continuará con su analítica de las relaciones de poder centrada en la gubernamentalidad, específicamente, en la Antigüedad griega y romana.

En síntesis y retomando la cuestión, la revolución iraní dejó en Foucault una interrogación que se inserta en el corazón de su trabajo desde la fecha de su viaje al país de medio oriente hasta el final de sus días en 1984 y que, paralelamente, será tematizado de manera diversa en sus cursos del *Collège de France* tal y como lo hemos descrito líneas atrás. La cuestión respecto al caso iraní, después de todo, reside en lo siguiente: ¿Qué es lo que en el mundo actual puede infundirle a alguien el deseo, las ganas, la capacidad, la posibilidad de un sacrificio absoluto, incluso, el de su cuerpo, sus afectos y su propia vida?⁴⁴ Y concretamente, ¿Qué es lo que puede mover, suscitar e impeler a un conjunto de sujetos para des-sujetarse e introducir nuevas, diferentes, relaciones de fuerza en múltiples focos de resistencia situados respecto a un entramado de relaciones de dominación históricamente particulares? ¿Por medio de qué estrategias de poder y dominación ayuntadas a ciertos procedimientos de veridicción es posible gobernar, sea a una población, sea a un conjunto de individuos en diversos grados como su cuerpo, su producción material, su conciencia o sus placeres? ¿Qué tipo de fuerzas son las que se ponen a funcionar en los actos de resistencia, de insurrección y libertad cuando el sujeto desplaza una serie de prácticas que lo dominan, o que lo coaccionan por un conjunto de prácticas autónomas?

Dicho lo cual, podemos presentar las cosas de manera esquemática para reconocer cómo en estos cuatro episodios, cuatro conjuntos de prácticas y transformaciones, se elaboró, paulatinamente, de modo discontinuo y en su

⁴² Cfr. Foucault, *GV*, pp. 359–363.

⁴³ Por el momento no hace falta mencionar de qué van estos cursos de Foucault ya que ello será analizado en otro apartado de esta averiguación. Por ahora basta con mencionarlos para no perder el sentido de estas breves descripciones.

⁴⁴ Cfr. Eribon, *Michel Foucault*, pp. 239.

propia especificidad, la analítica de la gubernamentalidad, o del poder, en Foucault:

- a) Experiencia política con estudiantes en Túnez (de 1966 a 1968)
- b) Revueltas en la Universidad de Vincennes (1968 y 1969)
- c) Formación del GIP (en 1971)
- d) Práctica periodística en Irán a propósito de la revolución de iraní (1977)

Después de este recorrido, muy somero, por la formación, fragmentaria en términos biográficos, de la analítica de la gubernamentalidad en Foucault, cabe decir lo siguiente: en *Conversaciones*, Gilles Deleuze precisaba, a propósito de Foucault y las contigüidades de su trabajo con el de éste, el tipo de análisis que emprendían y cuyo objeto son los estados de cosas mixtas (desmarañar composiciones) analizando el “entre” que emerge, que acontece, al tomarlas ahí donde nacen⁴⁵.

En ese tenor quisimos atisbar cómo se constituyen las herramientas de análisis, en su propia coyuntura, entre esos estados de cosas mixtos respecto a los desplazamientos, las transformaciones y las reubicaciones de dichas herramientas-libro, antes y después, de cada fragmento-acontecimiento, o fragmento-práctica. Así, en lo que sigue, toca precisar, desde un rasero más conceptual y categorial, la(s) analítica(s) del poder y su transformación, conforme a lo referido, en analítica de la gubernamentalidad.

Qué es la analítica del poder y de la gubernamentalidad en Foucault

Partamos ahora hacia una comprensión, por así decir, intra-textual fragmentaria (según lo referido en el apartado anterior) de la analítica de las relaciones de poder para clarificar su devenir, su transformación, en analítica de la gubernamentalidad. Y, de otra parte, para distinguir esta herramienta de análisis y los tipos, o la tipología, de poder que Foucault elabora en diversas obras tales como poder disciplinario y poder soberano (*Vigilar y castigar* y *Sociedad punitiva*), biopolítica (*Historia de la sexualidad. Tomo I, Defender la sociedad* y

⁴⁵ Cfr. Deleuze, *Conversaciones 1972 – 1980*, pp. 140.

Nacimiento de la biopolítica), anatomopolítica (*Historia de la sexualidad. Tomo I*), poder pastoral (*Del gobierno de los vivos e Historia de la sexualidad. Tomo IV*).

Cabe decir que cada tipo de poder es la consecuencia de los desplazamientos, en términos de modificación de conceptos y categorías, que Foucault elaboró en su analítica de las relaciones de poder y, posteriormente, de la gubernamentalidad; y de otra parte es consecuencia, también, de los episodios políticos y sociales entre los cuales Foucault se vio inmerso tal y como ha sido señalado.

Comencemos, pues, por exponer la columna vertebral de dicha analítica mediante la explicitación de una serie de elementos, focos, que conforman la articulación, paulatina e inestable, de dicha herramienta. Los enumeramos tomando como punto de referencia su preeminencia en la elaboración del análisis (cada uno de estos puntos están expuestos, de modo implícito o explícito, en la obra de Foucault⁴⁶. Se presentan punto por punto para su mayor claridad):

- a) El poder es, en esencia, relaciones⁴⁷.
- b) El poder sólo existe en acto dado que es una relación de fuerzas en sí mismo.
- c) Las relaciones de poder son relaciones de (entre) fuerzas⁴⁸.

⁴⁶ Atención: estos elementos de análisis son presentados, punto por punto, partiendo de la obra de Foucault, y de algunos de sus comentaristas, por ejemplo, Miguel Morey (en *Lectura de Foucault y Escritos sobre Foucault*) y Gilles Deleuze, por mencionar dos. Estos componentes están expuestos, sobre todo, en obras, entrevistas y cursos como *Vigilar y castigar*, *El poder. Una bestia magnífica*, el tomo I *Historia de la sexualidad*, *El orden del discurso*, *Microfísica del poder*, *La sociedad punitiva*, *Defender la sociedad* y *Del gobierno de los vivos*. Respecto a sus comentaristas, Deleuze aborda la analítica del poder en Foucault a partir de dos textos *El poder. Curso sobre Foucault* y en *Foucault*. Respecto a Miguel Morey, en *Lectura de Foucault y Escritos sobre Foucault*, éste aborda con detalle la obra del pensador francés. Para presentarlos de una manera más limpia y clara, preferimos no citar y entrecortar su exposición. Por ello los exponemos en incisos y sobre la marcha serán desarrollados.

⁴⁷ Este punto, según Miguel Morey, constituye la gran nota analítica de la concepción del poder en Foucault dado que niega la tesis que plantea y atribuye al poder una cualidad de propiedad o tenencia. Si el poder emerge, en diversos campos sociales, como relaciones, la criba de análisis yace en la estrategia y no en la propiedad conforme a la cual se ejerce. Cfr. Morey, "La pregunta por el poder", en *Lectura de Foucault*, pp. 320.

⁴⁸ El concepto de fuerza, quizás más asociado a ciencias formales como la física, cobra un tinte nietzscheano en Foucault. Sugerimos entender esta noción a partir de lo que Gilles Deleuze expuso en *Nietzsche y la filosofía*. Concretamente, el concepto de fuerza, sobre todo en plural (fuerzas), indica una concepción del cuerpo como conjunto, más o menos estable, de fuerzas que son de carácter activo (dominantes y superiores; funciones de expansión y creación) y reactivo (dominadas y pasivas; funciones de conservación). Así, el

- d) El poder no funciona desde su fundamento.
- e) Las relaciones de poder son heterogéneas (no tienen su origen en sí mismas).
- f) Las relaciones de poder no equivalen a relaciones de dominación y sus diversos efectos como el control, la dirección, la coerción, la vigilancia, la normalización, etcétera.
- g) Las relaciones de poder suscitan relaciones de resistencia⁴⁹.
- h) Hay poder y relaciones de poder gracias a que hay libertad.
- i) Las relaciones de poder se analizan en términos de estrategia y táctica, de regla y azar, de apuesta y objetivos.
- j) El afuera de las relaciones de poder es irreductible a sus diversas formas de exterioridad.
- k) Es menester no confundir entre diversas configuraciones que adquiere el poder y los elementos de análisis desplegados para analizar las relaciones de poder⁵⁰

Tales son, en resumen, las hebras que articulan un instrumento de análisis que, sobre la marcha, se transformará amén de los hitos con los que al paso Foucault

cuerpo, en este caso, es un estado de fuerzas plural donde acontecen múltiples disputas cuyo talante es, en el mayor de los casos, político y social. *Cfr.* Nietzsche, “II. Activo y reactivo”, en *Nietzsche y la filosofía*, pp. 60–61.

⁴⁹ Entre este inciso y el anterior, Deleuze situó una tercera dimensión del trabajo de Foucault al cual denominó subjetivación o procesos de subjetivación. La inquietud de Foucault por ciertos textos de la Antigüedad clásica (inquietud que toma forma a partir de 1980), aclara Deleuze, no constituyen un retorno al “sujeto” (expresión no antropológica de la vida humana) ni mucho menos un retorno a los griegos. Por el contrario, los procesos de subjetivación abren una posibilidad de análisis de las relaciones de fuerza cuyo ejercicio del poder no tiene por objeto la dominación, la coerción, la dirección o la vigilancia. Así, en las relaciones de resistencia características de ciertas luchas sociales, al enfrentarse a los efectos dominantes de cierto entramado de poder, producen modos de subjetivación variopintos que trastocan las concepciones unilineales y determinantes de la dominación o la hegemonía. *Cfr.* Deleuze, “Clase 5. Estratos, línea oceánica, línea del afuera y pliegue. Recapitulación del curso”, en *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, pp. 173–174.

⁵⁰ Si pensamos en el caso de *Vigilar y castigar...* texto publicado en 1975, Foucault analiza la configuración que adquieren las relaciones de poder, en tanto poder disciplinar, a partir del ayuntamiento entre el nacimiento de la prisión y el surgimiento de las ciencias humanas. Las características de dicho poder disciplinar son: normalizar (gestos y comportamientos), convertir el tiempo de vida en empleo del tiempo (mediante la jornada de trabajo y su regularización) y vigilar (la capacidad de producción y de comportamientos inscritos en lo socialmente efectivo). Así, el poder disciplinar es un caso histórico de la configuración de las relaciones de poder en cierta sociedad. *Cfr.* Morey, “El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo”, en *Escritos sobre Foucault*, p. 210–211

se tope tanto en su obra escrita como en su vida socio–personal. Es, según lo dicho, la expresión clara de un pensamiento fragmentario que se elabora desde la ruptura, la especificidad y la singularidad de lo que emerge y acontece.

Dicho lo cual, especifiquemos, ¿Cómo podemos sostener un paso, un tránsito, que va de la analítica de las relaciones de poder a la analítica de la gubernamentalidad? El propio pensamiento, en sus reconducciones y replanteamientos, de Foucault lo indica. Podríamos elaborar dicha andadura desde cuatro pasajes:

- a) Del modelo de análisis centrado en las nociones de saber–poder al modelo de análisis que parte de las nociones de gobierno–verdad.
- b) Del conjunto de técnicas centradas en dominación–producción (encierro, tortura, exilio) como efectos de las relaciones de poder al conjunto de técnicas que problematizan la dirección de la conducta como condicionamiento y tensión, también, de las relaciones de poder.
- c) Del modelo de análisis que toma al cuerpo como una superficie de inscripción de los efectos de poder (microfísica) al modelo de análisis que identifica la inmersión del cuerpo en diversos regímenes de verdad (los *aphrodisia* en Grecia, la carne para los Padres de la iglesia cristiana y la sexualidad en la época Moderna).
- d) Del análisis o la vía deleuziana que recorta la analítica de las relaciones de poder en Foucault marcando un “antes” y un “después” del *impasse* por el cual éste último reconsidera, después de la publicación del tomo I de *Historia de la sexualidad*, los alcances y limitaciones de su pensamiento.

Nos centraremos, por su cobertura y amplitud amén de las referencias directas en la obra de Foucault, en la primera opción que, con mucho, incorpora y no se explicaría del todo sin las otras.

En la primera clase del curso *Defender la sociedad*, Foucault deja ver cierto hartazgo, cierta molestia e inconformidad, en parte por la dinámica académica de sus cursos en el *Collège de France*; y, aunado a ello, dice que quiere poner fin a ciertas investigaciones, quiere evadir la francmasonería inútil

de la erudición⁵¹. Foucault expresa tal inquietud dos años antes de encontrarse en medio de una revolución en Irán durante 1977.

Este curso, que va de 1975 a 1976, es un punto de inflexión en el paso de la analítica de las relaciones de poder que ahora nos ocupa esclarecer. Aquí Foucault expone, y a la vez resume las operaciones de su herramienta, la “hipótesis Nietzsche” que consiste en concebir las relaciones de poder, en su fondo, como enfrentamiento belicoso de fuerzas⁵². Según esta hipótesis y su contexto de exposición, la genealogía tiene como objeto poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados contra las instancias unitarias que pretenden filtrarlos, capturarlos, en nombre de un conocimiento verdadero o los derechos de una ciencia⁵³. Foucault recapitula y dice: podemos reconocer dos maneras de analizar relaciones de poder: “el esquema contrato/opresión, que es, si lo prefieren, el esquema jurídico, y el esquema guerra/represión o dominación/represión, en el que la oposición pertinente es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente, sino la existente entre lucha y sumisión”⁵⁴.

Después de presentar ambos esquemas, el autor de *Vigilar y castigar* tuerce la mirada (¿hacia atrás?), y con ello, pasa revista, en un santiamén, a todo su trabajo precedente marcando un hito al afirmar que:

Está claro que lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado -diría, incluso, que carece por completo de elaboración- y también porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse.⁵⁵

⁵¹ Cfr. Foucault, *DS*, pp. 17-18.

⁵² Cfr. Foucault, *DS*, pp. 29.

⁵³ Cfr. Foucault, *DS*, pp. 22.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 30.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 30.

Pausa y reconsideración del “trabajo precedente”, esto es: de *Vigilar y castigar* a el tomo I de *Historia de la sexualidad*, Foucault se encuentra, como dice Deleuze⁵⁶, atrapado, encasillado, en términos teóricos y de análisis en el “punto de vista del poder” (¿seré un hombre del poder? ¿haga lo que haga estaré del lado del poder? ¿tengo filosóficamente los medios para pensar más allá del poder, desde otro eje? Se preguntaba, Foucault) de manera que, según lo dicho, el propio Foucault, tomando como punto de referencia el curso mentado, replanteó su analítica de las relaciones de poder en su totalidad.

Y bien, ahora podemos preguntarnos: ¿En qué consiste la analítica del poder con la cual Foucault trabajó entre 1970 y 1976? ¿Cuáles son los componentes de esta analítica del poder centrada en el esquema lucha/represión? Para explicar el esquema lucha/represión (o la “hipótesis Nietzsche”) como antesala de lo que después será la analítica de la gubernamentalidad (digamos, *grosso modo*, después del viaje a Irán), podríamos elaborar dos caminos que constantemente se entrecruzan; por un lado, clarificar la inscripción de Foucault en la filosofía nietzscheana, esto es, explicitar la lectura y la recepción de Nietzsche en Foucault *so pretexto* de tal herramienta de análisis; de otra parte, exponer el pasaje del “Foucault arqueólogo” al “Foucault genealogista”, o del “archivista” al “cartógrafo” como lo caracteriza Deleuze, tomando tres libros como puntos de referencia, a saber:

- a) *La arqueología del saber* de 1969 (cierre del periodo arqueológico o fin de las labores archivísticas).
- b) *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* de 1975 (apertura del periodo genealógico y comienzo de las labores de cartógrafo).
- c) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* de 1976 (la labor del cartógrafo se detiene y decide reelaborar su herramienta de análisis tal y como lo hemos referido a propósito del curso *Defender la sociedad*).

⁵⁶ Cfr. Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault Tomo II*, pp.409–410.

Clarifiquemos, pues, el primer camino. En *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970–1971)* Foucault se propone pensar, en una suerte de esbozo, una morfología de la voluntad de saber cuyo objetivo es doble. Por un lado, tomar a la voluntad de verdad como centro gravitatorio para emprender un análisis histórico; de otra parte, considerar en qué luchas reales y en qué relaciones de dominación interviene la voluntad de verdad⁵⁷.

Foucault recupera, según su análisis, dos morfologías de la voluntad de saber que expresan una polaridad total y cuyas coordenadas nos sitúan ante dos maneras harto distintas para pensar el binomio conocimiento–verdad: “Nietzsche es el primero en hacer que el deseo de conocer escape a la soberanía misma del conocimiento: el primero en reestablecer la distancia y la exterioridad que Aristóteles había borrado”⁵⁸. De un lado Nietzsche y de otro Aristóteles⁵⁹. Según Foucault, el filósofo de Estagira enuncia, *grosso modo*, una co–pertenencia entre deseo de verdad y conocimiento, de tal suerte que este último se haya inscrito en un deseo natural por conocer —recuérdese, por ejemplo, las primeras líneas del libro alfa de la *Metafísica*⁶⁰. El caso de Nietzsche⁶¹ es, por mucho, opuesto. Éste tuerce, invierte y piensa en otro registro, expresa una morfología totalmente otra de la voluntad de saber que, digamos, comienza por cuestionar la relación entre voluntad, conocimiento y

⁵⁷ Cfr. Foucault, *LSVS*, pp. 17–18.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 21.

⁵⁹ Foucault también menciona a Spinoza, en especial, los primeros pasajes del *Tratado de la reforma del entendimiento* en cuyo planteamiento yace la co–pertenencia entre deseo de conocer y felicidad. No entraremos en detalles ya que, según lo dicho, nos ocupa la recepción de Nietzsche en el pensamiento de Foucault.

⁶⁰ El libro alfa de esa agrupación de textos que, merced a Andrónico de Rodas, nos llega bajo el título de *Metafísica* comienza afirmando que todos los hombres desean por naturaleza saber. Aristóteles elabora un conjunto de distinguos y expone ciertas características (de la memoria y la sensación, por ejemplo) que refuerzan el razonamiento de inicio, a saber: la copertenencia, por naturaleza, entre deseo de conocer y saber. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 980a y 981b.

⁶¹ Por referir un texto, basta con pensar en el proemio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Nietzsche dice, a diferencia de Aristóteles, que el conocimiento es una invención; en tanto invención afirma que es histórico y contingente. Señala, al mismo tiempo, que no tiene una copertenencia con la verdad, con el saber o con el deseo. Desvincula un supuesto parentesco, de familiaridad o naturalidad, entre conocimiento y verdad. Cfr. Nietzsche, *Obras completas*, en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, pp. 543–544.

verdad. Expongamos punto a punto, a la par de lo que Foucault dice en dicho curso⁶², los desplazamientos nietzscheanos:

- a) Liberar el deseo de conocer de la forma y de la ley del conocimiento.
- b) En el momento histórico de la irrupción del conocimiento hay un deseo desalineado a la verdad respecto a los fines, la naturaleza o el origen.
- c) Conocer es vivir en tanto movimiento que tiende a desplazar y execrar para imponer y dominar, no para acceder *per se* a la verdad.
- d) En el acto mismo de conocimiento, y en el sujeto que conoce, se despliegan y repliegan una lucha de instintos, yoes parciales y deseos.

En suma, se trata de pensar la exterioridad del conocimiento, lo opuesto a sus familiaridades y sus parentescos para desimplicar, como dice Foucault, verdad y conocimiento. Morfología del saber que abarca, desdoblándose, un tipo de análisis denominado “política de la verdad”⁶³. Foucault, pasando por Nietzsche, aclara:

Si se quiere realmente conocer el conocimiento, saber qué es, captarlo en su raíz, en su producción, uno debe acercarse no tanto a los filósofos, cuanto a los políticos, se debe comprender cuales son las relaciones de lucha y de poder. Únicamente en estas relaciones de lucha y de poder, en el modo cómo las cosas y los hombres se odian, luchan, intentan dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, es como se comprende en qué consiste el conocimiento. Se puede entonces comprender cómo un análisis de este tipo nos introduce de forma eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos de conocimiento y del sujeto de conocimiento.⁶⁴

Historia política del conocimiento y morfología de la voluntad de saber se ayuntan, en tanto componentes, en la analítica de las relaciones de poder que, según lo referido, son concebidas como lucha, pugna, entre fuerzas; fuerzas que

⁶² Cfr. Foucault, *LSVS*, pp. 42–43.

⁶³ Cfr. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, en *OE*, pp. 498.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 497–498.

se imponen y que dominan a otras fuerzas; un deseo o varios por conocer, no para acceder a la supuesta finalidad del conocimiento que sería la verdad, sino para dominar, execrar, a lo otro. El conocimiento, en este sentido, sería un signo, una expresión, de un conjunto de fuerzas en pugna y cuya puesta en relación se aproxima mucho más a una imagen política que filosófica: la verdad es algo por lo cual se lucha, algo que se produce y algo a partir de lo cual se domina y reprime a otras fuerzas —otras fuerzas que también pugnan por la verdad. La verdad, en esta línea, asumirá para Foucault el estatuto del discurso dado que este último es aquello que se compone de hechos lingüísticos y hechos polémico–estratégicos⁶⁵.

Según lo dicho, la historia sería, en parte, el espacio de lucha entre fuerzas, esto es, la exterioridad radical en la cual irrumpe, o mejor como lo expresa Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*⁶⁶, emerge la voluntad de verdad en tanto singularidad irreductible a una metafísica de la historia auspiciada por un principio rector de orden trascendente que in–visibiliza, por no decir ignora, un determinado estado de fuerzas como juego y lucha azarosa. Así, sobre dicha lucha es menester volcar el análisis de tal modo que pueda evidenciarse como el conocimiento, en su efectuación, no tiene inscrito, en su deseo ni en su consagración, a la verdad, o bien, al discurso.

Dicho lo cual y casi de manera subrepticia e inadvertida, hemos pasado a la genealogía⁶⁷ que, así como se oponían las morfologías del saber en Aristóteles y Nietzsche, ésta “se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen»”⁶⁸. Punto de contra gravitación de la genealogía: el origen. Ese punto (el origen) que no forma parte de la serie de puntos–sucesos o hechos unidireccionales sino

⁶⁵ Cfr. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, en *OE*, pp. 488.

⁶⁶ Cfr. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *MP*, pp. 15.

⁶⁷ Foucault dirá, por otro lado, que la genealogía tiene por objeto estudiar las formaciones (discursivas) dispersas, discontinuas e irregulares a la vez. Dicha labor se complementa con otra tarea, la crítica. Ésta tiene por cometido analizar los procesos de rarefacción, unificación y reagrupamiento de los discursos. Son dos niveles de análisis y dos maneras de delimitar la cuestión que de turno se trate, por ejemplo, la sexualidad. Cfr. Foucault, *OD*, pp. 64.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 8.

para imponerles su ley, su fin y su dirección reduciendo el azar y la peripecia a mera desviación o deformación respecto a la tendencia y el cumplimiento de un orden de fines o un fin (imagen de una causa final trascendente), latentes e inscritos, en el origen. Se trata, desde la genealogía y la retícula de análisis que coloca ante nosotros, de devolver a las cosas a sus originaciones, esto es, a su irreductible emergencia y procedencia en la historia concebida como campo de fuerzas que funcionan a ras de suelo prescindiendo de cualquier fundamento o principio que les marque un derrotero desde una instancia, o atalaya, impropia a estas mismas fuerzas y su devenir.

Emergencia (*Entstehung*) y procedencia (*Herkunft*) son el par de nociones clave en la recepción de la genealogía nietzscheana en Foucault. La convergencia entre dichas nociones puede precisarse con la siguiente cita:

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento (...) un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio.⁶⁹

Genealogía y morfología del saber, según lo dicho, constituyen el par de enclaves para comprender la recepción de Nietzsche en Foucault. Ambas entrecruzan sus planteamientos, de tal suerte que, haciendo cuerpo con la analítica del poder, dotan de sentido y de dirección a esta primera herramienta que, si cabe recordarlo, surge y se elabora durante las peripecias de Foucault en la Universidad de Vincennes y la formación del Grupo de Información sobre las prisiones (GIP), esto es, de 1968 hasta 1976 si tomamos como referente al curso que marca una pausa respecto a su reelaboración.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 16.

Por todo lo dicho, tenemos tres líneas de recepción⁷⁰ según lo expuesto, de la filosofía nietzscheana en Foucault:

- a) Morfología de la voluntad de saber (concepción del conocimiento en su desvinculación con el deseo de saber y la verdad).
- b) Historia política de la verdad (el conocimiento es efecto o la consecuencia de una política de la verdad, esto es: un conjunto de procedimientos, de tácticas y estrategias conforme a las que se ponen en marcha elementos, instintos, posiciones e intereses, que no pertenecen al conocimiento y la verdad y que, con mucho, inciden en su producción e invención).
- c) Genealogía (análisis de la relación entre saber y poder a partir de los elementos de análisis que Nietzsche puso en práctica como el par de nociones expuestas: emergencia y procedencia).

Primer camino de formación expuesto: pasaje de Nietzsche a Foucault. Respecto al segundo, esto es, tránsito de “Foucault arqueólogo” al “Foucault genealogista”, podemos comenzar la andadura a partir de un par de textos, uno mucho más polémico que otro. Me refiero a *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* y a *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* de 1963 y 1967, respectivamente. Bien mirado, estamos situados ante lo que, en líneas atrás, referíamos como “Foucault militante” y ello supone pensar la imagen, no de un Foucault radicalmente otro, sino de un pensador con inquietudes distintas.

Y bien, ¿Por qué recurrir a este par de libros inscritos en el periodo arqueológico? La arqueología, como tarea, como labor y como herramienta de análisis se ocupa del saber que, hasta este momento, no hace mancuerna ni correlación con el poder como después lo hará en, por ejemplo, *Vigilar y castigar*

⁷⁰ Esta clasificación, si así se le puede llamar, está elaborada con base en tres obras de Foucault. La primera es el curso que dio en 1976 en el *Collège de France* cuyo nombre es *Defender la sociedad*. El segundo texto se titula *La verdad y las formas jurídicas*, éste consiste en una serie de conferencias que Foucault dio en Brasil. El tercer texto es *La microfísica del poder*, en especial, un breve texto dedicado a la genealogía nietzscheana.

para formar el par de componentes clave en la analítica del poder centrada en el esquema lucha/represión y dominación/represión.

En ese sentido, es menester esbozar de manera general los propósitos de esta herramienta de análisis desprovista, según parece, del punto o eje del poder, como Deleuze diría. Comencemos, pues, por *El nacimiento de la clínica* en el que Foucault se propuso hacer:

Un análisis estructural de un significado —el objeto de la experiencia médica— en una época en la cual, antes de los grandes descubrimientos del siglo XIX, éste ha modificado menos sus materiales que su forma sistemática. La clínica es a la vez un nuevo corte del significado, y el principio de su articulación en un significante en el cual tenemos la costumbre de reconocer, en una conciencia adormecida, el lenguaje de una "ciencia positiva."⁷¹

Tomemos "análisis estructural de un significado" como componente de una tarea arqueológica. Dicho análisis parte, no de la suma de opiniones, conceptos o métodos expuestos por algún médico (alguna eminencia, por ejemplo); tampoco intenta fechar el surgimiento de la clínica como una conquista en los avatares del desarrollo, si cabe llamarlo así, del saber médico; mucho menos, dicho análisis, pretende triangular el nacimiento de la clínica, el saber médico y la ciencia positiva como el signo, el hito o la transformación de la medicina en un saber cuyo estatuto será reconocido como expresión de su consolidación (de proposiciones y principios prácticos) y de su unidad (en tanto práctica científica y social) en el acervo de las ciencias naturales o de la vida.

Simplificando, podríamos decir que el mentado análisis, en dicho libro, se emplaza en la formación de una experiencia (médica) que tiene como formas, lo visible y lo enunciable, recortadas sobre el fondo de la clínica en tanto espacio para ver y para enunciar la enfermedad. Si la clínica implica un nuevo corte de significado, como dice Foucault, ello se debe a que cierra, delimita o traza un

⁷¹ M. Foucault, *NCAMM*, pp. 19.

nuevo espacio para ver y para hablar, esto es, organiza, estructuralmente, la mirada de quienes ven y enuncian (médicos) aquello que es visto y enunciado (la enfermedad) conformando un espacio de positividad singular.

La clínica instauro un orden de cosas, una manera de ver y de enunciar. De continuidad con ese tipo de análisis, en *Las palabras y las cosas*, Foucault indica la tarea de la arqueología: “al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que ahí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad”⁷². Se trata, pues, de analizar la formación, el surgimiento y la singularidad de una o varias positividades, esto es, de prácticas discursivas en las cuales se articulan objetos y sujetos de conocimiento a la par de conceptos, métodos y técnicas que, entre otras cosas, delinean un determinado campo de positividad. La historia es, entre otras cosas, el suelo, esa arena movediza, sobre la cual, en un determinado momento, en “una serie de mutaciones” (en los objetos y sujetos de conocimiento, por ejemplo) ayuntados a un “sistema de simultaneidad” (de prácticas discursivas dispersas), una ciencia, por decir un caso, alcanza un umbral de positividad, es decir, un dominio de conocimiento específico y propio. “Cuál espacio del orden del saber se ha constituido, sobre el fondo de que a priori histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas”⁷³. Tales son las tareas de la arqueología: analizar un conjunto complejo de prácticas discursivas, no desde el privilegio de sujetos invariablemente históricos, sino pensando las series, mutaciones y transformaciones históricas a la luz, sobre un fondo, de formas de visibilidad y de enunciabilidad.

Hasta esos momentos, digamos 1979 con la publicación de *La arqueología del saber*, Foucault no incorpora a sus herramientas de análisis un instrumento más o menos hecho para pensar las relaciones de poder. Atendiendo a este último texto, el pensador francés aclara y especifica el tipo de análisis y sus

⁷² M. Foucault, *PCACH*, pp. 16.

⁷³ *Ibid.*, pp. 15.

componentes con los que emprendió el proyecto de sus anteriores libros, específicamente, los dos mencionados. La arqueología es presentada, en el libro donde se le expone junto al saber, a partir de cuatro puntos⁷⁴:

- a) Pretende tomar a las prácticas discursivas en tanto que obedecen a ciertas reglas. No trata a los discursos como signo de otra cosa (representación o apariencia), como espacio de transparencia que nos conduce a un núcleo esencial que está a la espera de nuestro pensamiento. No. Se dirige al discurso en su volumen propio, a título de monumento; por tanto, no es una disciplina interpretativa.
- b) El problema de la arqueología es definir los discursos en su especificidad siguiéndolos a lo largo de su exterioridad. Es un análisis diferencial de las modalidades del discurso que no sigue la progresión lenta de un conjunto de opiniones que traza un curso de integración hacia su estabilidad definitiva en una ciencia.
- c) Define unos tipos y unas reglas de prácticas discursivas que atraviesan obras individuales que a veces incorpora por entero y a veces sólo rigen una parte. Le es ajena, por tanto, la instancia del sujeto creador en tanto que razón de ser y fundamento de una obra.
- d) Reescribe, en la forma mantenida de la exterioridad y mediante la descripción sistemática, un discurso–objeto.

Cuatro componentes que no cumplen otro cometido más que clarificar lo que hemos expuesto desde la publicación y el propósito del *Nacimiento de la clínica*. Nos interesa poner de relieve lo siguiente: “Foucault arqueólogo” o el “Foucault archivista” se ocupó de analizar prácticas discursivas que agrupó bajo un concepto más amplio: el saber.

Y bien, ¿Cómo se da el pasaje del saber al poder? ¿Cómo es que Foucault incorporó a sus herramientas de análisis las relaciones de poder junto a las formas de saber? El libro clave es *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* que fue publicado en 1975. ¿Por qué Foucault esperó casi seis años para publicar

⁷⁴ Cfr. Foucault, AS, pp. 181–184.

otro libro? ¿Será que su pasaje y transformación por las peripecias políticas en las cuales se vio envuelto lo llevo a reordenar su trabajo desde la grilla de análisis del poder como nueva dimensión adjunta al saber?

De acuerdo con nuestro razonamiento no hay un corte radical, al menos no parece ser así si seguimos los planteamientos que Foucault va dejando, en pistas y no del todo elaborados, por sus cursos en el *Collège de France*. Podríamos seguir tal dirección, esquematizando, del siguiente modo:

- a) En *Lecciones sobre la voluntad de saber* (curso de 1970 a 1971) se piensa, con Nietzsche, el exterior del conocimiento y la ausencia de lugar en el cual conocimiento y verdad forman un sólo cuerpo, un sólo principio o disposición intrínseca al sujeto o agente de conocimiento⁷⁵.
- b) En *La sociedad punitiva* (curso de 1972 a 1973) se elaboran las condiciones para analizar el sistema penal. Esto consiste en discernir la naturaleza de las luchas que, en una sociedad, se desarrollan en torno al poder. Concepto clave: guerra civil en tanto matriz de todas las luchas de poder, de todas las estrategias de poder⁷⁶.
- c) En *El poder psiquiátrico* (curso de 1973 a 1974) Foucault pretende analizar la relación entre poder psiquiátrico y práctica asilar (surge la noción de práctica no discursiva) al pensar el dispositivo de poder como instancia productora, y explicativa, de la práctica discursiva. “El análisis discursivo del poder estaría, con respecto a lo que llamo arqueología, (...) en un nivel que permitiría captar la práctica discursiva en el punto preciso donde se forma”⁷⁷. Se trata, en suma, de analizar el dispositivo de poder y el juego (discurso) de verdad⁷⁸.
- d) En *Los anormales* (curso de 1974 a 1975), inmerso totalmente en la dimensión del poder, Foucault quiere analizar los efectos de poder del

⁷⁵ Cfr. Foucault, *LSVS*, pp. 44.

⁷⁶ Cfr. Foucault, *SP*, pp. 28–29.

⁷⁷ M. Foucault, *PP*, pp. 30.

⁷⁸ Cfr. Foucault, “Clase del 7 de noviembre de 1973”, en *PP*, pp. 30.

discurso que a la vez es estatutario y está descalificado, empero, es capaz, junto con tecnologías de poder, de funcionar⁷⁹.

Una cosa, por lo menos, es clara: el saber, que implica las prácticas discursivas y la verdad, es impensable sin los efectos de las relaciones de poder y los dispositivos de poder, noción, ésta última, bastante ambigua en Foucault. El apunte deleuziano va a la médula de la cuestión al señalar lo siguiente:

¿Qué es esa otra dimensión que es la única capaz de asegurar el entrelazamiento de las dos formas irreductibles de saber? Son las relaciones de fuerza y de poder (...) las dos formas de saber pueden encontrar la razón de su entrecruzamiento en el elemento informal de las relaciones de fuerza y de la singularidad. De allí la necesidad de ir más allá del saber hacia el poder, aunque saber y poder serán inseparables el uno del otro, a tal punto que Foucault hablará a ese nivel de un complejo indisociable, de un sistema de poder-saber.⁸⁰

Será en *Vigilar y castigar...* donde Foucault lleve esta díada (saber y poder) hasta desfondar y descubrir que no podía escapar de esta última dimensión. Prestemos atención al planteamiento central de *Vigilar y castigar...*, un libro que se publicó hasta 1975, esto es, su elaboración y su andadura se localizó en el periodo de actividad del “Foucault militante” y la serie de cursos que le preceden, y de la cual hemos dado razón respecto a lo que nos ocupa, de manera que, según lo dicho, este libro supone el antecedente del corte, en esta segunda vía, entre la analítica de las relaciones de poder y la analítica de la gubernamentalidad.

Una historia correlativa del alma moderna, ese es el propósito, en síntesis, de este libro⁸¹. Tal y como lo precisábamos al principio de este apartado, específicamente el inciso “c”, el cuerpo, visto desde la mirada del genealogista, es aquello por lo cual pasan un conjunto de tecnologías de poder, de mecanismos de inscripción y dominación que, parece, sujetan al cuerpo como

⁷⁹ Cfr. Foucault, A, pp. 27–28.

⁸⁰ G. Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault Tomo I*, pp. 253–254.

⁸¹ Cfr. Foucault, *VCNP*, pp. 32.

superficie somática, esto es, superficie de marca y de formación identitaria. “El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político. Las relaciones de poder lo convierten en una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio (...) exigen de él signos”⁸². El correlato de la historia del alma son las tecnologías de poder y el campo político que, pasando por esa superficie de marca e inscripción llamada cuerpo, forma y constituye al sujeto. Toda una microfísica del poder pasa por el sujeto y el cuerpo. Y justo ahí, como efecto, por no decir rescoldo, de dicha microfísica, Foucault expone la dimensión del poder en su punto más álgido:

La historia de esta “microfísica” del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del “alma” moderna (...) Pero no hay que engañarse: no ha sustituido el alma, ilusión de los teólogos, por un hombre real, objeto de saber, de reflexión filosófica o de intervención técnica. El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder de ejercer sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.⁸³

Así, después de ambos trazos; por un lado, la recepción de la filosofía nietzscheana en Foucault; por otro lado, el pasaje del periodo “arqueológico” al “genealógico” a partir de las tres últimas publicaciones antes de que Foucault exponga la revisión total de la “hipótesis Nietzsche” (el esquema lucha/represión y dominación/represión), podemos reconocer la andadura de Foucault que lo llevó, curiosamente, a desfondar un instrumento de análisis con el cual pensó, al menos, durante cinco o seis años como lo hemos expuesto *so pretexto* de sus cursos en el *Collège de France*.

⁸² *Ibid.*, pp. 35.

⁸³ *Ibid.*, pp. 38–39.

Es inconcebible analizar dicho desfundamiento, o mejor, la referida pausa y reorientación de la analítica sin prestar atención a dos acontecimientos; el primero, el viaje de Foucault a Irán en 1977 dado que en el espesor de ese suceso, surgirá la inquietud por problematizar la cuestión de la gubernamentalidad y, sobre todo, aparecerá, literalmente, ante los ojos de Foucault una nueva manera de concebir la fuerza; segundo aspecto, la publicación del tomo I de *Historia de la sexualidad* cuyo proyecto fue concebido, originalmente, en cinco partes y cuya realización, después, fue pospuesta por Foucault⁸⁴.

En última instancia, al parecer el pensador francés detuvo su análisis, principalmente, por tres motivos:

- a) Si el sujeto es un efecto de las relaciones de poder, de sus mecanismos y sus tecnologías, cómo puede el individuo resistir, franquear o rechazar la línea del poder (como diría Deleuze).
- b) Las relaciones de poder concebidas como relaciones de fuerza expresan su dinámica, con ese sentido, en dos formas de acontecer, esto es: hay, o fuerzas afectantes, o fuerzas afectadas, con lo cual la resistencia no tiene cabida en esta concepción pensada, digamos, desde la criba de la heteronomía, es decir, desde las tecnologías y los dispositivos de poder.
- c) Las dimensiones del saber y el poder, o bien, la díada saber-poder es insuficiente para analizar las formas de constitución de los individuos en sujetos. Por tanto, se requiere replantear y explorar una dimensión desde la cual, y en conjunción con las otras dos, de cuenta del sujeto, digamos, desde una perspectiva autónoma y heterónoma a la vez.

En lo que viene, por tanto, analizaremos la analítica de la gubernamentalidad que, para los propósitos de esta averiguación, delinea el marco de problematización de lo que nos ocupa pensar: las tecnologías de gobierno neoliberales y la singularidad de la gubernamentalidad neoliberal.

⁸⁴ Más adelante aclararemos esta situación apoyándonos de Frèdèric Gros. Éste expone en el tomo IV de *Historie de la sexualité. Les aveux de la chair* la reconfiguración de dicho proyecto.

La analítica de la gubernamentalidad: la rearticulación de una herramienta

Con la publicación en 1976 de *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, el pensador francés, como dice Deleuze, pasa por un *impasse*. La “hipótesis Nietzsche”; el cuerpo como efecto o consecuencia de las relaciones de poder que, vía las fuerzas, lo atraviesan y lo constituyen; las tecnologías de dominación como elemento (central en cuanto al análisis) de las relaciones de poder; en suma, la díada saber–poder como el par de enclaves analíticos se detiene. La analítica del poder con la que Foucault trabajó desde 1970 hasta 1976 será repensada y relaborada desde un fragmento–libro en conjunción con un fragmento–acontecimiento.

Precisemos. Según lo dicho, afirmamos y sostenemos que el pensamiento de Foucault, visto aquí a la luz de la analítica del poder (de la gubernamentalidad), adquiere un talante teórico y analítico totalmente otro después de la publicación del I tomo de *Historia de la sexualidad* (1976) y después del viaje a Irán en 1977 para cubrir los eventos revolucionarios de dicho país como periodista–investigador del *Corriere della sera*.

Paradójicamente, en el primer lanzamiento de *Historia de la sexualidad*, Foucault parece elaborar, casi de manera sistemática, su analítica de las relaciones de poder. El pensador francés, después de seis años, expresó un eje de su obra, el cual sin duda ha pasado a ser, con mucho, objeto y tópico de múltiples comentarios, fundamental y constitutivo desde cuyo centro y respecto a sus elementos, el propio Foucault, modificó el horizonte mismo de su pensar. Foucault lector de Foucault; Foucault que re–piensa a Foucault a través del fragmento–libro y el fragmento–acontecimiento.

Dicho lo cual, expongamos la analítica de las relaciones de poder tal y como aparece, curiosamente, antes de su desplazamiento.

En 1976, Foucault emprende el proyecto, un año después de la publicación de *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, de escribir una

Historia de la sexualidad⁸⁵. El I tomo de dicho proyecto es, con mucho, un punto de inflexión y un espacio de atomización en el pensamiento de su autor. En un apartado titulado *PROBLEMA* inscrito en el 4. *El dispositivo de la sexualidad*, Foucault dice lo siguiente:

El reto de las investigaciones que realizaré consiste en avanzar menos hacia una "teoría" que hacia una "analítica" del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo. Pero creo que tal analítica no puede constituirse sino a condición de hacer tabla rasa y de liberarse de cierta representación del poder, la que yo llamaría —en seguida se vera por qué— "jurídico-discursiva. Esta concepción gobierna tanto la temática de la represión como la teoría de la ley constitutiva del deseo.⁸⁶

Estamos, según lo referido, ante la intención, "el reto", de iniciar una investigación que comienza, digamos, de manera negativa al concebir una "analítica" (de las relaciones de poder) elaborada a partir del desplazamiento efectuado respecto a la imaginaria tópica del poder. Habrá, pues, que ocuparse del poder, primero, desde lo que no es, esto es: hay que revisar la construcción, la conceptualidad y los supuestos desde los cuales se ha pensado (la representación jurídico-discursiva).

⁸⁵ En *Avertissement* del tomo IV de la *Historie de la sexualité. Les aveux de la chair*, aún sin traducción total en español, Frédéric Gros explica la proyección de este proyecto y su falta de resolución, en parte por la muerte de Foucault, debido a los devenires y a las modificaciones del pensamiento del autor en turno. Gros describe la situación del siguiente modo: al publicarse el primer tomo de dicho proyecto, se anunció la totalidad de volúmenes que, próximamente, estarían por aparecer 2. *Le chair et le corps*; 3. *La croisade des enfants*; 4. *La femme, la mère et l'hystérique*; 5. *Les pervers*; 6. *Population et races*. Cada una de estas obras, dice Gros, no verá el día de su realización ni de su publicación. Después de todo ello, el proyecto se reelaboró por completo al publicarse, el mismo año que muere Foucault (1984), dos volúmenes 2. *L'Usage des plaisirs*; 3. *Le Souci de soi*; 4. *Les Aveux de la chair*. Según Gros, el proyecto inicial se modificó debido a que Foucault decidió tomar como punto de gravitación la constitución de una ética del sujeto (... Cette nouvelle *Historie de la sexualité* décalée d'une bonne dizaine de siècles par rapport au projet initial et trouvant son point de gravitation dans la constitution d'une éthique du sujet).

⁸⁶ M. Foucault, *HSVS*, pp. 77–78.

Hay, según Foucault, una representación común del poder⁸⁷. Empero, ¿Por qué este pensador francés quiere aclarar, clarificar y exponer la herramienta que ha ocupado desde que comenzó a dar sus cursos en *Collège de France*⁸⁸? ¿Por qué dilucidar algo que a diestra y siniestra ha sido pensado, y desde lo cual se ha pensado, como herramienta, como eje, o como ámbito de problematización para analizar las relaciones de poder? ¿Qué sentido tiene para Foucault explicar aquello que le ha permitido intervenir en diversas luchas, en diversos acontecimientos como la formación del GIP o la militancia estudiantil en la Universidad de Vincennes? Preguntas hasta cierto punto ambiguas; interrogaciones que, digamos, nos exigen clarificar la cuestión desde diversos puntos que nos permitan trazar una figura más o menos estable de esta andadura hacia la consolidación de una herramienta que, curiosamente, al terminarse de armar, en un santiamén, comienza a mostrarse insuficiente, por no decir, defectuosa.

Así, afirmamos que, en aquel momento, dicho pensador comenzó a descubrir, con otros ojos, otro alcance y cierta necesidad, un tercer elemento de problematización, visible desde la cuestión de la sexualidad que podemos denominar: procesos de subjetivación, ámbito del sí mismo, subjetividad, o bien, los modos de ser y constituirse del individuo en sujeto o sí mismo. Consideramos que este tercer elemento de problematización surge en el entrecruce de varios temas, si así cabe denominarle, que podemos resumir del siguiente modo:

- a) En términos de acontecimiento. El viaje a Irán en 1978 (ya mencionado) motivado, en parte, para reconsiderar los lugares y las fuerzas que mueven a pensar.
- b) En términos de inquietudes. Re-lectura de Kant que desembocará en la inquietud por una Ontología histórica del presente y la distinción de tres ontologías. Tres son los ejes: una ontología histórica de nosotros en nuestras relaciones con la verdad que nos permite constituirnos

⁸⁷ Cfr. Foucault, *HSVS*, pp. 78.

⁸⁸ Recuérdese que el primer curso dado por Foucault fue *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970–1971)*.

como sujetos de conocimiento; otra ontología histórica de nosotros mismos respecto a nuestras relaciones con un campo o trama de poder donde nos formamos como sujetos que actúan unos sobre otros; y finalmente, una ontología, también histórica y de nosotros mismos, con relación a nuestras relaciones con la moral que nos constituye como agentes éticos⁸⁹.

- c) En términos de trabajo. Viraje total respecto a la concepción y el posicionamiento de Foucault con la filosofía al pensarla como el trabajo del pensamiento que se libera, históricamente, de lo que piensa en silencio para acceder a otro modo de pensar; también, se reconsidera la filosofía desde el ensayo en tanto cuerpo vivo de ésta al ser considerada como una “ascesis”, un ejercicio de sí, para el pensamiento⁹⁰.

Dicho lo cual y volviendo al pasaje citado, los puntos de mira de la analítica no se han modificado —al menos no de manera drástica. Hasta ese momento (1976), Foucault concibe dicha analítica a partir, como dice él, de algunas proposiciones⁹¹:

- a) El poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta. Al contrario, el poder se ejerce desde innumerables puntos y en el juego de relaciones móviles en perpetuo desplazamiento.
- b) Las relaciones de poder son inmanentes (no están en situación de exterioridad) a otras relaciones —procesos económicos, cuestiones de conocimiento y de sexualidad. No operan desde lo trascendental, desde la superestructura o la conciencia; se desempeñan y funcionan en donde actúan, tienen un papel productor y no exterior.
- c) El poder no viene de abajo, tampoco de arriba. No posee una matriz, un punto o un enclave de emanación; tampoco se deja captar por una

⁸⁹ Cfr. Foucault, *IV*, pp. 135–136.

⁹⁰ Cfr. Foucault, *HSUP*, pp. 15.

⁹¹ Cinco son las proposiciones que Foucault expone. Nosotros las reelaboramos desde lo que, a nuestro razonamiento, es relevante respecto a nuestros propósitos. Cfr. Foucault, *HSVS*, pp. 88–91.

oposición binaria y global entre dominadores y dominados. Las relaciones de fuerza múltiples embadurnan y penetran todo el cuerpo social. Los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones son síntesis, y soporte, de líneas de fuerza que atraviesan los enfrentamientos locales y a la vez los vincula.

- d) Las relaciones de poder son intencionales en tanto que implican cálculo y táctica; no subjetivas. En ese sentido, no hay poder que no se ejerza sin una serie de miras y objetivos. No hay control subjetivo, en tanto instancia mayor y trascendente, que gobierne su racionalidad. En suma, la racionalidad del poder es la de las tácticas y de las grandes estrategias anónimas.
- e) Donde hay relaciones de poder hay resistencia. Ésta no está en posición de exterioridad respecto a esta trama relacional de fuerzas. El componente más importante del poder es su carácter relacional. Los puntos, o focos, de resistencia están distribuidos por todo el campo relacional de poder; no hay, por tanto, un lugar del gran Rechazo, como escribe Foucault. Los puntos de resistencia inmersos en las relaciones de poder transforman a dicha trama relacional de fuerzas en un campo estratégico. Por tanto, son puntos móviles y transitorios. De la codificación estratégica de estos puntos de resistencia surgen reagrupamientos, instituciones, estratificaciones sociales, líneas divisorias, individuos cortados, removidos, segmentados, en suma, surgen las condiciones de las revoluciones, de las luchas locales y colectivas que pueden ser codificadas como mundiales.

Esta analítica, ya trabajada (no finiquitada) comienza a la vez a minarse y a mostrar sus insuficiencias. De cierto modo lo hemos anticipado a partir de la consideración de tres aspectos expuestos con base en tres preguntas: a) ¿Cómo puede el individuo resistir entre y a las relaciones de poder que lo atraviesan, lo constituyen y lo forman en sus diversos modos de ser sujeto?, b) ¿Es posible concebir otro devenir, otro despliegue u otro efecto de las fuerzas, afectantes o afectadas, puestas en lid respecto a las relaciones de poder? c) ¿La diada saber-

poder, el esquema lucha/dominación, o bien, la “hipótesis Nietzsche” son suficientes, en términos analíticos y de diagnóstico, para pensar los diversos modos de subjetivación de los individuos?

Bien mirado, la proposición número cinco, cuyo centro de gravedad es la posibilidad de la resistencia (de las fuerzas), revela la imposibilidad de Foucault para pensar las relaciones de fuerzas desde un eje alternativo al poder o al saber, esto es: el autor de *Vigilar y castigar*, pensamos, encontró y detectó en el centro de su razonamiento un agujero, un déficit, si así cabe llamarle.

La ausencia de un eje alternativo al saber y al poder; la falta de elementos para pensar al cuerpo, a las fuerzas, en términos activos (y no reactivos); finalmente, la limitación del esquema lucha/dominación o lucha/guerra para analizar las relaciones de poder. Tales son los agujeros que condujeron a Foucault hacia la analítica de la gubernamentalidad y la reflexión sobre los diversos tipos de tecnologías (no sólo de dominación) entre cuales, a nuestro propósito, las tecnologías del sí y las tecnologías de gobierno son preeminentes respecto a lo que nos ocupa.

En ese sentido y en lo que viene, nos ocuparemos, de lleno, en la analítica de la gubernamentalidad y las tecnologías de gobierno después, según lo expuesto, de haber trazado este sinuoso camino por los diversos fragmentos–acontecimientos y fragmentos–libros. Este recorrido que comenzó por exponer los fragmentos autobiográficos y que, después, se centró en la primera analítica del poder en Foucault, era menester trazarlo a fin de esclarecer el funcionamiento del concepto de gubernamentalidad y tecnologías de gobierno en una analítica de las relaciones de poder que, merced a sus insuficiencias y desplazamientos, devino analítica de la gubernamentalidad. Las tecnologías políticas de gobierno neoliberales se inscriben, *so pretexto* de su análisis y elaboración, en dicha analítica. Estamos, pues, ante un espacio de análisis totalmente transformado y reinscrito en una serie de consideraciones que a continuación pondremos en perspectiva.

Gubernamentalidad y tecnologías de gobierno

Una cosa, hasta ahora, es lo que hemos querido poner de relieve: la analítica de las relaciones de poder, en parte, se re-articula, por un lado, desde la incorporación del concepto de tecnología y la tipología que Foucault elaboró de dichas tecnologías; por otro lado, dicha analítica se fragua desde la díada gobierno-verdad que desplaza al par saber-poder al incorporar, como foco de su análisis, el concepto de gubernamentalidad. Dos desplazamientos, digamos, intra-textuales cuya indicación es transparente en la obra de este autor; de otra parte, es menester mencionar un par de acontecimientos que pongan en contexto, sobre todo en términos de acontecimiento, lo que Foucault razona entre 1977 y 1980.

Dicho lo cual, el neoliberalismo, objeto de nuestro análisis, se inscribe, en la obra de Foucault, en el interior del marco de problematización que abre dicha analítica de la gubernamentalidad; y, a la vez, se inscribe en ese periodo de tres años que trastocaron profundamente su pensamiento. De ahí que, con mucho, es necesario continuar nuestro recorrido por la formación teórica de la herramienta que permitió a Foucault pensar, a nuestro juicio, las tecnologías políticas del gobierno, los regímenes de veridicción y las prácticas de libertad, en suma, los procesos de subjetivación.

Anticipando la cuestión, pensamos que, en esta analítica del poder cuyo eje es el concepto de gubernamentalidad, el centro gravitatorio de la cuestión reside en el rediseño teórico y analítico –la concepción y sus posibilidades– del sujeto, o mejor, del individuo en sus diversos modos de constituirse como sí mismo o sujeto. Dos, de momento, son las características de esta concepción:

- a) El sujeto, pensado a la luz de los procesos y modos de subjetivación, adquiere un estatuto de “eje de análisis” o de “elemento de análisis”. Esto es: no será pensado como producto o residuo de las relaciones de poder o de las tecnologías de dominación; al contrario, será activo y constituyente respecto a sus diversos modos de formarse como sí mismo gracias una serie de prácticas y técnicas que puede emplear para subjetivarse de otro modo.

- b) El sujeto, inscrito en la analítica de la gubernamentalidad y la estética de la existencia, está posibilitado para operar un tercer, digamos, tipo de fuerza. Esto es: una fuerza activa, capaz de afectarse a sí misma, digamos, un tipo de fuerza auto-afectiva que era inconcebible para Foucault, al menos, hasta el marco de análisis de *Vigilar y castigar* en 1965.

Estamos, según lo referido, ante una ruptura, hasta cierto punto, en el pensamiento de Foucault. En ese sentido, nos ocupa exponer, con mayor profundidad, el fragmento-acontecimiento de la revolución iraní que, pensamos y afirmamos, marcó profundamente a Foucault en sus elecciones teóricas y vitales. De otra parte, se requiere exponer su reencuentro con Kant, especialmente, la reformulación de la inquietud y la interrogación, netamente filosófica, por los límites de la actualidad cuyo ayuntamiento comporta dos elementos: la configuración de un presente en el que vivir (elemento de la historia) y en el que ser (elemento de la subjetividad). Finalmente, y después de toda una travesía, toca desarrollar la analítica de las relaciones de poder desde el marco de problematización abierto por el concepto de gubernamentalidad.

¿No ser gobernado? El Foucault periodista de 1977

Hemos recalcado, expresamente, el hartazgo que Foucault experimentaba respecto a su obra, sus instrumentos y su proceder al decir, en la primera clase del curso *Defender la sociedad*, que estaba fastidiado de la francmasonería inútil de la erudición⁹².

Al parecer Foucault se decide por terminar con esta inútil erudición al viajar a Irán, como corresponsal, para cubrir los eventos políticos que por esos lares se suscitaron. El periódico italiano *Corriere della sera* fue el medio para el cual Foucault escribió una serie de artículos que verán la luz, específicamente de su publicación dentro del *corpus* de este autor, en el tomo III de *Dits et écrits*. En *Obras esenciales* solo está traducido un artículo cuyo título es: *Inutile de se soulever?* O *¿Es inútil sublevarse?* Éste se publicó en el periódico *Le monde*

⁹² Cfr. Foucault, *DS*, pp. 18.

durante el mes de mayo de 1979. Tenemos, también, otros artículos⁹³ como *Le chah a cent ans de retard*, *Téhéran: la foi contre le chah*, *Une révolte à mains nues*, *Défi à l'opposition*, *La révolte iranienne se propage sur les rubans de cassettes*, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran* y, con mucho el que más nos interesa, *Les « reportages » d'idées* —publicados en *Corriere della sera* entre septiembre y noviembre de 1978. De otra parte, tenemos algunos artículos, *so pretexto* de lo acontecido en Irán, como: *À quoi rêvent les Iraniens?*, *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne* publicados en *Le Nouvel Observateur*.

Dicho ello, cabe preguntarse: ¿A cuento de qué conviene pasar revista a este trabajo periodístico de Foucault? Y concretamente, ¿Qué influencia, si es que la hay, pudo tener este periodo de trabajo en Irán en la reconfiguración de la obra de Foucault, específicamente, en la analítica de las relaciones de poder? Nos interesa este trabajo periodístico de Foucault por dos motivos que es menester dejar muy en claro:

- a) Revolución iraní, específicamente el movimiento de los musulmanes chiítas, como acontecimiento, crudo y claro, de los modos de contrapoder, resistencia y, con mayor ahínco, de la voluntad (de saber y de poder) de no ser gobernado como expresión singular y única.
- b) Una nueva concepción del trabajo y la formación del pensamiento (como reflexión) a partir del quehacer, “a ras de piso”, derivado de su inserción en el campo socio-político de los acontecimientos y los actos que, en situaciones y decisiones límite, nos ponen delante del “nacimiento de las ideas” y la voluntad de forjar prácticas de libertad.

Pensamos que Foucault logró y comprendió la importancia, radical, de una tercera concepción de la fuerza (una fuerza activa, capaz de afectarse a sí misma) al presenciar los diversos acontecimientos de resistencia en su viaje a Irán. En

⁹³ Nos ocuparemos, específicamente, de dos: *Inutile de se soulever?* y *Les « reportages » d'idées*. Este breve periodo de la vida de Foucault (de septiembre a noviembre de 1978), y de su trabajo, resulta de crucial importancia para los propósitos de esta investigación debido a que, según nuestro razonamiento, aquí se termina por elaborar y calar la inquietud por las relaciones de poder a la luz de los modos de anti-gobierno como una tarea social, política y que, filosóficamente, debe ser pensada. Los artículos elegidos exponen dicha disposición; los otros están elaborados y escritos con la finalidad de dar cuenta de sucesos, actores y rumbos de eventos específicos de la revolución iraní.

¿Es inútil sublevarse?, el pensador francés comienza diciendo lo siguiente (la extensión de la cita está justificada por su relevancia):

«Para que el sha se vaya, estamos dispuestos a morir millares», decían los iraníes, el verano pasado. Y el ayatolá, estos días: «Que sangre Irán, para que la revolución sea fuerte». Extraño eco entre dos frases que pretenden encadenarse. ¿El horror de la segunda condena la embriaguez de la primera? Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: «no obedezco más», y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida -tal movimiento me parece irreductible-. (...) el hombre que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que irrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un pueda «realmente» preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer.⁹⁴

Situación-límite; inversión de la dirección de la vida, esto es, negar la propia vida, o el conjunto de vidas puestas en lid, con tal de acceder a una vida otra — que no se sabe si será mejor o peor, no se sabe si ese movimiento de poner en peligro la vida la instalé en un infierno peor con respecto al cual, en un primer momento, se rebeló. “Movimiento irreductible”, dice Foucault. ¿De qué? De la fuerza misma, de los afectos (no pasivos y constituyentes de la fuerza) cuya formulación verbal, “estamos dispuestos a morir millares” o “no obedezco más”, deja ver aquello que Foucault no concebía el redactar *Vigilar y castigar*, esto es: la posibilidad de una voluntad que sintetice un tipo de fuerza, activa, auto-constituyente y posibilitante. En suma, fuerza(s), que en su colindar con la anulación total de fuerza (la muerte), intensifican sus potencias. Dice Foucault, “preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer”, preferir la expresión de otro tipo de fuerza, con el riesgo de extinguir su despliegue, para acceder a otras potencias de vida.

⁹⁴ Michel Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, en *OE*, pp. 861.

Dicho lo cual, cabe interrogarse: ¿Cómo encararse con tal acontecimiento (el de un conjunto de fuerzas que irrumpen en la historia en cuya expresión se cifra una voluntad auto-constituyente)? Cuestión a la que Kant, otrora, abordó desde la simpatía del espectador que raya en el entusiasmo, y por el contrario, el hombre razonable que, ante la magnitud relativa de la masacre, no estaría dispuesto a repetirlo. Posición de espectador, posición de actor o agente, sea como sea, según Kant, ahí se revela la disposición moral del género humano. En otro sentido Foucault expresa una posición, no de espectador o agente:

No puedo estar de acuerdo con quien dijera: «Es inútil sublevarse, siempre será lo mismo». No se hace la ley para quien arriesga su vida ante un poder. ¿Se tiene o no razón para rebelarse? Dejemos la cuestión abierta. Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los hombres grandes, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da un soplo.⁹⁵

Recuperemos la posición. ¿A dónde apunta la cuestión? Hay que poner el acento, no pensar en la pregunta (¿Se tiene o no razón para sublevarse, para emprender la revolución con todo lo que implica?) como si fuese un dilema moral y una cuestión de economía de razones, de cálculo, en función del porvenir (el futuro sería el protagonista de la cuestión y los actores pasan a segundo término); por otro lado, se puede considerar el gesto, la irrupción y el acto, en suma, se puede “cargar las tintas” en la singularización irruptora de las fuerzas que doblan el presente sobre sí mismas; es decir, protagonizan, en el presente como actualidad, su modo de construirse en sujetos en tanto individuos que se sublevan.

Dicho lo cual, abordemos el segundo inciso que concierne a los modos de formar un pensamiento (como reflexión) desde una circunstancia muy particular. En *Les « reportages » d'idées*, artículo que expresa la disposición que Foucault

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 863.

tiene respecto al trabajo periodístico y el reportaje, se exponen una serie de consideraciones que conviene rescatar:

Il y a plus d'idées sur la terre que les intellectuels souvant ne l'imaginent. Et ces idées sont plus actives, plus fortes, plus résistantes et plus passionnées que ce peuvent en penser les politiques. Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur su force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles.⁹⁶

Nótese como Foucault pone el acento en el carácter material y coyuntural de las ideas. Hay que pensar en sus efectos, en su carácter mixto, en tanto que su formación, o su nacimiento, pasan por la circulación y el movimiento constante de un determinado campo social. Por tanto, no cabe concebir a las ideas como objetos trascendentes, a la manera de Platón, o bien, como objetos incondicionados, al modo como Kant lo expone en el apartado de la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la Razón Pura*. Esta somera comparación no pretende situar este breve artículo de Foucault en el registro de obras tan complejas; su cometido es recuperar dos modos de concebir a las ideas, de Platón y Kant respectivamente, que han calado profundamente en la tradición de la filosofía en Occidente a fin de explicar la especificidad del texto foucaultiano.

En ese sentido, precisemos: se requiere abordar, encarar, en su condición activa, en su condición de fuerza y de resistencia, en su carácter pasional, en suma, asistir al nacimiento de las ideas es atender a la explosión de su fuerza — el pensamiento mismo es explosión, conjugación y síntesis de fuerzas que, sobre el rasero del campo social, expresa su potencia en una trama de relaciones.

Así, atendiendo esos dos aspectos, podríamos caracterizar el fragmento—acontecimiento por el cual transitó Foucault en aquel viaje de trabajo a Irán. La cuestión es, en suma y como él la plantea: ¿Cómo no ser gobernado? ¿Qué

⁹⁶ Foucault, "Les « reportages » d'idées", en *DEIII*, pp. 707.

conjugaciones y síntesis de fuerzas en menester expresar y poner en juego para no ser gobernado?

A tenor de estas inquietudes, en 1978, Foucault recuperó la obra de Kant desde una óptica muy específica. Esta recuperación daría paso a la crítica, a dimensionar la crítica (como tarea y actitud), desde la retícula de las fuerzas, ya presenciadas por dicho pensador francés, que impelen los diversos modos de practicar el rechazo a ser gobernado.

La dimensión ontológica del presente: Kant y Foucault

Las conferencias, la atención y la relectura, si así cabe referirlo, que Foucault despliega a partir de 1978 sobre Kant es cosa de no menor importancia, claro está, si lo que nos ocupa es poner de relieve una serie de pasajes, o fragmentos–biográficos, que nos permitan comprender los derroteros, constantemente en apertura y diversas derivas, del pensamiento de Foucault, específicamente ahora, de ese año en adelante. En aquel momento, la estación de transformación es Kant, con mayor precisión, un texto escrito –un artículo– por el filósofo de Königsberg a petición de una revista denominada *Berlinischen Monatschrift* que presentaba una pregunta, con un talante histórico y epocal hartamente evidente, a sus lectores.

Dicha pregunta se formuló del siguiente modo: *¿Qué es la Ilustración? o Was ist Aufklärung?* Esta cuestión, que da título al artículo de Kant en 1784 y al texto de Foucault de 1978, se muestra, ante el autor de *Vigilar y castigar*, como una suerte de pregunta–límite, y a la vez, una pregunta que insta y apertura un espacio de reflexión que la filosofía moderna no ha logrado resolver, tampoco evadir, desde Kant y Hegel hasta Horckheimer o Habermas, también Nietzsche o Max Weber; en suma, dice Foucault, no hay filosofía que, directa o indirectamente, no se haya confrontado con esta cuestión⁹⁷. Digamos que, en los umbrales del pensamiento decimonónico, hay una pregunta que irrumpe, como eje, en la configuración del pensamiento contemporáneo. ¿Qué tipo de

⁹⁷ Cfr. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *OE*, pp. 975.

acontecimiento detecta Foucault *so pretexto* de la mentada pregunta? ¿Cuál es la particularidad, en términos filosóficos y respecto a la filosofía, de aquella pregunta expuesta en el diario *Berlinischen Monatsschrift*? Y más importante aún, ¿A qué nos convoca, filosóficamente, una pregunta, una cuestión, que volca y elabora una inquietud por el presente?

Ciertamente, y antes de entrar en reflexión sobre lo dicho anteriormente, no es la primera vez que Foucault pone atención en la obra de Kant. Digamos que hay, explícitamente, dos aproximaciones. La primera ocurre en el periodo que caracterizamos, con el apoyo de alguno de sus biógrafos, como el de “gestor de cultura” cuyo transcurso comienza en 1961 si tomamos como referencia la publicación de la primera gran obra de Foucault, esto es, *Historia de la locura*. Dicho trabajo se presentó acompañado de una tesis doctoral complementaria: *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático* es el título que adoptó, en su publicación, dicha tesis adjunta⁹⁸. De otra parte, y casi al final de este periodo de su vida, en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* Foucault aborda la filosofía kantiana en un apartado denominado 9. *El hombre y sus dobles*⁹⁹.

En el texto que nos ocupa, de 1978, Foucault se reencuentra con Kant, después de dos episodios pretéritos, justo en el momento, parece ser, en el que su trabajo adquiere nuevos nortes y alcances. A cuento de ello, cabe rescatar lo siguiente:

La reflexión sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto. (...) Con respecto al texto

⁹⁸ Esta tesis adjunta, *grosso modo*, versa sobre el espacio de investigación en el cual se instala la *Antropología*. Según Foucault, en dicho campo lo teórico y lo práctico se atraviesan y recubren enteramente; campo en el cual el *a priori* del conocimiento y el imperativo moral se ayuntan con mayor fuerza. Cfr. Foucault, *LK*, pp. 113.

⁹⁹ Foucault, en la trama compleja de este texto, analiza los puntos de enlace entre la analítica de la finitud en Kant y el surgimiento de tres dominios de positividad, o saberes, que captan la finitud del hombre, esto es: la biología (como ser que vive y muere), la economía política (en tanto ser que trabaja) y la filología (como ser que habla). Foucault dice: mediante estos tres dominios de positividad, el hombre se descubre en su finitud; empero, Kant es quien hace de la finitud una cuestión, o nota, fundamental del hombre y así lo determina, paradójicamente, de modo trascendental. Cfr. Foucault, “La analítica de la finitud”, en *PCACH*, pp. 325–331.

de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*.¹⁰⁰

Este razonamiento deja ver la posición que Foucault, a nuestra mirada, asume ante la tradición filosófica en Occidente. No es, bien mirado, un mero comentario del texto kantiano, tampoco le interesa recuperar un concepto y a la filosofía kantiana como crítica de la razón en sus diversas orientaciones —teórica, ética y estética cuya exposición reside en las tres obras canónicas del pensador de Königsberg. No, a Foucault le interesa el gesto y el posicionamiento de Kant. Quiere resituar la labor del pensamiento (o la tarea, como dice el texto) ante la actualidad entendida como la singularización del presente, o bien, lo que hay de singular en el presente

Precisemos el ayuntamiento, irrebasable, entre el pensamiento y el presente. Digamos que, a la luz de lo referido, la actualidad se configura como onto-presente en tanto lugar singular y específico en el que ser, donde habitar y aquello que mueve a pensar. El presente es un marco, cuya actualidad resulta irrebasable en tanto que nos convoca, desde el desafío y la coyuntura, a enfrentar su singular rareza, su especificidad y su carácter peculiar como momento o pasaje histórico no inscrito o subsubido en una metafísica de la historia o un orden teleológico de fines. La actualidad, como onto-presente, nos encara; requiere de nosotros una actitud, un *éthos*.

En el contexto y el talante de esta invitación (un actitud desde el pensamiento y una tarea del pensamiento) Foucault dibuja, en unas cuantas líneas, su proyecto al afirmar lo siguiente:

¹⁰⁰ Michel Foucault, *Op. cit.*, pp. 980–981.

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, como un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, a la vez, un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible. Dicha actitud filosófica se debe traducir en un trabajo de investigaciones diversas; tales investigaciones tienen su coherencia metodológica en el estudio, a la par arqueológico y genealógico, de prácticas consideradas, simultáneamente, como tipo tecnológico de racionalidad y juegos estratégicos de libertades.¹⁰¹

En suma, y recalcando el encuentro Foucault–Kant, la cuestión, qué es la ilustración, es la pregunta, no del pensamiento contemporáneo; al contrario, esa pregunta expresa la condición (crítica), el objeto (actualidad) y los alcances (*éthos*) de la forma que adquiere el preguntar en el pensamiento contemporáneo —siempre y cuando partamos de Kant, Weber, Hegel o Nietzsche, por mencionar algunos, que no eludieron el espesor del presente y su condición de coyuntura histórica para con sus reflexiones.

En suma: la ontología crítica de nosotros mismos expresa un *ethos* filosófico que se ocupa de analizar lo que somos en este preciso momento de la historia respecto a su condición de acontecimiento, rareza y singularidad; su tarea es, también, la del franqueamiento, el juego o la transgresión de los límites que recortan el momento presente en su condición de actualidad. Es un análisis histórico del onto–presente que nos constituye como esto o aquello y que, a la vez, nos catapulta y muestra otros modos de configurar la actualidad a la luz de otros tipos de racionalidades tecnológicas (¿Se pueden concebir tecnologías distintas al margen de las tecnologías de dominación como las que Foucault exploró en *Vigilar y castigar* o en *La sociedad punitiva*?) y otros juegos estratégicos de libertad (¿Qué prácticas de libertad pueden elaborarse en el entramado de estrategias y tácticas que operan en determinadas relaciones de poder?), de tal suerte que, en la conjunción de esos elementos, sea posible otros

¹⁰¹ Michel Foucault, *Op. cit.*, pp. 989–990.

modos de ser allende a la configuración de una actualidad que nos interpela, constantemente, como individuos capaces, o no, de participar de múltiples modos de ser sujeto.

Repensar las relaciones de poder: la analítica de la gubernamentalidad

En ese clima intelectual y personal que ayunta un reencuentro con Kant, en tanto motivo de transformación y, de otra parte, un trabajo periodístico que produce un quiebre en la mirada teórica de Foucault, se completa el conjunto de elementos –el cuadro teórico y vital que hemos presentado– que dan cuenta de la emergencia de la analítica de la gubernamentalidad.

Después de todo lo dicho, cabe preguntarse: ¿Cómo podría resumirse, si así cabe decirlo, el movimiento general de la obra foucaultiana que va de una analítica de las relaciones de poder a una analítica de la gubernamentalidad? ¿Qué tipo de caracterización o razonamiento podría permitirnos presentar, de modo sencillo y claro, el elemento de análisis de la analítica de la gubernamentalidad a fin de aclarar en qué sentido el neoliberalismo constituye un objeto de análisis de dicha analítica? Pensamos que, transcurridos los momentos culminantes de la obra de Foucault, la cuestión puede exponerse si recurrimos a una entrevista que el pensador francés concedió –seis meses antes de morir– a H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Müller el 20 de enero de 1984.

Ahí, ante la pregunta por la concepción del poder en Sartre –en tanto mal supremo que se expresa por medio de la dominación–, Foucault reconoce cierta ambigüedad que ha rodeado la terminología empleada por él para hablar del problema del poder, y dice:

Ahora tengo una visión mucho más clara de todo esto; me parece que hay que distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades –juegos estratégicos que hacen que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que éstos responden, a su vez, intentando no dejarse determinar en su conducta procurando determinar la conducta de aquéllos– y los

estados de dominación, que son lo que habitualmente se llama el poder. Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, se encuentran las tecnologías gubernamentales, concediendo a este término un sentido muy amplio –que incluye tanto la manera en que se gobierna a la propia mujer y los hijos, como el modo en que se gobierna a una institución–.¹⁰²

Son tres los niveles que, *grosso modo*, implicados en la analítica del poder (de la gubernamentalidad). La distinción entre relaciones –juegos– de poder (juegos estratégicos entre libertades) y estados de dominación es crucial al momento de pensar el elemento onto–político de la analítica de las relaciones de poder en Foucault ya que las tecnologías gubernamentales son lo que se entrecruza entre las relaciones de poder y los estados de dominación; no confundir poder y dominación implica reconocer el ejercicio de la libertad como algo posible y dado en determinadas relaciones o juegos entre sujetos libres. Concretamente, es a través de estas tecnologías que los juegos de poder se “coagulan” en estados de dominación (las relaciones de poder se vuelven fijas, estables e irreversibles). La noción de gubernamentalidad y su efectuación en tecnologías de gobierno no tiene un límite político; de hecho, en cada relación social que ponga en lid un encuentro entre sujetos, las tecnologías de gobierno permiten el ejercicio del poder y la formación de estados de dominación en dicho encuentro.

Gobernar, en ese sentido, es el espacio inestable y fluctuante entre el ejercicio de poder y los estados de dominación con relación a determinado conjunto de sujetos, o bien, al encuentro entre sujetos e instituciones. “El análisis de estas técnicas es necesario porque, con frecuencia, a través de este género de técnicas es como se establecen y se mantiene los estados de dominación”¹⁰³. Esta puntualización supone, en Foucault, la posibilidad de una ética que no se confunde con la política, empero, se juega políticamente. El sujeto, por tanto, no es un mero efecto de las relaciones de poder y los estados de dominación –no sería lo meramente constituido–; sería, también, sujeto constituyente, dado que

¹⁰² M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *OE*, pp. 1044–1045.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 1045.

puede ejercer su libertad en ciertas relaciones de poder para resistir a los estados de dominación.

En este sentido, el problema del sujeto –la formación de la identidad de los seres humanos–, desde la óptica de la analítica de la gubernamentalidad, sería el problema de los modos históricos, culturales, sociales y políticos de lo que constituye y de como se constituye a ciertos sujetos. Este sería, por tanto, el aspecto ético de la analítica de la gubernamentalidad. La siguiente cita puede clarificar la cuestión:

Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se puede sustituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos (...) la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.¹⁰⁴

El proceso de fluctuación entre lo constituido y lo constituyente será la subjetivación¹⁰⁵. Es así como, en este sentido, estamos facultados para pensar cómo es que se ejerce el poder cuando la libertad se vuelve sujeto; sujeto en tanto que se ejerce la libertad y en tanto que esa misma libertad es objeto de otra libertad. El espacio inestable, fluctuante y configurado de las relaciones sociales entre agentes libres, en tanto espacio de control, coerción, determinación y delimitación, es el esquema de inteligibilidad de la analítica de la gubernamentalidad.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 1045.

¹⁰⁵ Entiéndase por subjetividad, de modo elemental, como el modo de relación con uno mismo. *Cfr.* Foucault, "Clase del 12 de marzo de 1980", en *GV*, pp. 255.

Dicho lo cual, podemos decir que, a partir de 1978, Foucault rearmó su analítica del poder desde el enfoque propuesto por el concepto de gubernamentalidad.

Un índice claro de ello, son los cursos que Foucault impartió en el Collège de France a partir de 1979 hasta su muerte en 1984. Estos cursos llevan, de todo a todo, la impronta de una analítica de la gubernamentalidad como criba de análisis.

Pongamos en contexto el enfoque de análisis mencionado. Entre 1979 y 1980, Foucault estudió en *Del gobierno de los vivos* el problema del examen de conciencia y de confesión como un par de técnicas que ponen en funcionamiento una discursivización de la verdad en el sujeto con base en lo que él denominó el enfoque del gobierno¹⁰⁶. Esta discursivización de la verdad de sí mismo está estrechamente ligada con el deseo, la falta y el estado del alma de quien dice la verdad de sí. La gubernamentalidad, en este sentido, implica analizar e identificar las técnicas y los procedimientos de un gobierno efectivo de los deseos, de las faltas y el estado del alma. En ese mismo sentido, *La hermenéutica del sujeto*, curso impartido entre 1981 y 1982, se propone estudiar –entre otras cosas– la noción de *epimeleia heautou* en la Antigüedad partiendo del diálogo platónico *Alcibíades*. Según este pensador francés, en dicho diálogo se prefigura una noción de “inquietud de sí” implicada en el “gobierno de sí” y el “gobierno de los otros” que se inserta en una serie histórica prolongada y compleja hasta el surgimiento del poder pastoral en la iglesia cristiana de los siglos III y IV¹⁰⁷. Finalmente, entre 1982 y 1984, Foucault, de continuidad con el enfoque abierto por la gubernamentalidad, en *El gobierno de sí y de los otros* éste se propuso elaborar “una historia de la gubernamentalidad que tome como hilo conductor esa dramática del discurso verdadero, y trate de señalar algunas de sus grandes formas”¹⁰⁸. El término *parrhesía* (decir verdadero) señala esa dramática del discurso verdadero. La cuestión no es “decir la verdad” o “tener la obligación

¹⁰⁶ Cfr. Foucault, *GV*, pp. 359.

¹⁰⁷ Cfr. Foucault, “Clase del 13 de enero de 1982 – Primera hora”, en *HS*, pp. 56–57.

¹⁰⁸ M. Foucault, “Clase del 12 de enero de 1983. Segunda hora”, en *GSO*, pp. 85.

de decir la verdad”; al contrario, esta dramática del discurso verdadero consiste en estudiar de qué modo, quien es capaz de gobernarse a sí y a los otros en el mismo movimiento; quien es capaz de escenificar y poner en lid la verdad de la que es portador.

Digamos que la noción de gubernamental, a partir de la breve mención hecha con base en estos tres cursos de Foucault, se va profundizando y adquiriendo matices que constituyen, en su conjunto, toda una mirada y un espacio de problematización.

Precisemos: la noción de gobierno, gubernamentalidad y gobernabilidad, en Foucault, no tiene contornos fijos; el pensador francés no se propuso definir conceptos. Con mucho, esas nociones indican un modo de enfocar la dinámica de las relaciones de poder y, sobre todo, de la política como una práctica y como un acontecimiento que pone en cierto modo de relación –de coerción, de dirección, de control o de dominación– a los hombres.

Para el objeto de pensamiento que aquí nos ocupa, a saber: analizar las tecnologías de gobierno neoliberales, la cuestión podría retratarse, para cerrar este capítulo, bosquejando la dirección del análisis en el cual se inscribe dicho objeto. En es sentido, Jorge Álvarez Yáguez caracteriza el proyecto foucaultiano, –partiendo de la propia manera enunciada por ese pensador– como historia política de la verdad, historia de las problematizaciones, historia de las formas de veridicción o historia de los modos de subjetivación¹⁰⁹. Desde lo que aquí se desea hacer, el programa neoliberal¹¹⁰ se inscribe, en tanto objeto de pensamiento en nuestra meditación, como un capítulo de una historia política del gobierno tecnológico de la subjetividad. La cuestión, en síntesis, es identificar y analizar qué tipo de gobierno, y mediante qué tecnologías, el neoliberalismo traza las líneas de unas relaciones de poder que le permiten gobernar

¹⁰⁹ Cfr. Álvarez, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, pp. 46.

¹¹⁰ Hablaremos, en los siguientes dos capítulos, de “fenómeno neoliberal”, de “neoliberalismo”, sobre todo, de “programa neoliberal” (como aquí) para referirnos a la agrupación de las tecnologías de gobierno que promueve este tipo de pensamiento. Es decir, con “programa neoliberal” aludimos a un conjunto de ideas y prácticas de gobierno que surgieron durante el siglo XX como opción y vía para instaurar un sentido de lo que debería ser la vida y las relaciones humanas. En suma, como un programa que produce diversas racionalidades a escalas variopintas.

efectivamente a los hombres. Ello implica, por tanto, descifrar el funcionamiento, estratégico y táctico, de las relaciones de poder en el programa neoliberal que tengan como efecto el condicionamiento y la dirección de la conducta de los seres humanos.

En lo que viene, por tanto, pensaremos al neoliberalismo desde la criba de la gubernamentalidad y toda la conceptualidad –con sus matices, sus ajustes, alcances y modos de inteligibilidad– que gira en torno a esta herramienta compleja de análisis.

Capítulo II. ¿Y si Foucault fue un neoliberal?

“La lógica de un pensamiento es el conjunto de las crisis por las que atraviesa, se parece más a una cordillera volcánica que a un sistema tranquilo y aproximadamente equilibrado”

Gilles Deleuze. Conversaciones 1972 – 1980.

Las apuestas teóricas y vitales de Foucault

La pregunta que figura en el capítulo de turno no tiene como propósito determinar, sosamente, de modo afirmativo o negativo si, de hecho o en efecto, Michel Foucault se convirtió al neoliberalismo, o bien, si asumió posturas u orientaciones teóricas semejantes, o isomorfas, a ciertos autores que se suelen asociar al neoliberalismo¹¹¹ alemán, austriaco o de los denominados *Chicago Boys* como Milton Friedman, Gary Becker y Friedrich von Hayek —este último no suele presentarse, de primeras, adscrito a dichos economistas formados en la Universidad de Chicago dado que él participó y se inmiscuyó en el *boom* del movimiento neoliberal desde el Coloquio Lippmann en 1938 y en la fundación de la Sociedad Mont-Pèlerin en 1947.

En *Seguridad, territorio, población* y en *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault abre un campo de reflexión, partiendo del marco de análisis de la gubernamentalidad –cuestión ya expuesta a cabalidad en el capítulo anterior– como nueva caracterización de la analítica de las relaciones de poder donde se ocupó de pensar, a la luz de dicho marco, fenómenos como la razón de Estado, el mercantilismo, el fisiocratismo, el liberalismo, el neoliberalismo, entre otros. Ese par de cursos, se puede decir, constituyen una suerte de genealogía del Estado moderno.

¹¹¹ Cabe decir que, con este término, se desea indicar la divergencia inscrita en el programa neoliberal, lo cual implica no mentarlo así: como unitario, como un movimiento unidireccional. Por ejemplo, desde el Coloquio Lippmann los austriacos, Hayek y Mises, se decantaban, más radicales, por la libertad de mercado a diferencia de Lippmann y Rüstow mucho más moderados. Posteriormente, la escuela austriaca dominará el movimiento neoliberal gracias al ímpetu de Hayek al conseguir, por mencionar una maniobra, el apoyo financiero de la *Volker Fund* para la sociedad *Mont-Pèlerin*. Cfr. Escalante, “1. El origen”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 29.

Esta avenida reflexiva inaugurada por Foucault –digamos a partir de 1978– ha causado una reata de comentarios con diversas orientaciones y posturas. En ese sentido, identificar y clarificar, desde la multiplicidad de aristas y tematizaciones abiertas por varios comentaristas, el pasaje de este pensador francés por dicho marco de análisis es lo que nos ocupa en las siguientes líneas.

Específicamente, la cuestión a tratar es, por un lado, la recepción, la lectura y el despliegue del programa neoliberal en el pensamiento de Foucault a la luz de algunos comentaristas que de modo directo glosaron la obra de este último; en un segundo momento, conviene revelar, por contraste y a través de un recuento considerando otros modos de elaborar y pensar al neoliberalismo para identificar la especificidad de la reflexión foucaultiana —su modo peculiar de plantear la cuestión. Finalmente, se requiere, si cabe decirlo así, pensar con Foucault y más allá de Foucault, o sea, acompañar y reelaborar la reflexión de este pensador para re–problematizar la cuestión neoliberal partiendo de otros autores que, bien o mal, influyeron en la formación de un pensamiento propiamente foucaultiano.

Los trabajos seleccionados para elaborar lo que concierne a la primera y la segunda cuestión antes enunciadas, han sido elegidos con base en los siguientes criterios:

a) Debido al calado teórico y a la claridad de su exposición respecto a la aproximación que Foucault efectuó con el neoliberalismo.

b) Considerando la extensión y el alcance, en términos de sus planteamientos y argumentos teóricos.

c) Gracias a su relación, sea afirmativa, negativa o dubitativa, respecto al abordaje foucaultiano del neoliberalismo.

d) Merced a su actualidad y vigencia, en parte, por la singularidad –único signo de novedad– respecto a la reflexión foucaultiana.

e) Finalmente, considerando las bases que sostienen y abonan al planteamiento foucaultiano respecto a la cuestión neoliberal de tal suerte que, pensar con Foucault, implique re–pensar a éste más allá de su propia “obra” desde otras líneas teóricas que acompañaron su trabajo.

Cabe precisar, de acuerdo con lo referido, que este capítulo puede ser pensado como una suerte de estado de la cuestión sobre la reflexión foucaultiana respecto al tema referido¹¹². Si es menester denominar, con precisión y en términos metodológicos, qué es lo que a continuación se presenta, puede referirse, sin que quepa ambigüedad, como una topografía de los diversos modos de problematización del fenómeno neoliberal. Esto es, elaborar e identificar la posición, los desplazamientos y los trazos sobre la cuestión neoliberal –su elaboración en tanto objeto de investigación– que este pensador francés efectuó junto con la recuperación de cierta literatura de comentario.

No es un mero recuento, tampoco una evaluación, o sea, no tiene por objeto rebatir, polemizar ni objetar ciertos planteamientos a modo de mera descalificación. Al contrario, se requiere situar a Foucault desde, en un primer momento, los conceptos y las intenciones con los cuales los comentaristas lo reconocieron —en términos epistémicos y metodológicos. También, a partir de los autores que se valieron o discutieron con Foucault para elaborar un marco de análisis –desde una perspectiva crítica– más amplio y nutrido de modo que, al razonar sobre las tecnologías políticas de gobierno neoliberales, podamos esbozar una reflexión más integral. En eso consiste la topografía: identificar de qué modo se ha fraguado la problematización y analizar si se ha identificado la especificidad y la coyuntura del abordaje foucaultiano en torno al neoliberalismo; también, hasta dónde y qué alcances ha tenido la susodicha problematización.

Por lo anteriormente referido, no hace falta realizar una revisión exhaustiva, al menos cuantitativamente, de lo que se ha pensado sobre Foucault y el neoliberalismo. Para ello, por ejemplo, Colin Gordon, especialista norteamericano en Foucault, fundó, en apoyo con otros autores, *Governmentality Studies*¹¹³; o bien, desde 1986 se fundó el *Centre Michel Foucault* el cual funciona

¹¹² Estado de la cuestión en tanto que es una modalidad de investigación exploratoria y analítica.

¹¹³ Desde la década del setenta del siglo pasado, Colin Gordon, traductor y comentarista de Foucault en el contexto angloparlante, fundó, por así decir, los *Governmentality studies* que actualmente cuentan con una página en línea. Dicha página fue revisada a fin de identificar los *related topics* (temas relacionados). Identificar cuales son las avenidas de reflexión abiertas por el concepto de gubernamentalidad es fundamental para

como un soporte y una plataforma que apoya las investigaciones sobre dicho pensador francés¹¹⁴. Estos repositorios agrupan y plantean una posibilidad de análisis y de pensamiento que parte del concepto foucaultiano de gubernamentalidad; por otro lado, el referido centro integra las investigaciones más actuales sobre Foucault, o bien, los trabajos elaborados desde una perspectiva foucaultiana.

Repetimos: se trata de identificar, en resumen, núcleos temáticos y de problematización, o sea, marcos críticos a partir de los cuales el problema se ha planteado —la cuestión neoliberal en tanto objeto de pensamiento y de investigación. También, modos de acceso y orientaciones conforme a las cuales Foucault se topó y pensó, según la revisión de ciertos autores y sus planteamientos, con el neoliberalismo.

¿Gubernamentalidad y neoliberalismo? Una historia de la gubernamentalidad y el neoliberalismo

El primer trabajo al que cabe pasar revista, dada su extensión, su alcance y su claridad, se titula *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* cuyo autor es Santiago Castro-Gómez. La dirección de lectura que seguimos respecto a este texto —también con los que serán presentados más adelante— está focalizada en la lectura que hace Castro-Gómez de la aproximación (con qué disposición) y reflexión (mediante qué razonamientos) foucaultiana del neoliberalismo.

Dicho lo cual, es menester precisar, de primeras, el carácter exegético de la lectura que se efectúa de Foucault en este libro. O sea, expresado de modo conciso, Castro-Gómez no pretende ir más allá de Foucault; éste permanece en

tomar una posición crítica y estratégica respecto a ellas. Así, los *Governmentality studies* se integran mediante las siguientes líneas de reflexión: *Biopolitics*, *Biopower and Biopolitics*, *Neoliberalism and Governmentality*, *Critical Theory*, *Global Governmentality* entre otros. A pesar de que no se revisaron la totalidad de trabajos incluidos en cada temática debido, sobre todo, a los objetivos de este capítulo, si se tomó en cuenta los núcleos temáticos que rodean al concepto de gubernamentalidad.

¹¹⁴ El soporte textual se organiza en cuatro categorías: *Catalogues*, *Revue*, *Outils* y *Actualité*. La actualidad, digamos, discursiva y académica de Foucault está agrupada y caracterizada de un modo accesible.

los razonamientos que el pensador francés elaboró entre 1978 y 1979 en torno a la cuestión neoliberal. Los glosa de modo claro y sistemático.

Precisemos. *Historia de la gubernamentalidad* se propone una lectura de dos cursos que Foucault dio en el *Collège de France*. Según este autor, en *Seguridad, territorio, población* (1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1979) Foucault se propone:

Trazar una genealogía del liberalismo que lo llevará (...) a enfocarse en el *modus operandi* de las racionalidades políticas surgidas después (y como consecuencia) de la Segunda guerra mundial. Los análisis del neoliberalismo contemporáneo lo conducirán a romper con su ya tradicional "franco-centrismo" para llevar su genealogía de la gubernamentalidad hacia dos países hasta ahora inexplorados en su obra: Alemania y los Estados Unidos. Y tales análisis le permitirán desarrollar una serie de hipótesis sobre temas centrales en la agenda política contemporánea, tales como la seguridad social, la investigación genética, el desempleo estructural, la pobreza y el papel de los sujetos en la nueva "economía del saber".¹¹⁵

La reflexión foucaultiana, según el autor de turno, tiene como centro el análisis de la situación contemporánea a la luz de las racionalidades políticas (¿Sólo políticas?) surgidas después de la Segunda guerra mundial, específicamente, del estalinismo y el nacionalsocialismo. La mencionada genealogía de la gubernamentalidad tiene por objeto las prácticas de gobierno, esto es: mediante qué tipo de prácticas, articuladas en red, se puede gobernar a los hombres, a los seres humanos en determinados momentos de la historia y mediante qué modos de racionalidad política (como el liberalismo y el neoliberalismo).

Castro-Gómez caracteriza, y se aproxima, al trabajo de Foucault como una "filosofía de las tecnologías políticas"¹¹⁶. Ello implica concebir la cuestión, al menos en un primer momento, de la siguiente manera: a cada racionalidad

¹¹⁵ S. Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo*, pp. 11.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 13.

política le corresponde una racionalidad técnica para poder efectuarse. Las tecnologías políticas son el punto de articulación entre ambas racionalidades. En suma, una filosofía de las tecnologías políticas tematiza los modos de conducción eficaz de la conducta de los individuos en sus diversos modos de ser sujeto y en sus diversos modos de existencia —o procesos de subjetivación. Por tanto, Foucault pensó al liberalismo y al neoliberalismo como un par de racionalidades técnicas de la política, según los razonamientos de Castro-Gómez.

Hasta aquí hemos expuesto el planteamiento general del texto en cuestión. De otra parte, conviene atender el planteamiento y la lectura que dicho autor efectúa sobre la aproximación de Foucault al neoliberalismo desde el marco de su “filosofía de las tecnologías políticas”.

Pensamos que el planteamiento central de Castro-Gómez yace en señalar cómo es que Foucault reflexiona en torno al funcionamiento de la gubernamentalidad neoliberal¹¹⁷. O sea, no se trata de definir al neoliberalismo de tal modo que, mediante un ejercicio de conceptualización, podamos acceder a su aspecto formal. Al contrario, es menester, según la expresión compuesta, inscribir al neoliberalismo dentro del marco de problematización de la gubernamentalidad. Se nos presenta, en este caso, como un adjetivo. Es algo que, para ser inteligible, es pensado como racionalidad técnica y política a través del concepto y del marco de reflexión abierto por Foucault desde el análisis de la gubernamentalidad —análisis que, según vimos en el capítulo anterior, se inscribe a su vez en la analítica de las relaciones de poder.

Concretamente, este autor centra el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad neoliberal del siguiente modo:

Se interviene no directamente sobre los jugadores, sino sobre las “reglas del juego”. Ya lo había dicho Foucault en *Seguridad, territorio, población*: el gobierno radica en conducir la conducta de los otros ya no directamente, sino por medio de la “acción a distancia” y la producción de un “medio ambiente”

¹¹⁷ Cfr. Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo*, pp. 184.

(milieu) (...) No se trata de dirigir estatalmente la economía (como hizo el keynesianismo, y también el estalinismo y el nazismo), sino de crear una "estructura competitiva" (*wettbewerbungsordnung*) que garantice la regulación económica sin dirigismo.¹¹⁸

Considerado a derechas, el argumento de Castro-Gómez es coherente con el planteamiento general de su lectura de Foucault. Al pensar la filosofía política en éste como filosofía de las tecnologías políticas, la especificidad de la gubernamentalidad neoliberal reside, según este autor, en el gobierno que se ejerce sobre los sujetos en dos sentidos: a distancia y desde la propia interioridad del mismo. La "estructura competitiva" de la cual se habla indica la economía de poder y los modos de existencia (otro modo de evocar un régimen de gobierno) propios de la gubernamentalidad neoliberal, a saber: relaciones de poder que se interiorizan mediante los procesos de subjetivación centrados en la figura del empresario de sí mismo. Dicha estructura de competencia, o mejor, la competencia concebida como un principio constitutivo de las relaciones sociales atraviesa y constituye, según lo dicho, los modos de existencia. Aclaremos la cuestión:

El neoliberalismo (...) propondrá la existencia de sujetos que buscan "realizarse a sí mismos" y que tienen la capacidad racional de elegir los medios adecuados para hacerlo. Sujetos capaces de calcular sus propios riesgos, de calcular las consecuencias futuras de sus acciones y de forjar el sentido personal con sus propias manos. La regulación de la conducta deja de ser un asunto de control policial y pasa a ser un tema de autorregulación (...) Deberán, por tanto, devenir "empresarios de sí mismo" y aprender a jugar con sus propias "competencias".¹¹⁹

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 184.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 171.

“Competencias” y “empresarios de sí mismos” expresan el enclave de las relaciones de poder y el foco de los procesos de subjetivación (o modos de existencia) en la gubernamentalidad neoliberal. Prácticamente, la lectura de Castro-Gómez sobre la consideración de Foucault en torno al neoliberalismo gira sobre el par de elementos mencionados. En síntesis, tanto la competencia, pensada como principio de legibilidad y estructuración de las prácticas sociales, como la figura del empresario de sí, considerado como el foco o núcleo que expresa los procesos de subjetivación, vertebrarían al régimen neoliberal, aquí considerado, en tanto una modalidad de gubernamentalidad y de ejercer – efectivamente– el gobierno de los seres humanos.

El neoliberalismo como un dispositivo experimental (de Lagasnerie y otros)

La última lección de Michel Foucault. Sobre neoliberalismo, la teoría y la política de Geoffroy de Lagasnerie, constituye el segundo trabajo a revisar. Este autor, si cabe decirlo así, piensa la relación entre Foucault y el neoliberalismo de modo foucaultiano. Esto es, de Lagasnerie elaboró una lectura de la aproximación de Foucault al neoliberalismo considerando el carácter experimental y la condición de acontecimiento como el par de elementos que constituyen el ejercicio de pensar propiamente foucaultiano.

De hecho, al apelar a la “última lección”, el autor introduce un corte en el pensamiento de Foucault; el neoliberalismo, no sería un tema, sino una cuestión experimental de la que éste se valió para catapultar, por así decir, su trabajo hacia otros derroteros. La “última lección” implica, pues, una reconducción de los intereses teóricos (¿sólo teóricos o también vitales?) de Foucault. Aquí el neoliberalismo se convierte en medio, en pasaje y en lugar –epistémico– de transición hacia otro marco de inteligibilidad de las relaciones de poder y los ámbitos de saber. En ese sentido, se exige, a partir de lo dibujado por de Lagasnerie, al menos, dos cosas; la primera consiste en clarificar la especificidad del neoliberalismo como un medio de transición o pasaje hacia otros modos de

pensar; lo segundo supone indicar hacia qué derrotero, sea de carácter epistémico o ético, condujó Foucault su paso reflexivo por el neoliberalismo.

Explicemos lo anteriormente dicho. De principio, según este autor, el abordaje de Foucault es de carácter singular y negativo:

No hay que lamentar lo que se elabora a través del neoliberalismo sino, a la inversa, a partir de lo que este es para preguntarse lo que nos impone reconsiderar. La intención de Foucault es, con ello, renovar la teoría dándole los instrumentos para conciliar una percepción positiva de la invención neoliberal y una perspectiva de crítica radical.¹²⁰

El neoliberalismo, aquí no es pensado en el marco de análisis y de problematización de la gubernamentalidad abierto por Foucault, formalmente, a partir de 1978. Al contrario, según este autor, el pensador francés se detuvo en el neoliberalismo, sobre todo, en la lectura y la consideración de los planteamientos elaborados por los teóricos del neoliberalismo. O sea, se propuso abordar al neoliberalismo como operador crítico y punto de inflexión respecto a la teoría política de turno (¿repensar, acaso, las líneas temáticas de la filosofía política clásica y moderna —el principio y la formación de una comunidad, la conceptualidad en torno a la justicia, el origen y el funcionamiento del poder, la génesis del Estado y del pacto social, los fundamentos o principios de la razón de Estado, también, el origen, la formación y el fundamento de la ley?).

Concretamente, de Lagasnerie precisa, con acriba, la lectura y la reconsideración foucaultiana del neoliberalismo a partir de los siguientes términos (la extensión de la cita está justificada por su importancia):

La gran audacia de Foucault, y lo que explica la incomprensión que afecta más que nunca sus textos sobre esta cuestión, es

¹²⁰ G. de Lagasnerie, *La última lección de Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, pp. 27.

haber roto con aquella percepción y haber hecho volar en pedazos la barrera simbólica levantada por la izquierda intelectual, en especial la que se presenta como radical, contra la tradición neoliberal. Foucault se formó el proyecto de leer a los principales teóricos de esa corriente, es decir, a quienes dieron a ese paradigma su radicalidad más intensa (entre ellos, los economistas Friedrich Hayek, Milton Friedman y Gary Becker). Quiso explorar esa representación del mundo, reconstruir la lógica de su funcionamiento y las hipótesis implícitas en las que se basa (...) Su idea es más sutil: consiste en valerse del neoliberalismo como un test, utilizarlo como un instrumento de crítica de la realidad y el pensamiento.¹²¹

La denominada “izquierda intelectual” francesa de aquellos tiempos, pensamos, compuesta por los movimientos maoístas (Glucksmann, quien luego cambiaría radicalmente su postura respecto a la izquierda francesa de aquel momento), el marxismo (Althusser, por ejemplo) y el existencialismo (en Sartre, sobre todo), representa, en medio de la coyuntura en la que Foucault se desenvuelve, una parálisis teórica y metodológica para pensar de otro modo las prácticas políticas y sociales. El pensador francés detecta un anquilosamiento en la izquierda francesa de aquel tiempo, tal vez en parte, debido al acaparamiento de las prácticas políticas –de resistencia– cuya efectividad y validez, de modo preeminente, por no decir dominante, estaban fundadas y focalizadas por los movimientos maoístas y el Partido Comunista francés.

Foucault, dice de Lagasnerie, rompe con aquella percepción (o sea con aquel marco de validez de prácticas políticas y de elaboraciones teóricas iluminadas por estos grupos), específicamente, con aquella “barrera simbólica”. Lo hace, en síntesis, mediante una estrategia y una práctica que consiste en tomar, de modo heurístico, como marco de análisis y de crítica el carácter radical de los planteamientos efectuados por los pensadores neoliberales. No se trata, pues, de volverse epígono de los neoliberales, al contrario, es menester seguirlos, en términos teóricos, para llevar sus conceptos, hipótesis y presupuestos hasta sus últimas consecuencias, de tal suerte que, mediante la

¹²¹ *Ibid.*, pp. 23.

efectuación de dicha estrategia, se despetrifiquen y desfamiliaricen las prácticas políticas y su relación con la referida “izquierda intelectual”.

La cuestión pasa, según lo dicho, por dotar de nuevos bríos al pensamiento, o mejor, dotar de posibilidades a lo que se podría pensar a partir de determinadas prácticas políticas. En este sentido, Foucault, según la lectura de Lagasnerie, hace del pensamiento y de la crítica un acto estratégico y experimental:

Foucault construye aquí una especie de dispositivo experimental: al sumergirse en ese universo intelectual, pretende vivir y nos invita a vivir una experiencia de destierro durante la cual se pone a prueba la posibilidad de pensar de otra manera, de dar conceptos a la filosofía política o la teoría crítica tan clásicos como los de Estado, democracia, mercado, libertad, ley e incluso soberanía significaciones radicalmente nuevas.¹²²

El dispositivo experimental en cuestión no es el neoliberalismo *per se*. Foucault pasa revista a los planteamientos, tanto teóricos como metodológicos, del neoliberalismo a modo de “dispositivo experimental”. O sea, toma como criba dichos universos teóricos para acceder a otros modos de pensar y practicar la filosofía política, en especial, confrontándolos con los focos teóricos de una “izquierda radical” pero anquilosada y petrificada, según su opinión.

Pensamos y afirmamos, incluso, que Foucault concibió, vía la construcción del neoliberalismo como “dispositivo experimental”, una atomización de la izquierda. La formación de nuevas percepciones y prácticas socio-políticas pasa, según lo dicho, por la dispersión de la “izquierda radical” cuyo estatuto epistemológico (pensarse como la raíz de cualquier oposición posible, de cualquier disidencia posible en tanto donadora de legitimidad y sentido) queda

¹²² *Ibid.*, pp. 23.

puesto en entre dicho al oponer otra fuerza, otro pensamiento, tan crítico como ésta.

Tal es la lectura, en cuanto al primer aspecto de la cuestión, de Lagasnerie. De modo claro, la especificidad del neoliberalismo como un medio de transición o pasaje hacia otros modos de pensar se elaboró, en Foucault, a partir de una estrategia y de una crítica de cierta lectura que de Lagasnerie denomina “dispositivo experimental”. En conclusión, dicho dispositivo permite hacer estallar la parálisis teórica y política de una “izquierda intelectual” desgastada y monótona. La renovación de las posibilidades para concebir otra política implica la atomización de “la política” delineada desde “la izquierda” como, supuestamente, único garante de una acción social, transformadora y revolucionaria.

El segundo aspecto que nos ocupa es indicar hacia qué derrotero, sea de carácter epistémico o ético, llegó Foucault mediante su paso reflexivo, y experimental, por el neoliberalismo. Según el autor de turno, Foucault encontró un marco de inteligibilidad y de problematización de la política –de jaez– no político.

Esta tradición fabricó algo inédito: una forma de analizar la política de manera no política (...) A partir de los años sesenta, en efecto, la crítica neoliberal del estado concibió el mercado, el razonamiento mercantil, como un instrumento de evaluación del gobierno (...) En el dispositivo neoliberal, la forma mercado se vuelve permanentemente contra el gobierno (...) Se trata de partir del mercado para “no dejar hacer el gobierno”.¹²³

La forma mercado, esto es, el mercado concebido como foco de inteligibilidad de las prácticas sociales y políticas. El estatuto económico, y epistemológico, del mercado adquiere un viso radicalmente distinto para los liberales.

¹²³ *Ibid.*, pp. 98–99.

Podríamos decir, en sentido kantiano, que para los neoliberales el mercado funciona, al mismo tiempo, como un principio constitutivo y regulativo de las prácticas políticas y económicas, respectivamente.

(Esta hipótesis interpretativa, concebir al mercado o la forma mercado como una suerte de principio regulativo y constitutivo del orden social, implicaría una lectura actualizada de la segunda parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant considerando la particularidad de una razón neoliberal y los modos de extender los principios de esta razón a objetos que se encuentran allende a una experiencia posible —todo ello según la conceptualidad kantiana. Por ahora, nos reservamos la posibilidad de tal desarrollo).

No se gobierna desde el mercado, no se gobierna con el mercado; al contrario, el gobierno está supeditado al mercado. No se confunde una cosa con la otra. Ni siquiera, casi a modo de lugar común, podría decirse que la política se mercantiliza. No. Si seguimos a de Lagasnerie, pensamos que el mercado, en tanto principio constitutivo y regulativo, acapará y es capaz de explicar, mediante una concepción de los seres humanos como seres calculadores y autogestionadores expresado vía la noción de *homo oeconomicus*¹²⁴, la dinámica del cuerpo social. El mercado se torna forma, y sobre todo, dota de forma a las prácticas sociales y políticas —por ejemplo, gobernar.

Tal es, según se puede caracterizar, el lugar al cual accede Foucault mediante la consideración del neoliberalismo, en su punto focal, como un dispositivo experimental. Aquí, si cabe resumirlo así, Foucault usa, heurísticamente, la plataforma teórica y metodológica de los pensadores neoliberales para posibilitar prácticas socio-políticas alternativas.

¹²⁴ De Lagasnerie sugiere, siguiendo a Foucault, considerar al neoliberalismo como una renovación, en términos epistemológicos, de la ciencia económica al concebir a ésta como la ciencia de las elecciones racionales (no da preeminencia a un objeto, a un proceso o una práctica). En ese sentido, el *homo oeconomicus* es la expresión, si se quiere, antropológica de dicha renovación en tanto que se convierte en marco de análisis de los sujetos y sus acciones en el mercado. Concretamente, la noción de *homo oeconomicus* permite a Foucault evadir lo que el denomina la “función psi”, encuentro entre poder disciplinario y saberes como la psicología y el psicoanálisis, de tal modo que ello implica desplazar la concepción psicológica del sujeto.

El “Foucault neoliberal” y *les nouvelles philosophes*

Este texto y sus autores efectúan, con mucho, la revisión más exhaustiva de los elementos, tanto teóricos como coyunturales, que se vieron implicados en el pasaje de Foucault por el neoliberalismo. Compuesto de ocho artículos, *Foucault y el neoliberalismo* representa el comentario más integral y preciso sobre la relación entre el pensador francés y el fenómeno referido. Sobre todo, amplía, en comparación con las otras andaduras de lectura sugeridas, los elementos de análisis y las condiciones de surgimiento a considerar en torno al tema que nos ocupa.

Para abordar dicho texto, recuperaremos, con mayor recurrencia y dotando de mayor peso, los razonamientos de Daniel Zamora y Michael C. Behrent. Ellos parten de, por así decir, una desidealización de Foucault¹²⁵ para pensar en el “Foucault real”:

Una vez más, el Foucault real, el Foucault que habla en los cursos, tiene que sufrir reordenamientos y ajustes a fin de que sus declaraciones «cuadren» con lo que cabría esperar (o anhelar) que dijera acerca del paradigma económico que define a nuestra época. Los recientes esfuerzos por utilizar su pensamiento (específica pero no exclusivamente su curso de 1979) dependen, en pocas palabras, de una especie de suspensión voluntaria de la incredulidad respecto de lo que realmente dijo y el contexto en que lo dijo. El traje con que querrían vestirlo –una crítica presciente del neoliberalismo contemporáneo– sólo le queda bien en la medida en que imaginemos a Foucault en una postura algo improbable.¹²⁶

Abandonar, o suspender, la voluntaria incredulidad –de ciertas lecturas– respecto a lo que “realmente” dijo en un determinado contexto (¿sobre el neoliberalismo?) fija, de primeras, un lugar muy específico desde el cual los

¹²⁵ A juicio de Mitchell Dean, Antonio Negri y Colin Gordon, por mencionar dos, intentan posicionar a Foucault con base en caracterizaciones semejantes. El primero, por ejemplo, diciendo que el “verdadero Foucault” siguió a Marx al pensar al libre mercado como un foco de mistificaciones; el segundo, afirmando que dicho pensador francés se sitúa en la izquierda independiente o libre.

¹²⁶ D. Zamora *et al.*, *Foucault y el neoliberalismo*, pp. 256–257.

autores se pronuncian. La “realificación”, o el pensar un “Foucault real” en oposición a un “Foucault aparente, irreal o deformado”, pone en juego una serie de distinciones y operadores de lectura que deben ser considerados.

Disfrazar a Foucault: adecuar sus planteamientos, reordenar sus apuestas y prioridades de tal modo que éstas se correspondan con una suerte de “Foucault espectral” o “Foucault modelo” implica, según lo referido, una suspensión crítica de las su(b)puestas (¿?) “lecturas subversivas” y “subalternistas” del pensador francés y, al mismo tiempo, asentir y presuponer un tamiz lo bastante preciso e incrédulo, metodológicamente hablando¹²⁷, que permita acceder al “Foucault real”. Tenemos en operación, por tanto, un gesto crítico y, paralelamente, un supuesto de lectura.

Tal consideración y relectura de Foucault no desemboca, necesariamente, en el extremo opuesto. “Jamás nos cansaremos de repetirlo: en nuestra opinión, Foucault no fue un neoliberal, ni siquiera de «izquierda»”¹²⁸. ¿Qué tipo de relación se estableció entre el pensamiento neoliberal y el marco de investigaciones de Foucault? ¿Si Foucault no fue un neoliberal, por qué desplazar y señalar un conjunto de lecturas que intentaron rescatarlo de las contigüidades y encuentros de su pensamiento con los teóricos neoliberales? ¿Por qué un “Foucault real” está más próximo al pensamiento neoliberal que muchas “lecturas críticas y disidentes” no advierten ni reconocen?

Intentaremos, según lo precisado, rescatar las líneas principales del texto en cuestión. Para ello, conviene expresar, punto por punto, las andaduras abiertas en este conjunto de reflexiones que explican la proximidad entre los razonamientos de Foucault y los teóricos del neoliberalismo:

- a) Estrategia político–epistémica de Foucault con *les nouvelles philosophies* (los nuevos filósofos) para evadir los planteamientos teóricos y políticos de la izquierda francesa.

¹²⁷ Son dos las metodologías adoptadas por los autores del texto. Primero, la historia intelectual contextual; segundo, la teoría social crítica

¹²⁸ Daniel Zamora *et al.*, *op. cit.*, pp. 135.

- b) Contigüidad y copertenencia teórica entre el marco conceptual del neoliberalismo y el antihumanismo de Foucault.
- c) Estatuto crítico y disruptivo de los planteamientos neoliberales que abren una posibilidad, al margen del poder soberano y disciplinar ejercido durante la época moderna, para pensar la formación de prácticas de libertad alternas o marginales.
- d) Ponderar la gubernamentalidad neoliberal, en tanto marco de inteligibilidad de cariz económico, para analizar prácticas sociales que sean neutralizadas, en su singularidad disruptiva, por los efectos totalizantes del concepto de ideología y de clase (el “uso inteligente” del neoliberalismo).

De este modo podríamos agrupar y caracterizar las líneas fundamentales del texto. En lo que viene, se dará razón de ello tratando de hilar y reconocer los argumentos que elaboran cada línea de exposición, entretejiendo, sus planteamientos.

Dicho lo cual, es menester comenzar por reconocer ciertos hechos (¿?):

En 1977, la «nueva filosofía» tomó por asalto la vida intelectual y política francesa. En sus libros –espectaculares éxitos de ventas–, los «nuevos filósofos», entre quienes destacaban André Glucksmann y Bernard Henri Lévy, proponían una crítica radical del marxismo y la política revolucionaria al vincularlos al gulag (...) Foucault intervino en el debate sobre la nueva filosofía con una elogiosa reseña de *Los maestros pensadores* de Glucksmann, publicado en la edición del 9 al 15 de mayo de 1977 de *Le Nouvel Observateur*, un semanario de circulación masiva.¹²⁹

La situación posterior a mayo del 68, respecto a Foucault, supuso una serie de apuestas y rupturas –por ejemplo con amigos como Gilles Deleuze¹³⁰ y Maurice

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 19.

¹³⁰ Según Michael Scott Christofferson, el distanciamiento entre Deleuze y Foucault se da, como se ha dicho, por el apoyo de este último al movimiento de “los nuevos filósofos” que, en contraposición a los propósitos

Blanchot– cuyos motivos son claros, incluso, constantes si tomamos en cuenta ciertos pronunciamientos que cruzan de cabo a rabo el pensamiento del autor de *Vigilar y Castigar*.

El respaldo –sobre todo teórico y político– que Foucault dio a los denominados “nuevos filósofos” puede ser pensado, en primera instancia –según lo sugieren los autores–, como una jugada estratégica. Esto es, la diada Glucksmann–Foucault se constituye a partir del mutuo y compartido rechazo, por no decir desilusión, que sintieron respecto de los planteamientos de una izquierda maoísta y marxista posterior a mayo del 68. Específicamente, se denuncia el gulag y el marxismo como sustento teórico de prácticas políticas que tienden al autoritarismo y la aglutinación de todo tipo de actos subversivos en intereses de clase, sea dominante o dominada. Según la andadura reflexiva de Glucksmann, el encuentro entre el gulag y el marxismo acontece, concretamente, en el régimen estalinista y nazi cuya expresión más álgida es el totalitarismo que, en tanto ideología estatal, funciona, en términos históricos, para dominar a los sujetos y circunscribirlos, mediante el ejercicio del poder disciplinar, en los campos de concentración, por ejemplo.

Considerando la condición de fenómeno mediático, la “nueva filosofía” sirvió a Foucault como una plataforma de oposición y, también, de replanteamiento político respecto a las opciones teóricas y los marcos de inteligibilidad de posibles prácticas políticas. En eso consiste, junto con la paridad de los planteamientos de Glucksmann, la jugada estratégica de Foucault: elaborar una opción política y teórica distinta; también constituir una plataforma de oposición a la política libertaria, y desgastada, de turno representada por la izquierda antes mencionada.

Dicha opción política y teórica tuvo, como lugar común y de intercambio de sentido, el antihumanismo¹³¹, en su vertiente teórica y política, de Foucault.

de Deleuze, pretendían enterrar, mediáticamente, el ambiente revolucionario derivado de mayo del 68. También, al parecer, hubo un distanciamiento debido al caso Klaus Croissant y la cuestión israelí–palestina.

¹³¹ Dicho antihumanismo de Foucault consiste, en términos políticos, en la explicación que se dio en 1948 para justificar el estalinismo y la democracia cristiana cuyo paralelismo es evidente como el humanismo que se encuentra en Camus o el existencialismo de Sartre. *Cfr.* Foucault, “¿Qué es usted profesor Foucault?”, en

“La principal falacia de los modelos políticos basados en el Estado estriba en que antropomorfizan el poder al verlo como la expresión consciente de una voluntad”¹³². Nuevamente, y tal como en la primera parte de este trabajo ha sido expuesto a cabalidad, el análisis del Estado en Foucault pasa por el correcto entendimiento de las relaciones de poder que neutralizan los argumentos, por ejemplo de talante contractualista, cuyos planteamientos parten del Estado como lugar del poder, de la soberanía y de la constitución de prácticas políticas.

Concretamente, Michael C. Behrent apunta lo siguiente (la extensión de la cita está justificada por su relevancia):

Foucault parece haber reconocido la afinidad entre su objeción teórica a las concepciones del poder basadas en el Estado y el liberalismo económico que era el tema de los debates del momento (...) En ese clima, Foucault comprobó que el liberalismo económico era intelectualmente atractivo por dos razones cruciales. Primero, en una coyuntura en que él, como muchos de sus contemporáneos, procuraba liberar la vida intelectual francesa de la constricción del izquierdismo (o *gauchisme*) revolucionario, el liberalismo económico demostraba ser una poderosa arma teórica para combatir las inclinaciones autoritarias de la izquierda. Segundo, Foucault podía respaldar el liberalismo económico porque, a diferencia de su contrapartida política, este no le exigía abrazar el humanismo filosófico, perspectiva que desde el comienzo de su trayectoria él había rechazado con toda la energía de que podían hacer acopio sus actitudes intelectuales. La condición teórica de posibilidad del momento liberal de Foucault era su idea de que el liberalismo económico es, en esencia, un liberalismo sin humanismo.¹³³

QUPF, pp. 99. En términos teóricos, el antihumanismo de Foucault se explica, en parte, debido a sus planteamientos en torno a las condiciones históricas que posibilitaron, en el entramado de prácticas discursivas (o positividad), el surgimiento del hombre. Concretamente, en *Las palabras y las cosas...*, Foucault dice que, entre el siglo XVIII y XIX, surgió la figura del hombre como dato característico del pensamiento moderno. Los humanismos del siglo XIX y XX sea los marxismos blandos de Saint-Exupéry y Camus o en Teinhard de Chardin, no son otra cosa más que derivas, con todo sus temas morales y existenciales, de dicha formación histórica.

¹³² Daniel Zamora et. al., *Op. cit.*, pp. 47.

¹³³ *Ibid.*, pp. 48-49.

El “momento liberal de Foucault” está condicionado por un cruce de factores. Podemos decir que es un conjunto de apuestas, adjuntas a una coyuntura¹³⁴, lo que condujo a este pensador por la avenida neoliberal. Las innovaciones teóricas del liberalismo económico (o sea, otro modo de referirse al neoliberalismo) estriban en la formación alternativa del marco de inteligibilidad para pensar al Estado, esto es, no delimitado por lo que es posible pensar a partir de los conceptos de ideología y clase característicos del marxismo.

La vecindad entre el autoritarismo y la izquierda está constituida, y reconocida, desde las experiencias históricas del estalinismo y el nazismo. Su hermético control estatal se funda en la configuración de un sólido aparato dirigente que engulle el conjunto de prácticas sociales, económicas y políticas a través de la consolidación de una burocracia de Estado y la promoción del monopartidismo.

En suma, podemos decir, al hilo de esta exposición, que Foucault se valió, de modo semejante a como lo plantea de Lagasnerie, del neoliberalismo como un utensilio teórico que le permitió aparecer, ante los planteamientos anquilosados de la izquierda maoísta y marxista, en otro espacio de reflexión y con otras posibilidades de acción:

Si Foucault no fue un apóstol del neoliberalismo, si vio en este, sobre todo, una nueva técnica gubernamental, seguramente temible en algún sentido, pero que ofrecía al mismo tiempo márgenes de libertad, en particular para las prácticas minoritarias –drogas, sexo, rechazo del trabajo, etc.–, podría ser que hubiera considerado, en forma correlativa, que una izquierda anticomunista y antiburocrática, libertaria e individualista, aunque también, e inseparablemente, las luchas minoritarias y las experiencias individuales de subjetivación

¹³⁴ Dicha coyuntura tiene que ver con la crisis política y económica que se da en Francia entre 1975 y 1980. El interés por el liberalismo político en dicho país se da, principalmente, a partir de dos hechos: a) Conferencia de Hayek en la Asamblea Nacional en 1980, b) Difusión de un libro que sugería una solución liberal a la crisis cuyo título es *Demain le capitalisme* de Henri Lapage. El libro partía la nueva teoría económica norteamericana, esto es, la obra de Gary Becker y Milton Friedman, ambos, economistas de la Universidad de Chicago. Cabe decir, en Francia, se celebraron elecciones en 1981. François Mitterrand, líder del Partido Comunista salió victorioso en las referidas elecciones; el libro de Lapage se inserta el contexto de este proceso político al calificar al pensamiento y la jerga marxista como una suerte de intoxicación intelectual.

que en su opinión debían estar en el centro mismo de esa izquierda, tenía cosas importantes que aprender de la ola neoliberal.¹³⁵

El intercambio, ya indicado, entre Foucault y el neoliberalismo pasa, sobre todo, por la renovación de las apuestas teóricas y la invención de nuevas posibilidades políticas, en suma, pasa por la posibilidad de elaborar modos de existencia alternativos (procesos de subjetivación). Las luchas minoritarias, en parte donde Foucault se inmiscuyó, eran el foco y el espacio de prácticas políticas alternativas que diferían de los ideales revolucionarios de turno centrados, por ejemplo, en la disolución de clases sociales mediante la resolución de los antagonismos. El neoliberalismo como técnica gubernamental, según la cita referida, posibilita pensar modos de existencia marginales cuyo centro de subjetivación eran las drogas o el sexo con relación a la constitución del individuo. Así, Foucault visualizó la posibilidad de recrear la izquierda (anquilosada, según lo dicho, en el marxismo y el maoísmo) a la luz de los planteamientos neoliberales. Percibió en el neoliberalismo un potencial emancipador y radical. Lo que estaba en lid era la atomización misma de la izquierda. La cuestión era, con mucho, asumir la tarea de pensar a la(s) izquierda(s), a las prácticas reales y posibles que se estaban gestando en el subalternismo y el marginalismo.

Leer a Foucault y las derivas a partir de Foucault

En febrero de 1980, C. Delacampagne entrevistó a Michel Foucault. Éste, con un gesto curioso, solicitó que no se revelará su identidad, escribió las preguntas en conjunto con el periodista y reescribió las respuestas que dio. El velo del anonimato rodea, de cabo a rabo, tal encuentro, quizá debido a que dicho pensador se encontraba, desde hace tiempo, entre los reflectores y escaparates de la intelectualidad francesa de la época —lo cual neutralizaba y encauzaba los diversos modos de abordar, leer y usar, su obra. La recepción, la configuración y la circulación de sus razonamientos, de sus libros, sus actos, también, de sus

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 148–149.

pronunciamientos es algo sobre lo cual Foucault se expresó, con inquietud, por no decir rechazo, en la entrevista.

La lectura, específicamente, la criba que se utiliza para efectuar una lectura, es algo que Foucault evoca a modo de gesto crítico. “No puedo dejar de pensar en una crítica que no buscará juzgar, sino hacer existir una obra, un libro, una frase, una idea”¹³⁶. Desplazamiento del juicio, juicio que conjura una estrecha relación entre el discurso y el autor del discurso, por ejemplo, para introducir modalidades de existencia, sobre todo, de uso y de reutilización del texto en cuestión. “La crítica por sentencias me adormece. Me gustaría una crítica por centelleos imaginativos, no sería soberana ni vestida de rojo. Llevaría el relámpago de las tormentas posibles”¹³⁷.

Al hilo de tales razonamientos, introducir modos de existencia y de circulación alternativos para leer los textos a fin de que escapen al tropel de críticas y neutralizaciones de lectura –éstas tienen como colofón la declaración de verdad o falsedad, de anticipación o innovación– es lo que se requiere, desde otros autores, para pensar la especificidad de la reflexión y problematización foucaultiana en torno al neoliberalismo. Se puede recurrir, pues, a otros modos de razonar que parten de los planteamientos y conceptos del filósofo francés; aunque, al mismo tiempo, toman distancia respecto a él, incluso, reformulando o replanteando la cuestión desde lugares –epistémicos– opuestos.

Los autores que se proponen para construir una topografía –no como se hizo en el apartado anterior a partir de los comentaristas directos– tienen una relación de distancia y a la vez de proximidad con Foucault. Nos interesa de modo preeminente, en este sentido, reconocer las derivas teóricas, los alcances y las avenidas que el pensamiento de Foucault abrió para otros autores.

Así, la importancia de este ejercicio de construcción topográfica reside, bien mirado, en la posición que esta investigación desea asumir ante los referidos planteamientos. O sea, es menester trazar el campo estratégico, por así

¹³⁶ M. Foucault, “El filósofo enmascarado”, en *OE*, pp. 873.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 873.

decir, en el cual desea participar esta reflexión para esbozar, de modo más claro y tomando en cuenta otras tematizaciones, el lugar que ocupan las tecnologías de gobierno neoliberales en la obra de Foucault.

En este caso, cabe decir, no se trata de señalar si los autores a tratar interpretaron correctamente a Foucault, o bien, si éstos aplicaron y desarrollaron los conceptos, de modo acertado (alcanzando la plenitud de significado de lo que la palabra de Foucault verdaderamente quizá decir), del referido pensador francés¹³⁸. Al contrario, se requiere seguir su lectura y, sobre todo, la andadura que construyeron partiendo de la recepción y uso del andamiaje conceptual foucaultiano. Nos ocupa, por tanto, el modo de hacer existir, en diversos niveles y registros, esos razonamientos en su entrecruce y distanciamiento con la obra ya mencionada.

En suma, no se pretende reconocer, en los autores a revisar, hermeneutas cabales, sino interlocutores teóricos, autores que han dotado de existencia a la reflexión foucaultiana. Se requiere, cual sistema de espejos, de envíos y reenvíos –como diría Derrida–, efectuar un ejercicio de lectura bifocal.

Precisemos, punto por punto, la criba de lectura y los puntos de inflexión sobre los que es menester montar la revisión de los textos. También, las condiciones que se han tomado en cuenta para la elección de los autores y sus respectivos trabajos:

- a) Reconocer, en los respectivos planteamientos de los autores, los modos de recepción del pensamiento foucaultiano y su relación con la elaboración del neoliberalismo como un objeto de reflexión.
- b) La vigencia y los modos de problematizar de cada autor, partiendo de su peculiar lectura de Foucault, fueron un par de razones que, a fin de

¹³⁸ La práctica del comentario que tanto causaba escozor a Foucault es, sin duda alguna, clave en su concepción del discurso y del lenguaje como algo que, en su materialidad y despliegue, existe y funciona en ciertas prácticas sociales. *Grosso modo*, el pensador francés considera que la actividad del comentario parte de dos presupuestos clave: a) Considerar un exceso de significado sobre el significante y b) Pensar a la palabra como un acto de traducción que muestra y oculta. *Cfr.* Foucault, "Prefacio", en *NCAMM*, pp. 17–18.

elaborar una reflexión propia, resultan cruciales para pensar el recorrido teórico del trabajo de cada uno.

- c) Considerando el disenso y a la vez el consenso que pudiese haber entre los planteamientos y acercamientos entre los autores y los que se pretenden desarrollar en esta investigación a fin de trazar el campo estratégico de reflexión en el cual se desea participar.

Leer a Foucault y pensar las derivas a partir de Foucault, en lo que al neoliberalismo se refiere, implica, respecto a la cuestión aquí pensada, un paso necesario si lo que se busca, contrariamente a lo que indica la pregunta del capítulo de turno, es identificar los distintos modos de orientación, existencia e intercambio entre la obra de Michel Foucault y los planteamientos neoliberales. Se requiere, problematizar la recepción y los modos de actualización de un discurso que, enmascarado o no, abrió un sin fin de avenidas reflexivas y críticas respecto a la puesta en acto de un pensamiento, un concepto o una idea.

Sociedad del cansancio y neoliberalismo en Byung-Chul Han

Situado en el horizonte de la filosofía contemporánea, Byung-Chul Han es un filósofo surcoreano que se ha ocupado, *grosso modo*, de pensar y esbozar la situación de las sociedades actuales a la luz de caracterizaciones y principios de articulación relacionados con el cansancio, la transparencia (estos dos últimos aspectos son pensados como la configuración general de las relaciones sociales en la actualidad) o la psicopolítica, como él lo denomina.

Seguir la andadura reflexiva de dicho filósofo tiene relevancia para este trabajo debido a la recepción, el uso y la discusión que plantea para con la obra de Foucault. En especial, respecto a lo que en el anterior apartado de esta investigación hemos denominado como analítica de las relaciones de poder. Por tanto, se han elegido dos textos, *La sociedad del cansancio* y *Psicopolítica*, debido a que sintetizan y expresan, claramente, la recepción de la analítica de las relaciones de poder para, de cierto modo, pensar la cuestión neoliberal.

Comencemos, pues, con lo que se plantea en *Psicopolítica*. Prácticamente, dicho texto es una reflexión en torno al neoliberalismo cuya caracterización se efectúa en distintos registros, a saber: los procesos de subjetivación, las relaciones y dispositivos de poder. Cabe decir que Byung–Chul Han toma posición respecto a los planteamientos de Foucault. Por tal motivo, es menester comenzar por la andadura de dicho texto.

Este filósofo surcoreano parte de una caracterización de los procesos actuales de subjetivación cuyo enclave es el sujeto de rendimiento. Atendamos al siguiente razonamiento como proemio del argumento:

Hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un proyecto libre que constantemente se replantea y se reinventa. Este tránsito del sujeto al proyecto va acompañado de la sensación de libertad (...) El sujeto de rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Es un *esclavo absoluto*, en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí un amo que le obligue a trabajar.¹³⁹

El sujeto de autorrendimiento, de autoexplotación y de autoproyección expresa, según Byung–Chul Han una caracterización de la vida humana y las sociedades contemporáneas, por así decir, post–hegelianas.

Precisemos: el sujeto de autorrendimiento, vive su libertad a partir de la ausencia de amo, esto es, ausencia de negatividad y de opuestos. Es esclavo absoluto ya que ha dejado de ser esclavo con relación a un amo. Se explota a sí mismo en tanto que es amo y esclavo absoluto, o sea, se vuelve garante y opresor de su propia libertad y coerción. ¿Y quién es este esclavo que se rige bajo el modo de la autoexplotación, del autorrendimiento y la autoproyección? ¿En qué régimen económico o político es posible, en términos históricos, este tipo de esclavitud?

¹³⁹ B. Han, *Psicopolítica*, pp. 7.

Podemos partir de las preguntas anteriores para introducir el distingo de Byung-Chul Han y con ello su pasaje a la cuestión neoliberal. El filósofo surcoreano dice: “Al esclavo neoliberal le es extraña la soberanía, incluso la libertad del amo que, según la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, no trabaja y *únicamente goza*”¹⁴⁰. Digamos, en términos sucintos, que el sujeto neoliberal es un sujeto posthegeliano. Es, con mucho y siguiendo lo planteado aquí, un sujeto postdialéctico (este aspecto será abordado a cabalidad en los cuatro primeros apartados del próximo capítulo).

El sujeto de rendimiento antes referido es apenas una manera de nombrar e introducir los modos y procesos de subjetivación del régimen neoliberal. Con ello, este filósofo aborda la cuestión desde uno de los ejes del pensamiento foucaultiano, a saber: los modos de existencia o la subjetividad que, junto con las relaciones de poder y los ámbitos de saber, producen experiencias correlativas a prácticas sociales.

Concretamente, Byung-Chul Han dice lo siguiente:

El sujeto neoliberal como empresario de sí mismo no es capaz de establecer con los otros relaciones que sean libres de cualquier finalidad (...) El neoliberalismo es un sistema muy eficiente, incluso inteligente, para explotar la libertad. Se explota todo aquello que pertenece a prácticas y formas de libertad, como la emoción, el juego y la comunicación.¹⁴¹

La figura del empresario de sí¹⁴² sirve, respecto a los propósitos de este autor, para especificar los modos y procesos de subjetivación neoliberales. Acá, la

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 7.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 8.

¹⁴² Cabe decir que Joseph Schumpeter, en su libro *Capitalismo, socialismo y democracia (Tomo I)*, elaboró de manera amplia la figura del empresario y del modelo empresarial como, digámoslo así, principio de inteligibilidad del capitalismo. La “función empresario” y el “sistema de empresa” es lo que reforma y revoluciona el sistema de producción, explotando un invento o una posibilidad técnica no experimentada para producir una mercancía nueva. Cfr. Schumpeter, “12. Los muros se desmoronan”, en *Capitalismo, socialismo y democracia (Tomo I)*, pp. 181. La reflexión de Schumpeter resulta relevante para esta averiguación dado que parte de la figura del empresario y el proceso de destrucción creativa como el par de pilares conceptuales para pensar la gestación y el desarrollo del capitalismo.

libertad pensada como libertad respecto al otro, está obstruída por los procesos, aún no especificados, de autorrendimiento, de autoexplotación y de autoproyección.

En suma, el neoliberalismo reinventa los mecanismos de explotación al articularlos como prácticas de autorrendimiento y autoproyección. Por ello, cada individuo, es empresario de sí, su proceso de subjetivación pasa por la anulación de la otredad, como lugar de la negatividad –en sentido hegeliano–, y de aquello que se opone o bloquea su propio (¿auténtico?) modo de ser.

Evidentemente, este filósofo surcoreano plantea, al menos al principio, una reflexión que está cruzada por conceptos de Hegel y Marx. Si seguimos su planteamiento, podríamos decir que, retomando el concepto marxista de plusvalor, el régimen neoliberal revoluciona los procesos de extracción de valor y plusvalor al interiorizarlos por medio de la constitución de un sujeto de autorrendimiento, especialmente, un sujeto cuyo proceso de subjetivación reside en la empresarialidad del sí mismo por encima de cualquier otro tipo de relación que constituya respecto a los otros o respecto a sí mismo.

En ese sentido, cabe abrir un breve espacio de clarificación respecto al concepto de valor en Marx para precisar¹⁴³, en el entrecruce teórico con Han, los nuevos modos de extracción de valor en el régimen neoliberal. Partamos de una distinción crucial realizada en el tomo I de *El capital. Crítica de la Economía Política*, “la mercancía es unidad de *valor de uso* y *valor de cambio*, su proceso de producción tiene necesariamente que englobar dos cosas: un proceso de producción y un proceso de creación de valor”¹⁴⁴. La creación de valor, no equiparable a la mercancía que es su sintetización –material–, es la segunda arista del proceso de producción que implica:

¹⁴³ Se utilizarán, en el marco de una obra portentosa en cuanto a su producción, tres textos de Marx. *El capital. Crítica de la Economía Política* debido a su arquitectura teórica y por ser la obra que Marx dedica, con ahínco, al análisis del modo de producción capitalista. También se utilizarán *Trabajo asalariado y capital* y *Crítica del programa de Gotha* merced a su claridad y síntesis expositiva en tanto textos de difusión, incluso, de carácter propagandístico.

¹⁴⁴ K. Marx, *El capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I*, pp. 148.

La fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta *actividad vital* la vende a otro para asegurarse los *medios de vida* necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir (...) Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería un auténtico obrero asalariado. La fuerza de trabajo no ha sido siempre una *mercancía*. El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, *trabajo libre*.¹⁴⁵

La fuerza de trabajo, en este sentido, produce valor y es fuente de valor¹⁴⁶. Empero, la figura, según Han, del otro como otro (esclavista, señor feudal o capitalista) que explota dicha fuerza de trabajo, con sus componentes, ha desaparecido en el contexto actual. El trabajo como actividad vital ya no se vende a alguien más, al menos no bajo el modo de una alineación total del trabajo libre, si retomamos el término utilizado por Marx.

Así, se puede decir que la figura del empresario de sí agrupa al obrero asalariado y al capitalista rentista. “Que todo el sistema capitalista de producción gira en torno a la prolongación de este trabajo gratis mediante el alargamiento de la jornada de trabajo o por el desarrollo de la productividad, la mayor tensión de la capacidad productiva, etc.”¹⁴⁷, implica, en las condiciones actuales de producción y extracción, que el régimen neoliberal de la autoempresarialidad ayunta una serie de componentes que, en el modo de producción capitalista eran incompatibles. Expresan, también, las nuevas modalidades de extracción de valor, esto es, el sujeto del autorrendimiento, empresario de sí, revoluciona la noción de “jornada de trabajo” y de “desarrollo de productividad” al

¹⁴⁵ K. Marx, *Trabajo asalariado y capital*, pp. 16–17.

¹⁴⁶ Marx, en *El Capital*, proporciona una fórmula para calcular, mediante la cuota de plusvalía, la expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo. La jornada de trabajo se abordaría a partir de dos componentes: trabajo excedente y trabajo necesario de tal modo que sea posible determinar cuánto trabajo el obrero para sí y cuánto para el capitalista con relación al proceso de producción de mercancías, al tiempo de trabajo empleado para producir una mercancía y al salario percibido por la jornada entera de trabajo. Cfr. Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I, pp. 176–177.

¹⁴⁷ K. Marx, “Crítica del programa de Gotha”, en *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París, Manifiesto del partido comunista, Crítica del programa de Gotha*, pp. 401.

despojarlas de su condición objetiva para tornarlas subjetivas. Por ejemplo, expresiones como *homo office* denotan, por ejemplo, esta nueva modalidad de jornada laboral cuya extracción de valor reside en la subjetivación de las condiciones que otrora eran objetivas (ir a la fábrica, ir al taller o a la empresa como lugares ajenos al espacio doméstico para efectuar la actividad laboral asalariada).

Así, la fuerza de trabajo, en el régimen neoliberal, es fuente de valor y productora de valor en términos totalmente subjetivos y positivos. La figura del otro (el esclavista, el señor dueño del feudo, el capataz, el terrateniente, el capitalista, el hacendado y demás), en cuya relación la negatividad juega un papel crucial que se expresa en antagonismos de clase –por referir un ejemplo–, es anulada por el funcionamiento actual del sujeto de autorrendimiento.

Hasta aquí el paréntesis abierto respecto a Marx debe cerrarse; empero, se requiere pensar, paralelamente, un fenómeno correlativo al proceso de subjetivación efectuado en este régimen que puede evocarse, según Han, como sociedad del cansancio.

El cuerpo social – marcado por el cansancio–, por así decir, sufre y a la vez refleja el programa neoliberal de extracción desde sus padecimientos, en especial, desde el foco de sus malestares:

Toda época tiene sus enfermedades emblemáticas (...) el comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no serial bacteriano ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de los comienzos de este siglo.¹⁴⁸

El cuerpo es la superficie en la cual se inscriben los padecimientos psicomentales del régimen actual. La correlación entre el sujeto de rendimiento

¹⁴⁸ B. Chan, *La sociedad del cansancio*, pp. 11.

y la sociedad del cansancio, ambas caracterizaciones de Han, expresarían el par de pilares que sostienen al régimen neoliberal como modo de configuración de nuestra actualidad y de nuestra subjetividad. En ese sentido, se habita un cuerpo sobrecargado de rendimiento, o sea, configurado desde la positividad del auto-rendimiento y del auto-proyecto —un cuerpo que lo tiene que poder todo. En síntesis, el cuerpo, en el actual proceso de subjetivación, está configurado desde el sobre-hacer de sí y sobre sí. “La violencia de la positividad no es privativa, sino saturativa; no es exclusiva, sino exhaustiva. Por ello, es inaccesible a una percepción inmediata”¹⁴⁹.

Así, conviene preguntarse: ¿Cuál es la relación entre capitalismo y neoliberalismo a partir de los conceptos introducidos? ¿Qué tipo de relación cabe pensar, o identificar, entre los diversos modos de capitalismo, sea industrial, de consumo o financiero, con el régimen neoliberal? Byung-Chul Han, valiéndose de Marx, dice lo siguiente:

El capitalismo industrial muta en neoliberalismo o capitalismo financiero con modos de producción posindustriales, inmateriales, en lugar de trocarse en comunismo. El neoliberalismo, como una forma de mutación del capitalismo, convierte al trabajador en empresario (...) Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es esclavo y amo en su propia persona. También la lucha de clases se transforma en una lucha interna consigo mismo.¹⁵⁰

Si partimos del siglo XIX como periodo histórico en el cual, al menos siguiendo a Marx, el capitalismo industrial se consolidó como un régimen socio-económico que no se transformó —ni históricamente ni por una consideración de orden teleológico— en modo de producción comunista, el neoliberalismo sería una forma de neocapitalismo que funciona, no desde el concepto de clase social, sino desde la noción de individuo.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 23

¹⁵⁰ Byung-Chul Han, *op. cit.*, pp. 9.

(Este razonamiento parte de la asunción que Byung–Chul Han efectúa en torno a la conceptualidad marxista respecto al capitalismo —tiene un estatuto hipotético. De otra parte, si partiéramos de otras coordenadas, por ejemplo, las esbozadas por Fernand Braudel en *La dinámica del capitalismo*, tendríamos que señalar una génesis distinta del capitalismo. Ésta consistiría en la formación de una economía de mercado, que no sería equiparable al modo de formación capitalista, durante los siglos XV y XVIII. La formación de un ámbito de circulación y una compleja cadena de intercambio mercantil constituyen un par de enclaves, esenciales, para pensar la formación de una economía de mercado y de una vida material como soporte de la dinámica del capitalismo¹⁵¹ —capital como acumulación, negociante elevado a capitalista sin especialidad productiva, borradura de fronteras y producción de inestabilidad como catalizador de beneficios, bienes de capital y utilización de jerarquías ya consolidadas para otros fines).

Según la cita referida, el neoliberalismo, también aludido como capitalismo financiero, es una suerte de segundo capitalismo cuyo neo–industrialismo reside en la renovación de los procesos de producción de valor, cada vez más sofisticados –incluso inmateriales– que, interiorizados, configuran un panorama distinto de las sociedades contemporáneas. El núcleo de la cuestión reside en la conversión del trabajador asalariado en empresario autorrecompensado (*¿ad infinitum?*).

Ante tal coyuntura, Byung–Chul Han señala como insuficiente la caracterización foucaultiana del poder disciplinario, incluso, extemporánea respecto al actual régimen de autorrendimiento neoliberal. El poder inteligente reemplaza, en el contexto actual, al poder disciplinario como dinámica articuladora de prácticas sociales y como foco de los procesos de subjetivación. Aclaremos la cuestión a partir del siguiente razonamiento:

¹⁵¹ Cfr. Braudel, *La dinámica del capitalismo*, pp. 122.

El poder disciplinario no está dominado del todo por la negatividad. Se articula de forma inhibitoria y no permisiva. A causa de su negatividad, el poder disciplinario no puede describir el régimen neoliberal, que brilla en su positividad. La técnica de poder propia del neoliberalismo adquiere una forma sutil, flexible, inteligente, y escapa a toda visibilidad (...) El poder inteligente, amable, no opera de frente contra la voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esa voluntad a su favor. Es más afirmativo que negador, más seductor que represor. Se esfuerza en generar emociones positivas y en explotarlas.¹⁵²

El poder inteligente, según el autor, opera mediante positividad. Mejor, por multipositividad y multiplicación de positividad ya que no prohíbe, al contrario, incita y seduce, produce prácticas de multiestimulación que a su vez multiplican la autoextracción de valor. Es flexible debido a que opera desde múltiples frentes y relaciones, todas ellas, inscritas en la subjetividad empresarial. “Para incrementar la productividad, no se superan resistencias corporales, sino que se optimizan procesos psíquicos y mentales, el disciplinamiento corporal cede a la optimización mental”¹⁵³.

De ese modo, se puede decir, la optimización psíquica tiene, como mero soporte, el disciplinamiento corporal de un proceso de subjetivación que, tomando en consideración su viso cultural y estético, podemos denominar, tomando prestados los términos de Gilles Lipovetsky, como hipercultura narcicista¹⁵⁴. Prácticas sociales, *sexness* y *fitness*, por ejemplo, funcionan como prácticas estéticas cuyo núcleo reside en la optimización mental del sujeto. Así, el yo empresarial, en ese sentido, se explota sí mismo mentalmente a través de

¹⁵² Byung-Chul Han, *op. cit.*, pp. 16–17.

¹⁵³ *Ibid.* pp. 23.

¹⁵⁴ El razonamiento de Lipovetsky intenta establecer las condiciones de funcionamiento de la posmodernidad. Este filósofo francés piensa que la función del narcisismo, instrumento flexible de la función psi y el Yo como espacio «flotante» son los tres pilares de esta nueva configuración social. La personalidad, la cual a dejado de ser constituida por el tipo gregario o mimético, se moldea al profundizar su diferencia, su singularidad; el narcisismo es lo que permite la liberación de la influencia del Otro. Al perder los referentes comunitarios o ideosincráticos, en conjunción con la fluidez de los sistemas, terminan por configurar al yo como algo flotante. Cfr. Lipovetsky, “Capítulo III. Narciso o la estrategia del vacío”, en *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, pp. 58–59.

su cuerpo; el rendimiento y la proyección del sí mismo pasan por todo un ejercicio de inscripción y configuración corporal. Tal podría ser, en términos claros y concisos, un modo de pensar el funcionamiento del neoliberalismo en la actualidad.

El neoliberalismo como semiocapitalismo en Franco Berardi

Al igual que Byung-Chul Han, Franco Berardi es un filósofo contemporáneo que, al menos mirado desde el texto a analizar cuyo título es *La sublevación*, se pregunta lo siguiente: ¿Qué tipo de mutaciones podemos pensar en la subjetividad social con el semiocapitalismo?

Bifo piensa, explícitamente, al neoliberalismo a través de los procesos de subjetivación en el semiocapitalismo o capitalismo semiótico —término que mienta las operaciones automatizadas del capitalismo financiero. Así, la clarificación de la cuestión implica exponer lo que Bifo entiende por dicho tipo de capitalismo, sus características, derivas y puntos de desarrollo, sobre todo, los malestares que produce en el seno del cuerpo social. Posteriormente, cabe analizar el funcionamiento del neoliberalismo en el semiocapitalismo, de tal modo que se pueda identificar la particularidad de la tematización de Franco Berardi al pensar, de modo consecuente o secundario, al régimen neoliberal.

Seguir el derrotero reflexivo abierto por Berardi en torno a dicha cuestión tiene importancia dado que plantea como problemática la relación entre subjetividad y capitalismo —su foco de análisis estriba en el intercambio de ambos elementos. Su marco teórico, o de inteligibilidad, está compuesto de modo mixto¹⁵⁵, a saber: Marx —teoría del valor y concepto de alineación, trabajo abstracto, por ejemplo—, Deleuze y Guattari —concepto de desterritorialización, ritornelo, máquina de guerra etc.— y otros.

¹⁵⁵ Berardi dibuja el horizonte del pensamiento político y filosófico en la actualidad. Destaca dos matrices de pensamiento: a) la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX que, según él, cartografió la distopía al pensar el futuro como algo marcado por la violencia y el empobrecimiento, b) la filosofía alemana, sobre todo Habermas y Luhmann, que pensaron la posibilidad de una sociedad dialógica y se ocuparon de deconstruir el concepto, y el fenómeno de gobernanza, respectivamente.

Así, de modo contundente, Berardi dice: “estamos obligados a ir más allá de la reafirmación dogmática del neoliberalismo”¹⁵⁶ dado que, según él “el proyecto central de Europa hoy [¿sólo Europa?]: la destrucción de la inteligencia colectiva”¹⁵⁷. El estatuto que da dicho filósofo al neoliberalismo es de dogma, ¿Una dogmática neoliberal? Si seguimos el tema y eje de Berardi, ¿Cuál es y qué tipo de relación hay entre el semiocapitalismo y el dogma neoliberal?

Se puede, según lo dicho, comenzar por dilucidar qué es el semiocapitalismo. Este, en suma, consistiría en lo siguiente: hoy no se explotan cualidades y fuerzas de jaez física, al menos no de modo *ex profeso*; el semiocapitalismo, a diferencia del capitalismo industrial, explota cualidades y fuerzas semióticas (inteligencia, emotividad, sensibilidad y otros)¹⁵⁸.

La posibilidad de la extracción de dichas fuerzas y cualidades reside en la configuración de la era digital.

La privatización de necesidades y afectos sujeta las energías sociales a la cadena de la cultura capitalista (...) desde un punto de vista lingüístico y afectivo, la insolvencia es la línea de escape de la reducción del lenguaje a un mero intercambio. El signo conectivo se recombina automáticamente en la máquina universal de lenguaje, es decir, la máquina financiera digital que codifica los flujos de la existencia.¹⁵⁹

Cuerpo, afecto y lenguaje son pensados de modo correlativo, en especial, a partir de la configuración que sufren en el régimen de producción semiocapitalista. El signo conectivo, modo de alineación del lenguaje, de los afectos y el cuerpo, es lo que garantiza el funcionamiento de la máquina financiera como lugar, económico y epistémico, en el cual se codifican los modos de existencia posibles. O sea, los procesos de subjetivación en el régimen

¹⁵⁶ F. Berardi, *La sublevación*, pp. 57.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 57.

¹⁵⁸ Cfr. Berardi, *La sublevación*, pp. 21.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 31.

semicapitalista de producción están anclados en la máquina financiera cuyo modo de disociar afectos, cuerpo y lenguaje ocurre vía el funcionamiento del signo conectivo —Berardi suele poner el ejemplo de un link, un trozo de información ingrávito, transitorio y fugaz que flota entre el sin fin de textos que circulan por la web.

Concretamente, “la premisa del dogmatismo neoliberal es la reducción de vida en sociedad a las implicaciones matemáticas de los algoritmos financieros”¹⁶⁰. El signo conectivo, piedra angular del semicapitalismo, revela el actual funcionamiento del neoliberalismo, a saber: la descorporalización de las prácticas sociales y de los procesos de subjetivación. El deseo, elemento fundamental de la configuración de los modos de existencia, está alineado a la máquina financiera; ésta está fundada en los algoritmos matemáticos que, mediante el signo conectivo, configuran una realidad totalmente abstracta (con referentes desdibujados y fácilmente manipulables por esa misma máquina), la que funciona por el mero movimiento de números, sin indicadores concretos.

La supeditación del deseo al signo conectivo —signo que hace funcionar la máquina financiera y los algoritmos financieros— puede ser pensada a partir del siguiente razonamiento de Berardi:

Después del triunfo financiero del capitalismo, el deseo invade el espacio del mercado, a la vez que el mercado invade el espacio del deseo. El trabajo y la realización personal deben fundirse en una nueva visión económica: las personas han de convertirse en agentes libres. Ya no hay distinción entre tiempo de trabajo y tiempo de vida: todo nuestro tiempo debe dedicarse a ganar dinero, pues el dinero ha tomado el lugar del deseo (...) la desterritorialización se convierte en la condición perpetua del dinero y el deseo.¹⁶¹

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 48.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 140.

El deseo como lugar, espacio y elemento, digamos, preeminente de los procesos de subjetivación. La automatización y el signo conectivo capturan al deseo y, al mismo tiempo, lo mantiene en constante movimiento, o sea insatisfacción y sobre-excitación; el isomorfismo entre vida y trabajo, algo peculiar al semiocapitalismo, es la díada que asegura la constante captura y desterritorialización del deseo. El sujeto, subjetivado desde la nueva visión económica del “agente libre” que “se realiza de modo personal”, es catapultado, perpetuamente, hacia aquello que no es él para mantenerse conectado, o capturado, aunque, paralelamente, se mantiene fuera de sí al confundir deseo y dinero. Al ser colonizado por los algoritmos matemáticos¹⁶², el lugar del deseo se convierte y hace las veces del mercado: se mantiene en una crisis constante y, al mismo tiempo, se apercibe como libre.

Así, el mercado es el lugar del deseo y el objeto del deseo; es el lugar de codificación de los flujos vía la máquina financiera. De ese modo, y presentando el planteamiento en dos expresiones, el neoliberalismo es el proceso y el nombre que resume los modos actuales de colonizar el deseo, circunscrito al mercado, por ejemplo; de otra parte, dicho régimen posibilita su funcionamiento a partir de la des-erotización y la des-estetización del cuerpo social y la inteligencia colectiva. “La ambigüedad del territorio inforrizomático es transparente; las tecnologías de la información estandarizan la subjetividad y el lenguaje al inscribir en ellos interfaces tecnolingüísticas que automatizan la enunciación”¹⁶³.

Dicho lo cual y de acuerdo con lo expuesto, ¿Cuáles podrían ser las consecuencias y la expresión política de dicho dogma neoliberal correlativo al semiocapitalismo y a la máquina financiera? Digamos, en un primer momento, que la inteligencia y el cuerpo colectivo y social, respectivamente, son lastimados, configurados y territorializados por la puesta en marcha, siguiendo los conceptos de Deleuze y Guattari, de una gran micro-máquina de guerra.

¹⁶² La emancipación del dinero, el signo financiero, respecto de la producción de objetos indica el proceso semiótico que constituye el régimen de producción del semiocapitalismo, según este filósofo italiano.

¹⁶³ Franco Berardi, *op. cit.*, pp. 189.

Berardi, en clara relación con el par de autores mencionados, expone el envés y el revés del dogma neoliberal:

Competencia significa violencia y guerra. En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari intentan definir al fascismo al decir que el fascismo existe cuando en cada nicho se esconde una máquina de guerra, cuando una máquina de guerra se esconde hasta en el último rincón de la vida cotidiana. Eso es el fascismo. Así, siguiendo la definición de Deleuze y Guattari, diría que el neoliberalismo es la forma más perfecta de fascismo.¹⁶⁴

La gran micro-máquina de guerra, por extraño que suene y parezca, se ha vuelto “persona” vía la competencia. El ayuntamiento entre mercado e individuo, en sus diversos modos de ser sujeto, reside en la competencia como interiorización de la máquina de guerra, configuración bélica y violenta de la máquina financiera, que inscribe en el deseo y la subjetividad, el imperativo del agente libre y la realización personal. Deseo, pues, que isomorfo al dinero se vive a partir de la competencia como in-deseo de lo otro; en la competencia, según Berardi, la inteligencia colectiva y el cuerpo social, ambos compuestos por afectos y lenguaje, se encuentran codificados desde el fascismo en tanto que, competentes y competitivos, los sujetos, a-estéticos, perciben al otro, y se viven a sí, como un enemigo potencial y actual desde la criba del mercado y el dogma neoliberal (¿Cómo ser más competitivo que el otro? ¿Cómo ser más competitivo uno mismo, respecto al otro?). El enemigo es, al mismo tiempo, íntimo y extraño.

Berardi, después de lo dicho, nos muestra la contigüidad entre neoliberalismo (o dogma neoliberal) y fascismo; todo ello, pues, en el despliegue del semiocapitalismo.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 123.

Neoliberalismo como fábrica del “hombre endeudado” y axiomática capitalista

Finalmente, como colofón conviene presentar la tematización efectuada por Mauricio Lazzarato y Gilles Deleuze —en realidad, llegamos al razonamiento deleuziano vía la tematización del neoliberalismo efectuada por Lazzarato. Ambos filósofos, en especial Lazzarato, presentan una reflexión explícita en algunas de sus obras en torno al neoliberalismo. La cuestión reside, con mucho, en la caracterización de la subjetividad neoliberal al margen del “empresario de sí” o del “sujeto de rendimiento”, por referir dos casos antes citados.

Presentar un razonamiento a caballo entre ambos autores tiene como finalidad delinear una avenida alternativa, tanto al planteamiento foucaultiano como a los modos de pensar el neoliberalismo a partir de los textos antes revisados. O sea, la cuestión reside en reconocer y elaborar una andadura crítica que, partiendo de otros lugares —epistémicos y metodológicos—, nos permita ampliar el horizonte de inteligibilidad en torno a la cuestión que nos ocupa. Lazzarato parte, de cierto modo, de lo pensado por Deleuze y Guattari. Sus reflexiones en *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* sintetizan, hasta cierto punto, la avenida crítica que puede ampliar la cuestión por pensar.

De ese modo, en un primer momento se recuperarán, específicamente, las hipótesis sugeridas en *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* ya que ese tipo de razonamientos, más que presentar razones determinantes, permiten y proporcionan pretextos y marcos de inteligibilidad en torno al neoliberalismo. En un segundo momento, pasaremos revista a los cursos que Gilles Deleuze impartió en la Universidad de Vincennes entre 1972 y 1980 publicados con el título *Derrames I Capitalismo y esquizofrenia* y *Derrames II Aparatos de estado y axiomática capitalista*.

Dicho lo cual, precisemos el propósito del ensayo de Lazzarato: “presentar una genealogía y una exploración de la fábrica económica y subjetiva del

hombre endeudado”¹⁶⁵. El método, la genealogía –que será recuperada desde Nietzsche–, permite a Lazzarato pensar la cuestión, los procesos de subjetivación neoliberales, desde dos ejes que constantemente se implican: economía y ética, par de focos de análisis que se ayuntan en una figura, una elaboración conceptual, denominada como “hombre endeudado”.

Según este autor, la figura del hombre endeudado sintetiza y a la vez permite tres niveles de análisis y tres consecuencias de la fábrica neoliberal que se co–constituyen, esto es:

- a) La relación entre propietarios y no propietarios se forma, principalmente y en un registro económico, desde la relación acreedor–deudor que a su vez expresa, a nivel de subjetivación, una relación entre fuerzas.
- b) La relación entre acreedor–deudor recorre, de modo transversal, el terreno de las diversas relaciones sociales neoliberales y no neoliberales (consumidor, empresario, migrante, desempleado, asalariado, etc.), y el espacio (público o privado), de modo que termina por ser el principal enclave de los procesos de subjetivación.
- c) La deuda, foco de encuentro entre acreedor–deudor, es aquello que configura una relación de subordinación con el tiempo a través del crédito.

Al hilo de estos tres niveles de análisis, Lazzarato se propone reactivar dos hipótesis. La primera consiste en pensar el sostén del paradigma de lo social a partir del crédito y no del intercambio, sea simbólico o económico, según lo sugería la economía política clásica —piénsese en Smith, Ricardo y Marx, por ejemplo. La segunda hipótesis implica pensar a la deuda como una relación económica que es indisociable de la producción de la díada sujeto deudor y sujeto acreedor¹⁶⁶.

¹⁶⁵ M. Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, pp. 11.

¹⁶⁶ Cfr. Lazzarato, “Advertencia”, en *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, pp. 13.

Concretamente, a través de Nietzsche y la recuperación del tratado segundo¹⁶⁷ de *La genealogía de la moral* titulado «Culpa», «mala conciencia» y similares, Lazzarato piensa la especificidad del funcionamiento de las políticas neoliberales como “la fabricación de deudas, es decir, la construcción y el desarrollo de la relación de poder entre acreedores y deudores, se ha pensado y programado como el núcleo estratégico de las políticas neoliberales”¹⁶⁸.

A partir de los pasajes e hipótesis recuperados, ¿En qué consiste el planteamiento de Lazzarato? De primeras, este autor piensa las políticas neoliberales mediante un doble tamiz: lo económico y lo subjetivo. La figura del “hombre endeudado” funciona como, por decirlo a lo Gilles Deleuze, “personaje conceptual” para dar cuenta de los procesos de subjetivación neoliberales –o modos de existencia– centrados en la configuración de relaciones sociales cuyo fundamento es la deuda y, posteriormente, el crédito.

El par de hipótesis que Lazzarato se propone reactivar le permiten dibujar el funcionamiento, a nivel social y económico, del neoliberalismo. La primera hipótesis implica un desplazamiento teórico. La segunda supone una asunción teórica. Esto es, olvidar, por así decir, los planteamientos de la economía clásica centrados en el intercambio para dar paso a una problematización nietzscheana de la cuestión al considerar a la deuda, posteriormente al crédito, como el motor y el sostén de las relaciones sociales sintetizadas en la relación acreedor y deudor.

Así, la estrategia de la economía neoliberal supone, en su ayuntamiento con procesos de subjetivación, un régimen de disciplinamiento monetario del hombre. Sí, como dice Lazzarato, la deuda y el crédito encauzan la subjetividad de los individuos en el capitalismo contemporáneo. Ella domestica, fabrica,

¹⁶⁷ En efecto, Nietzsche dice: el sentimiento de culpa (*Schuld*) y de la obligación personal tiene su origen en la más antigua y originaria relación personal que hubo, esto es, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores. Ahí, según este filósofo, fue donde por primera vez se enfrentó la persona con(tra) la persona, ahí fue donde se midieron entre sí fuerzas dispares. Cfr. Nietzsche, “«Culpa», «mala conciencia» y similares”, en *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, pp. 101.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 30.

modula y modela al individuo en sus diversos modos de ser y constituirse como sujeto¹⁶⁹.

La relación entre acreedor y deudor, según Lazzarato y su recuperación de Nietzsche, es la trama donde se formula el disciplinamiento del individuo que consiste, básicamente, en dotar(lo) de memoria y conciencia para que sea capaz de prometer –extraer de la fiera humana un animal manso y civilizado como dice Nietzsche– y pueda, de ese modo, surgir la “promesa de pago” que sintetiza el funcionamiento del crédito como aquello que acompaña y funda, junto con la deuda, la relación social. En suma, estamos ante una nueva y novedosa imagen del tiempo.

Este sujeto, “garante de sí y capaz de prometer”, cuya interioridad constituida por la memoria y la responsabilidad que se aperciben, en el espesor de la relación social antes mencionada, desde una imagen del tiempo que “dispone de antemano del futuro (...) el otorgamiento de un crédito obliga a calcular lo incalculable”¹⁷⁰. El tiempo se experimenta desde una suerte de isomorfismo entre presente y futuro. Paradójicamente, el futuro mismo no tiene futuro, se ha despojado al futuro de su cualidad de por-venir.

Lazzarato expone la actual concepción, y vivencia, del tiempo con base en el funcionamiento de las finanzas. El argumento es el siguiente:

Los efectos del poder de la deuda sobre la subjetividad (culpa y responsabilidad) le permiten al capitalismo tender un puente entre el presente y el futuro (...) el neoliberalismo es una economía vuelta hacia el porvenir, ya que las finanzas son una promesa de la riqueza futura y, por ende, inconmensurable con la riqueza actualizada (...) lo importante es la pretensión de las finanzas de reducir lo que será a lo que es, vale decir, reducir el futuro y sus posibilidades a las relaciones de poder actuales.¹⁷¹

¹⁶⁹ Cfr. Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, pp. 44.

¹⁷⁰ Mauricio Lazzarato, *op. cit.*, pp. 52.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 53.

El futuro sin futuro, o a la inversa, el presente que ha sido sustraído y cambiado por el futuro, configura la vivencia, desde la deuda y el crédito, del tiempo. El hombre garante de sí, responsable de sí, fundado en una conciencia de sí constituida desde la memoria y la capacidad de calcular (¿lo incalculable?) es, él mismo, un sujeto sin por-venir.

Justo en este punto de la cuestión podemos componer, a fin de complejizar la cuestión en el buen sentido del término, un tándem Lazzarato-Deleuze. En *Derrames II Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, el filósofo francés se propone pensar y construir, básicamente, un breve panorama del surgimiento, la transformación y el funcionamiento actual, especialmente en el capitalismo, del aparato de Estado.

Intentemos seguir los argumentos y los conceptos que van marcando la andadura teórica y reflexiva que Deleuze puso en juego en estos cursos; posteriormente, señalemos en qué sentido es posible componer un tándem Lazzarato-Deleuze, específicamente, respecto a la cuestión que nos ocupa.

Dicho lo cual, comencemos por exponer el modo y el planteamiento del problema que a Deleuze le interesa dirimir. En el ida y vuelta de dos conceptos, máquina de guerra y aparato de Estado, el asunto consiste en clarificar cómo surgió y se constituyó el aparato de Estado –en tanto aparato de captura– si la máquina de guerra tiene como objetivo fundamental la destrucción del Estado. En ese sentido, uno de los problemas más importantes del aparato de Estado será el de la apropiación de la máquina de guerra, sea mediante el polo mercenario, sea mediante el polo del ejército, que integran tanto instituciones militares en general y a ejércitos nacionales¹⁷².

Si seguimos el hilo de ese planteamiento, al final de la primera clase del curso, Deleuze reformula la cuestión y agrega elementos:

¹⁷² Cfr. Deleuze, “Clase 1. Máquinas de guerra y aparatos de captura. El problema del surgimiento de los aparatos del Estado”, en *Derrames II Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, pp. 30–31.

Supongamos que definamos el aparato de Estado como un aparato de captura, que no se explica por la máquina de guerra (...) Es un aparato cuya figura podríamos hacer, como se haría la figura de un aparato de caza, de una trampa. Es un aparato de tres cabezas, constituidas por renta, ganancia, impuesto. ¿Cómo pudo funcionar eso? Con una policía, seguramente, con una burocracia, con una burocracia policial.¹⁷³

Deleuze precisará que, el Estado en tanto aparato de captura, se constituye a partir de tres modos de intervención: la renta del propietario, la ganancia del empresario y el impuesto del déspota. O sea, el Estado no es el lugar de la soberanía, la expresión de la justicia o de la voluntad general; tampoco es una figura o entidad de carácter neutral o políticamente representativa de una población, de un territorio o de un orden social. Deleuze no desea pensar al Estado en su acepción jurídica, social, incluso, filosófica si partimos, por ejemplo, de lo razonado a partir de teorías contractualistas.

El asunto, bien pensado, pasa por concebir al Estado como si fuese un aparato, en especial, un aparato de captura, esto es: el aparato de Estado es un instrumento que funciona para algo y a su vez funciona para capturar algo que de antemano no está capturado. Así, el aparato de Estado va tras lo que es dinámico y lo que discurre —entiéndase, dinanismos sociales, comunitarios o individuales, que intentan escapar a los mecanismos de captura de dicho aparato.

En este caso, para referir aquello que discurre y que es dinámico se alude a la formación nómada de la máquina de guerra. Deleuze parte de una oposición entre dinámico y estático, entre nómada y sedentario que, históricamente, referirá como Estado arcaico, o imperio arcaico, cuya transformación y aparición más reciente es el Estado moderno. Evidentemente, no hace falta establecer una línea de continuidad entre ambos.

En todo caso, lo que nos interesa poner de relieve, en parte porque ahí se localiza la posibilidad del tándem Lazzarato–Deleuze, es la especificidad que el

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 41.

autor de turno atribuye al capitalismo. Esto es, para este filósofo francés, el modo de producción capitalista es repensado a partir de lo que él denomina la máquina capitalista. La siguiente cita puede introducir el distinguo antes referido:

Ya no es la conjunción tópica, puesto que en efecto la riqueza ya no está determinada como esto o aquello. El objeto de la riqueza, a saber el trabajo, ya no está determinada, ya no está cualificado. Trabajo cualquiera y riqueza abstracta (...) Hemos entrado en una máquina totalmente nueva, una axiomática definida como conjugación generalizada de flujos descodificados.¹⁷⁴

La máquina capitalista opera, según Deleuze, por conjugación generalizada de flujos descodificados. ¿Qué son este par de flujos descodificados? De primeras, el trabajo que ha devenido trabajo cualquiera, o como diría Marx “trabajo abstracto”; y de otra parte, la riqueza en tanto riqueza abstracta. Por comparación, recuérdese como en los imperios arcaicos, el aparato de Estado, gracias a que sobrecodificaba, podía capturar los flujos de moneda, de tierra y de trabajo. Era, según lo precisábamos, un aparato de tres cabezas.

Así, el tándem Lazzarato–Deleuze es pensable, por un lado, vía el concepto de deuda, término que utiliza Lazzarato para explicar el funcionamiento del poder neoliberal; y de otra parte, merced al concepto de axiomática que Deleuze ocupa para explicar la especificidad de la máquina capitalista. Especifiquemos, la axiomática, según Deleuze, opera una conjugación general de flujos que les impide conectarse, agruparse, con vectores de fuga, esto es; reterritorializa constantemente los flujos¹⁷⁵. Por tanto y después de esa breve referencia, cabe interrogarse lo siguiente: ¿No es acaso la deuda y el crédito, objetos que hacen posible esta axiomática, aquello que impide que los flujos puedan encontrar

¹⁷⁴ G. Deleuze, “Clase 7 Capitalismo, aparato de Estado y axiomática”, en *Derrames II Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, pp. 257.

¹⁷⁵ Cfr. Deleuze, “Clase 8 Conjunciones, conjugaciones y conexiones en la política de la ciencia. Formalización, axiomática y cálculo de problemas”, en *Derrames II Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, pp. 300.

vectores de fuga? O sea, ¿No es la deuda y el crédito el par de axiomas que reterritorializan los flujos, los deseos, de los sujetos en la época actual de tal modo que éstos, difícilmente, pueden encontrar vectores de fuga?

Según razonábamos a la par de Lazzarato, la deuda es un modo de ejercer la fuerza, en el entramado de poder neoliberal, sobre el tiempo, justamente, para capturarlo y presentarlo como actual y efectivo –capitalizado– en el presente. Decíamos, de modo paradójico y curioso, que merced a la deuda y el crédito el futuro no tiene futuro, éste ha sido despojado de porvenir. Justo ahí, en ese despojo y captura –como si fuese una pinza que cierra– el funcionamiento axiomático de la máquina capitalista adquiere inteligibilidad ya que, mediante la captura de los flujos vía la deuda y el crédito, los posibles vectores de fuga son obstruidos, bloqueados o taponeados —el planteamiento de Lazzarato se explica desde el problema de la axiomática planteado por Deleuze. ¿Quién –sea acreedor o deudor– puede intervenir en la axiomática actual de la deuda que lleva como fardo cada sujeto a nivel personal o colectivo? ¿De qué modo el ciudadano, el consumidor, el migrante o el trabajador de turno puede si quiera decidir no pagar la deuda –sea la deuda personal, nacional o familiar– y negar de ese modo su estatuto y posición de deudor ante el acreedor —sea el banco, el Estado o las organizaciones financieras internacionales? Axiomática y deuda explicarían, según lo dicho, los efectos (¿perniciosos?) del programa neoliberal en los modos actuales de experimentar la temporalidad.

Foucault: ¿Pensador del neoliberalismo? O ¿Pensador neoliberal? Tres operadores disruptivos

Después de haber esbozado un marco de referencia y de análisis, el cual incluye a comentaristas y lectores de Foucault que, merced a los planteamientos de este último, desarrollaron reflexiones a propósito de la cuestión neoliberal, se requiere y se apuesta, a fin de completar dicho marco de referencia, por reconocer la recepción y el intercambio fructífero que Foucault tuvo con la obra

de Gilles Deleuze, Martin Heidegger y la denominada Escuela de Frankfurt — específicamente con Max Horkheimer.

En 1982, Foucault expuso, en el contexto de una entrevista al visitar la Universidad de Vermont, las mayores influencias intelectuales que discurren por su trabajo. Éste mencionó a literatos como Thomas Mann y William Faulkner, también, habló de filósofos como Martin Heidegger y Friedrich Nietzsche¹⁷⁶. Ciertamente, hay varios momentos —conversaciones, intervenciones en televisión o cursos académicos— en los cuales el pensador francés mencionó y caracterizó, a veces de modo exhaustivo, a los pensadores que le acompañaron en su formación intelectual. Por tal motivo, toca al lector identificar el alcance conceptual de dichas influencias para comprender cómo fue que Michel Foucault se volvió el autor de *Las palabras y las cosas...* o de *Historia de la sexualidad*.

En ese sentido, este apartado del trabajo abona a tal proceso de identificación y comprensión, todo ello, a fin de dibujar un panorama más amplio para pensar el objeto de esta investigación. Se recortará, por ahora, tres puntos de influencia a partir de los autores apenas mencionados en líneas atrás.

Así, el trabajo de Michel Foucault, entre 1977 y 1978, dio un giro radical — con mucho, una monografía de su pensamiento tendría que parar mientes en estos años clave. Algo de ello ya ha sido caracterizado como el paso de una analítica de las relaciones de poder a una analítica de la gubernamentalidad (el primer capítulo de este trabajo se ocupa *in extenso* de ese desplazamiento). Dicha distinción y pasaje, en términos de elecciones teóricas y de apuestas vitales, están en la antesala del objeto que nos ocupa pensar, a saber: las tecnologías políticas de gobierno neoliberales y la gubernamentalidad neoliberal.

El planteamiento de la cuestión neoliberal en la obra de Foucault, según lo dicho hasta aquí, surge en el pasaje de un modelo de análisis del poder a otro. Esa es, por así decir, su zona —o marco— de inteligibilidad y de emergencia.

¹⁷⁶ Cfr. Foucault, “Verdad, individuo y poder”, en *TY*, pp. 146.

Empero y por mor de reconocer la complejidad en la cual se inscribe la cuestión, el marco de inteligibilidad y de análisis del neoliberalismo no se inscribe, al menos no en su totalidad, ni únicamente, dentro de los elementos antes señalados. Pensamos, partiendo de ese reconocimiento, que Foucault, amén de los episodios políticos y personales ya documentados, se nutrió de los autores antes señalados para renovar, por así decir, sus herramientas de reflexión y sus derroteros de búsqueda. Y, en ese sentido, es menester ampliar esos reconocimientos y menciones que moldearon un pensamiento en tanto pensamiento foucaultiano.

La elaboración de este marco de referencia no puede prescindir de una serie de intercambios –teóricos y analíticos– que dotaron de nuevas fuerzas al trabajo de Foucault. Las últimas páginas del presente capítulo se proponen identificar tales intercambios y entrelazamientos de sentido.

La actualidad y el sentido de la crítica: Foucault y Deleuze

De una manera clarividente y concisa, Gilles Deleuze decía, en sus cursos sobre cine en la Universidad de Vincennes durante la década de 1980, que la diferencia fundamental entre la filosofía antigua y la filosofía moderna podía esbozarse con base en una peculiar concepción de la verdad. Para la primera, la verdad era algo que pre-existía y por tanto, era menester descubrirla; para la segunda, la verdad debe ser creada y constituida¹⁷⁷. En ese sentido, el mismo Deleuze caracteriza a la filosofía moderna como aquella que, al crear y constituir la verdad, le son correlativos los conceptos de emergencia y novedad. Son, pues, parte de su funcionamiento y de su concepción de lo verdadero y su sentido.

Por otro lado, en coautoría con Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Es un texto en el cual Deleuze elaboró, de un modo más acabado y pulcro, la relación entre filosofía, emergencia y novedad. Cabe destacar lo siguiente: aquí Guattari y Deleuze no quieren, meramente, señalar las características de la filosofía como filosofía antigua o moderna; tampoco se trata de exponer las diferencias entre

¹⁷⁷ Cfr. Deleuze, “Clase 5. El concepto, el afecto y el percepto”, en *Cine III Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*, pp. 187.

una y otra. No. En este caso, la cuestión a considerar es lo que pone a pensar al pensamiento, sobre todo, la relación, esencial, entre pensamiento y actualidad.

La siguiente cita es elocuente en ese sentido:

Pensar es experimentar, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo, lo nuevo, lo destacable, lo interesante, que sustituyen a la apariencia de verdad y que son más exigentes que ella. Lo que se está haciendo no es lo que acaba, aunque tampoco no es lo que empieza. La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia. Sin la historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica sino filosófica.¹⁷⁸

Curiosamente, Foucault expresa algo semejante, por no decir lo mismo, en un texto cuyo título es *Polémica, política y problematizaciones*. Ahí se expone, con bastante clarividencia y orden, el quehacer del pensamiento en su conjugación con el tiempo y lo actual:

Me pareció que había un elemento que, de suyo, caracterizaba a la historia del pensamiento: era lo que cabría llamar los problemas, o, más exactamente, las problematizaciones. Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de las representaciones que sustentan un comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema.¹⁷⁹

¹⁷⁸ G. Deleuze, "I. Filosofía", en *¿Qué es la filosofía?*, pp. 112–113.

¹⁷⁹ M. Foucault, "Polémica, política y problematizaciones", en *OE*, p. 996.

Empero, y al margen de ese señalamiento (el cual no es menor ya que, tanto en Deleuze como en Foucault, el pensamiento procede históricamente sin reducirse a ser histórico¹⁸⁰; también, es constituyente de aquello que toma por objeto de su despliegue y es así como puede circunscribir objetos, pasarlos por un marco crítico y problemático para, posteriormente, tomar posición ante ellos bajo diversas perspectivas y modos de determinación política, ética o social. Lo interesante de la cuestión reside, bien mirado, en la mutua implicación entre pensamiento, vía la experimentación, y lo que se está haciendo o lo que está aconteciendo. Así, específicamente, el pensamiento, en sus diversos modos de efectuación y en acto, es isomorfo a la actualidad.

No se piensa sino es apartir de un encuentro, un choque o trauma con lo actual; el paso cualitativo del pensar al estar pensando ocurre en el pasaje de la actualidad a lo que está pasando. Se piensa enfrentándose a lo que está pasando en acto como aquello que nos convoca en tanto que nos llama. Ello no implica calificar al pensamiento como un acto de reconocimiento, de revisión o de mera identificación con lo actual; al contrario, lo que aquí se pretende señalar es el carácter coyuntural y dinámico mediante el cual el pensamiento se efectúa.

Justo en ese punto de la cuestión –la filosofía moderna que concibe a la verdad y al pensamiento como aquello que debe ser producido y constituido en el encuentro con lo que emerge, lo que acontece–, Deleuze se engarza con las distinciones que Foucault elaboró en torno al presente y a lo actual. “Para Foucault, lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual. Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser”¹⁸¹. La distinción entre el presente y lo actual es la distinción entre lo que somos y aquello que devenimos. Es lo uno – presente– y lo otro —devenir.

¹⁸⁰ En una carta de Gilles Deleuze a Michel Foucault fechada a principios de 1970, el primero reconoció al segundo como alguien que, respecto a una generación, elaboró una obra admirable y novedosa debido al carácter, digamos, históricamente actual de sus investigaciones. *Cfr.* Deleuze, “A Michel Foucault”, en *Cartas y otros textos*, pp. 75.

¹⁸¹ Gilles Deleuze, *Op. cit.*, pp. 114.

Según Deleuze, siguiendo a Foucault, “se trata de diagnosticar nuestros devenires actuales (...) ¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salir de ella?”¹⁸². Tanto para Deleuze como para Foucault, el pensamiento piensa lo actual; es en función de lo actual que el pensamiento se enfrenta con lo otro en sus diversos modos de ser alteridad.

Estos razonamientos, bien mirado, muestran toda una concepción y toda una manera de vivir el quehacer filosófico. Digamos que, entre Deleuze y Foucault, la filosofía y el pensamiento se efectúan en el espesor del acontecimiento —lo que viene y tiene lugar, en tanto actual, en el presente. Éste será el *leitmotiv* de cualquier empresa que tenga como centro pensar —en tanto actividad— y constituir un objeto sobre el que pensar.

El diagnóstico, modo de leer aquello que nos ocupa e implica respecto a lo emergente, es fundamental a la hora de reconocer lo que de actual tenga el presente. La cuestión de la experimentación, ya mencionada por Deleuze, es fundamental para entender con qué disposición el pensamiento se encara con lo que emerge. Foucault, al igual que Deleuze, considera que el límite no es algo fijo, tampoco estable o absoluto.

Concretamente, al autor de *Vigilar y castigar* le interesa, partiendo de lo referido anteriormente respecto a la conjugación entre pensamiento y actualidad, jugar y transgredir con los límites; límites caracterizados, justamente, por la serie de acontecimientos que trazan lo que de actual tenga el presente.

Así, la noción de límite cruza, de todo a todo, aquello que Foucault denomina ontología histórica de nosotros mismos. La siguiente cita puede clarificar la resignificación y lo que se pone en juego desde la noción de límite:

Este *éthos filosófico* puede caracterizarse como una *actitud límite* (...) es preciso estar en las fronteras. Ciertamente, la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe

¹⁸² *Ibid.*, pp. 114.

renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible.¹⁸³

Tal es el calado de la reconfiguración del quehacer crítico en Foucault. Acá, la noción de crítica está cruzada por aquello que antes ha sido referido como experimentación y devenir. Estar en las fronteras, según lo evoca el texto, implica, por un lado, identificar qué devenires nos atraviesan, qué constituye lo actual del presente; por otro lado, ello implica estar dispuesto a transgredir(lo), merced a un ejercicio filosófico e histórico de pensamiento, los límites que trazan aquello que somos y que a la vez estamos dejando de ser.

Sobre ese conjunto de elementos antes expuestos, cabe preguntarse: ¿No es acaso esa disposición de encararse con el presente lo que condujo a Foucault a pensar el surgimiento del neoliberalismo a finales de la década de 1970? ¿Qué clase de luz y clarificación exige la resignificación de la noción de límite y la concepción del pensamiento como experimentación para quien desea poner en marcha un ejercicio de problematización en torno a la cuestión neoliberal?

Así, al hilo de lo expuesto, podría explicarse un pensamiento que tenga por objeto las tecnologías políticas de gobierno neoliberales. Éstas serían parte de un diagnóstico efectivo sobre el acontecer de lo político en nuestra actualidad; también, en ese mismo movimiento, estaríamos en condiciones de franquearlas, reinventarlas o desplazarlas si para el caso tuviese que ser así.

Técnica(s), veridicción y procesos de subjetivación: Foucault y Heidegger

En 1966, Foucault tuvo una conversación con Marie–Geneviève en la cual fijó, de una manera sintética, su posición ante la filosofía heideggeriana: “Se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento,

¹⁸³ Michel Foucault, *Op. cit.*, pp. 986.

como Heidegger, y el que desempeña en cierta forma el papel de arqueólogo, al estudiar el espacio en el cual se despliega el pensamiento...”¹⁸⁴.

Lo que aquí se pone a consideración es el carácter identitario del filósofo. O sea, qué es y qué hace un filósofo en tanto pensador. Foucault reconoce, y de ese modo enuncia su posición, a Heidegger como aquel que abre nuevos caminos al pensamiento. Abrir caminos al pensamiento, en este sentido, implica –no la mera novedad centelleante de razones o conceptos espectaculares sin fondo y contenido– mostrar, sugerir o indicar andaduras distintas a lo que de ordinario, o por lo común, da que pensar. Implica, pues, señalar cómo lo impensado habita nuestras concepciones del pensar, de lo que significa pensar.

Específicamente, abrir nuevos caminos al pensamiento supone enfrentarse a lo impensado, ya que sólo al llevarlo al límite de sí mismo –al pensamiento– éste se abre a lo impensado.

Dicho lo cual, y para dotar de claridad a este apartado, conviene exponer, punto por punto, de qué modo Foucault dialoga con el pensamiento heideggeriano. Específicamente, con ciertos temas y conceptos de dicho filósofo alemán.

A nuestro razonamiento, cuatro aspectos pueden funcionar como direcciones de análisis y diálogo entre uno y otro:

- a) El tema de la técnica y su desarrollo en Foucault a partir de una tipología de las tecnologías de dominación y las tecnologías de sí.
- b) De *Ser y tiempo*, la diferencia ontológica (ya no se requiere pensar en términos de fundamento; hay que problematizar relaciones que a su vez descubren relaciones) y la noción de *Das man*, ambas, repensadas a la luz de la noción de prácticas y las apuestas genealógicas de Foucault.
- c) La conexión entre el tema del cuidado de sí en las investigaciones de Foucault sobre la Cultura Grecolatina y su estrecha conexión con “la

¹⁸⁴ M. Foucault, “3. ¿Qué es un filósofo?”, en *QUPF*, pp. 74.

cura” y el cuidado tal y como aparecen en la serie de existenciarios expuestos en *Ser y tiempo*.

- d) Finalmente, la reflexión en torno a la verdad, con base en la historia como elemento y horizonte en donde la existencia se juega el sentido, en Heidegger, la cual es desarrollada y transformada por Foucault en términos de juegos de verdad o régimen de veridicción.
- e) Desarrollo de una reflexión filosófica y un pensamiento post-antropológico.

Para efectos de la presente reflexión, sobre todo para lo que se desea pensar y tematizar en torno al neoliberalismo, sólo serán desarrollados el primer y el último inciso. Se tomarán, dentro de la vasta obra de Martin Heidegger, las lecciones que este filósofo alemán dio en la Universidad de Friburgo entre 1942–1943 en torno a Parménides para ilustrar el último inciso. Respecto al primero, los razonamientos sobre la técnica y la relación del hombre con la técnica expuestos en *La pregunta por la técnica*.

Por orden y preeminencia de la cuestión, se comenzará por el último inciso. Así, en los cursos sobre Parménides y Heráclito hay una declaración que, para el devenir de ese curso y para la filosofía entera de Heidegger, será crucial respecto a lo tematizado.

Parménides y Heráclito, son los nombres de los pensadores, contemporáneos en las décadas entre 540 y 460 a.C., que piensan lo verdadero en una única copertenencia al comienzo del pensar occidental. Pensar lo verdadero significa: experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia esencial.¹⁸⁵

Tres elementos son fundamentales: la verdad, la experiencia de lo verdadero y pensar lo verdadero. La copertenencia entre los tres aspectos será aquello que distinga a Parménides y Heráclito respecto al resto de pensadores –filósofos– de

¹⁸⁵ M. Heidegger, *Parménides*, p. 5.

la verdad. Por ahora no es necesario resaltar la especificidad del pensar parmenídeo y heraclitano.

Por otra parte, lo que conviene recuperar es la investigación histórica que Heidegger hace de los tres elementos, sobre todo, como es que dichos elementos quedan en el olvido durante el decurso del pensar occidental. “Lo pensado en dicho pensar es justamente lo histórico por excelencia, lo que precede y, con ello, lo que anticipa toda historia subsiguiente”¹⁸⁶.

Aquí, en esa meditación, Heidegger pone a consideración la relación entre historia y verdad; no una historia de la verdad, sino como la verdad, la experiencia de lo verdadero, va quedando ocultada, o encubierta, durante la historia del pensar en Occidente.

Concretamente, Heidegger destaca cuatro, por así decir, núcleos del pensamiento sobre la esencia de lo verdadero, a saber: ἀλήθεια, *veritas*, *certitudo* y *auto-certitudo*. “El rasgo fundamental de la esencia de la verdad en la metafísica moderna de Schelling y Hegel nunca es la ἀλήθεια en el sentido del desocultamiento, sino la certeza en el sentido de la *certitudo*, la cual, desde Descartes, acuña la esencia de la *veritas*”¹⁸⁷.

Pensado a derechas, los cuatro núcleos en torno a los cuales se considera la esencia de lo verdadero tienen una nota en común: concebir a la verdad como algo que, en cuanto a su esencia, es formal y de orden conceptual, sobre todo, elevado por encima de sus condiciones materiales de aparición. Se niega –o al menos no se piensa de modo preeminente–, por así decir, el carácter de exterioridad y de acontecimiento de la verdad –y de lo verdadero– en cuanto “decir verdad”.

Justo en ese desajuste, Foucault desarrolla el planteamiento de Heidegger. Esto es, no se trata de pensar lo verdadero en conjunción con la esencia de lo verdadero para tener un acceso a la verdad con base en el estudio interno de la obra de los primeros pensadores –llámese Parménides, Heráclito,

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 5.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 27.

Anaxíandro, Platón, Aristóteles y demás– de Occidente, quienes atisbaron, en el umbral o amanecer de la razón, una experiencia fundamental de lo verdadero; al contrario, Foucault retomará el elemento histórico con el cual Heidegger cruza la experiencia de lo verdadero, empero, bajo la condición de situar a dicha verdad en una serie de prácticas sociales, de ejercicios y actos.

Foucault filtra la experiencia de la verdad a través de los conceptos de exterioridad y acontecimiento. De ese modo, la verdad es lo que acontece en una práctica (por ello se piensa como juegos de verdad o efectos de verdad); al acontecer en una práctica es menester dirimir sus condiciones de posibilidad exteriores al concepto, razonamiento o proposición que la exprese.

Concretamente, ya no se trata de pensar, en términos históricos, como la experiencia y el pensar lo verdadero sufren encubrimientos y ocultamientos respecto a una experiencia originaria y auténtica. Ya no se trata, pues, de pensar la verdad, su esencia, sus condiciones formales e internas de posibilidad; dando un salto cualitativo, se trata de pensar a la verdad al interior de los juegos de verdad o los regímenes de veridicción cuya expresión pasa por una serie de prácticas de verdad, de decir verdad, caracterizadas de modo más general como prácticas sociales e históricamente localizables. El enfoque de inteligibilidad, como podrá apreciarse, ha cambiado.

A modo de clarificación, Foucault impartió un seminario en la Universidad de Berkeley en 1983 donde se ocupó, ampliamente, de un término: *parresia*. El marco crítico de dicho seminario es amplio y permite visualizar, en un santiamén, los modos a partir de los cuales este pensador francés se aproximó a la cuestión de la verdad, en parte, siguiendo y tomando distancia respecto a Heidegger. La siguiente cita permite ilustrar lo referido:

El contexto de mi interés por este concepto de *parresia* es, desde luego, la historia del cuidado de sí y el desarrollo de lo que podemos llamar el cultivo de sí, que tuvo una importancia muy grande en la sociedad grecorromana, en particular durante los primeros siglos de nuestra era. Mi objetivo es hacer el análisis de las formas y el papel de la verdad, de los juegos

de verdad, en ese cultivo de sí. La actividad verbal, la actitud ética que caracteriza la actividad parresiástica, la actitud parresiástica, tuvo mucha importancia, me parece, en el desarrollo del cultivo de sí (...) En el caso de la locura y el crimen, esos juegos de verdad se utilizaron en correlación con la exclusión social; en el caso del cuidado de sí se utilizaron en el proceso de constitución de uno mismo. Esta es la primera razón por la cual me interesé en la *parresia*.¹⁸⁸

La verdad, como acontecimiento y en su carácter de exterioridad, requiere ser analizada desde su elemento histórico, y prescindiendo de una supuesta experiencia fundamental, para considerar los juegos o regímenes con los cuales ésta se operativiza y se efectúa. El concepto de juego y régimen implica introducir el acontecimiento y la exterioridad como elementos de análisis e inteligibilidad de la aparición de la verdad en prácticas sociales. Sobre todo, implica, por así decir, poner una mirada estratégica y perspectivista en torno a los modos de decir verdad.

La denominada *parresia* es una noción que Foucault elaboró para intentar comprender distintos juegos de verdad en distintas prácticas sociales de la sociedad griega y romana en la Antigüedad. En ese modo de análisis, no tiene sentido pensar a la *parresia* como experiencia fundamental de la verdad, de la efectuación de la verdad. No. La cuestión implica, con mucho, pensar a la verdad como juego y estrategia en la especificidad histórica de la práctica de la *parresia* con relación al actor, al *parresiastes*, que la efectúa.

Para el caso de la locura y el crimen, la enfermedad mental y la delincuencia, éstos funcionan como el par de enclaves que desencadenan cierto juego de verdad en determinadas prácticas sociales —Foucault ya ha analizado ese par de objetividades en *Historia de la locura* y en *Vigilar y castigar* durante la década del sesenta y del setenta.

¹⁸⁸ M. Foucault, "Seminario dictado en la Universidad de California en Berkeley, octubre–noviembre de 1983", en *DV*, pp. 102.

Hasta aquí, el tándem Heidegger–Foucault consiste en el cruce de historia y verdad tomando como marco de inteligibilidad y correlato a una experiencia originaria y a una serie de prácticas sociales, respectivamente.

Respecto al primer inciso que concierne al tema de la técnica en Heidegger y su desarrollo en Foucault a partir de la elaboración de una tipología de las tecnologías de dominación y las tecnologías de sí, cabe decir que éste es el encuentro teórico que más nos interesa por mor de lo que aquí se desea pensar —tecnologías políticas de gobierno neoliberales y su emergencia histórica.

El planteamiento de la cuestión respecto al referido inciso puede ser presentado con base en las reflexiones que Heidegger efectuó en *La pregunta por la técnica* y algunos párrafos de *El ser y el tiempo*. Se entrecruzarán las reflexiones planteadas en ambos textos a fin de construir una andadura más clara y legible entre ambos pensadores.

Quizás, la mejor manera de empezar sea apelando a uno de los grandes aciertos de Heidegger en *El ser y el tiempo*. Se sabe, respecto a dicho texto, que la analítica de la existencia es la analítica de la existencia del *dasein* o “ser ahí” (o “estar ahí” como otros han traducido).

El mundo inmediato del “ser ahí” cotidiano es el mundo circundante. La investigación avanzará desde este carácter existencial del “ser en el mundo” del término medio hasta la idea de la mundanidad en general. La mundanidad del mundo circundante (la “circunmundanidad”) lo buscamos a través de una exégesis ontológica de los entes intra-circunmundanos que hacen frente inmediatamente.¹⁸⁹

Los entes, en general, que aparecen, los que hacen frente, ante el “ser ahí” lo hacen, sobre todo, en un horizonte más amplio que rebasa a su propio carácter de ente u objetividad. El mundo es, desde antes y después, aquello en lo cual y en donde se encuentra el “ser ahí”; los entes, o cosas, aparecen inscritos en el

¹⁸⁹ M. Heidegger, “Capítulo III. La mundanidad del mundo”, en *El ser y el tiempo*, pp. 79.

mundo como primer horizonte de aparición. Heidegger denomina a dicho horizonte: mundanidad, en especial, circunmundanidad.

De ese modo, para aproximarse a la comprensión del “ser ahí” inmerso, de cabo a rabo, en la circunmundanidad es menester analizar los entes-intramundanos que al paso salen –hacen frente– al “ser ahí”.

Nosotros llamamos al ente que hace frente en el “curarse de” “útil”. En el “andar” se encuentra uno con el útil para escribir o el palillero, el útil para coser o la aguja, el útil para hacer algo o el instrumento, el útil para caminar o el vehículo, el útil para medir o el instrumento de medida. Hay que poner de manifiesto la forma del ser de lo útil (...) Un útil es esencialmente “algo para...” Los diversos modos del “para”, como el servir “para”, el ser adecuado “para”, el poderse emplear “para”, el poderse manejar “para”, originan una totalidad de útiles.¹⁹⁰

La estructura teleológica del “útil” se expresa, sintéticamente en la cita, como “servir para...” esto, eso o aquello. El útil es la modalidad de entes, o cosas, que hacen frente al “ser ahí” de modo primerizo y preeminente. O sea, los entes, en tanto útiles, son lo primero que aparece en la circunmundanidad que incluye al “ser ahí”. En ese sentido, el útil, de modo sustantivado, revela una estrecha relación entre el ser humano y la técnica. “La forma de ser de estos entes [útiles] es el «ser a la mano»”¹⁹¹.

En ese tren de reflexión, Heidegger expuso, de modo pormenorizado, su posición en torno a la técnica en un texto que se publicó con el título de *La pregunta por la técnica*. Ahí, este pensador alemán elaboró una distinción crucial: “la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica”¹⁹². En Heidegger, esencia remite a originario y a experiencia, sobre todo, a las condiciones de posibilidad de que una cosa sea lo que es. La esencia de un ente, en ese sentido, se expresa

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 81–82.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 85.

¹⁹² M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, pp. 9.

históricamente con relación a su origen como aquello que lo dota de cierta permanencia durante sus diversas apariciones temporales y espaciales. Al decir que la técnica es algo, en cuanto a su efectuación, distinto a su esencia, Heidegger dirimió una distinción semejante y correlativa a la que antes ha sido presentada respecto al concepto de verdad en los seminarios sobre Parménides y Heráclito.

La siguiente cita aclara ese doble registro de análisis:

La esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por eso nunca experienciaremos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos.¹⁹³

Hacer frente a la técnica implica preguntar por su esencia, o sea, por sus condiciones de posibilidad y permanencia de lo que es en tanto que es. Implica, por así decir, revelar el núcleo de sentido de la técnica en tanto experiencia. En *La pregunta por la técnica*, Heidegger continúa con su meditación; ahí hablará sobre el concepto instrumental de la técnica (concepto antropotécnico centrado en la noción de instrumento), sobre los modos adecuados de traer a presencia su esencia (pensando a la técnica moderna, por ejemplo, como estructura de emplazamiento), también, dirá en qué sentido hay ciertos peligros que rodean al hombre con relación a la técnica y su esencia. La cuestión no es dar cuenta en su totalidad de dicha reflexión. Basta con retener el modo mediante el cual se plantea el problema ya que justo ahí, Foucault operará una reorientación.

Quizás, el pensador francés opera dos desplazamientos respecto a la meditación heideggeriana en torno a la técnica. Primero, si según Heidegger, la técnica ha tenido una influencia fundamental sobre el pensamiento y la filosofía moderna, se requiere llevar al límite dicho planteamiento y reconocer de qué modo el pensamiento se conjuga con la técnica mediante cierto tipo de

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 9.

tecnologías. Segundo, es menester situar la pregunta por la técnica, no con base en la experiencia y la esencia de la misma, sino desde su funcionamiento y su inscripción en un conjunto de prácticas sociales, en modos y artes de gobierno que permiten identificar el espesor material de las relaciones de poder.

Nuevamente, ambos pensadores coinciden en cruzar sus objetos de reflexión por la historia; empero, como ha sido señalado, su modo de problematizarlos es distinto. En especial, por aquello que Foucault reconfiguró de la meditación heideggeriana con base en lo que él se propuso pensar.

Para ilustrar la referida reconfiguración, podría recuperarse el enfoque de la tipología de las tecnologías que Foucault expuso en *Tecnologías del yo*. El planteamiento es el siguiente:

Trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología (...) analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos. A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de estas representa una matriz de la razón práctica.¹⁹⁴

Las técnicas son pensadas en el ayuntamiento de cierto juego de verdad y determinadas tecnologías de dominación y de sí. Concretamente, el gesto foucaultiano, en este caso, apunta al olvido que Heidegger olvidó señalar (por paradójico que suene, el olvido del ser tan presente en la meditación del filósofo alemán estaría su vez inscrito en otro olvido). Si este filósofo alemán pensó la tradición filosófica occidental con base en el reconocimiento de un olvido del ser prefigurado en el pensamiento griego clásico y desarrollado, posteriormente, en la filosofía moderna; Foucault, por su parte, dirá que, junto al olvido del ser,

¹⁹⁴ M. Foucault, "Tecnologías del yo", en *TY*, pp. 47–48.

se han olvidado las *techné tou biou*, o técnicas de vida¹⁹⁵, como matriz de una razón práctica que nos permitiría constituirnos como sujetos en determinados procesos de subjetivación. Tales técnicas de vida –aquí Foucault sigue a Heidegger– también fueron prefiguradas en el pensamiento filosófico de los griegos como cultivo de sí, inquietud de sí, cultura de sí, técnicas de sí o artes de sí—Foucault elaboró matices respecto a cada expresión, empero, el centro¹⁹⁶ de análisis es el mismo: esculpir la existencia de los individuos.

La cuestión implica dirimir como el ser, los modos de existencia y el pensamiento se juegan y constituyen en el espesor y la materialidad de una vida sujeta a la técnica y a las prácticas que ponen en relación a los individuos.

La técnica, por tanto, no sería un escollo en el despliegue del pensamiento –y sus orígenes– puesto que, mediante una investigación histórica efectiva, podemos identificar, en el pensamiento griego, una inquietud por colegir el elemento del pensamiento en técnicas cuyo objeto era el sujeto mismo y no los entes. Su finalidad no era, según lo dicho, el dominio ni la coerción de lo que hay.

Así, es menester considerar, en lo que viene, cómo emerge y se comporta cada sujeto, en tanto ser pensante y con cierta racionalidad, partiendo de las técnicas y tecnologías en tanto focos clave de problematización de las relaciones y prácticas sociales en las que está implicado. Esa sería, por tanto, otra manera de pensar al ser y los modos de existencia con relación a la técnica.

Constituye, también, un modo de tematizar el quehacer político a partir del conjunto de técnicas, o tecnologías, que posibilitan la realización efectiva de un programa o de un conjunto de acciones o prácticas de cuño político.

¹⁹⁵ Cfr. Álvarez, “VI Arqueología y genealogía de nosotros mismos. Sobre la modernidad”, en *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, pp. 278.

¹⁹⁶ Para analizar las técnicas de sí, Foucault partió de una noción: *epimeleia heautou* para los griegos o *cura sui* para los latinos. Este precepto es analizado por él como uno de los principios éticos, o una de las reglas de su arte de vivir, durante muchos años. Cfr. Foucault, “La cultura de sí. Conferencia dictada en la Universidad de California en Berkeley, 12 de abril de 1983”, en *QC*, pp. 103–104.

Racionalidad y actualidad: Foucault y la Escuela de Frankfurt

Grosso modo, puede decirse que el proyecto intelectual de Foucault y la Escuela de Frankfurt (más adelante veremos que Max Horkheimer fue el integrante que más atrajo la atención del filósofo francés) giran en torno a una unidad de análisis muy semejante, a saber: racionalidad y actualidad, específicamente, la cuestión consiste en preguntar qué tipo de racionalidades, en términos de su emergencia y funcionamiento, trazan los contornos y los límites de nuestra actualidad.

Esta colindancia entre proyectos no es menor. Bien mirado, Foucault declara, de modo explícito, la inscripción de su trabajo en un modo de análisis filosófico (en realidad un modo de concebir a la filosofía y el quehacer filosófico) que agrupa a varios filósofos.

La siguiente cita puede aclarar el umbral de la relación entre Foucault y la Escuela de Frankfurt; también clarifica el sendero filosófico en el cual sitúa su trabajo:

En mi opinión, la pregunta que aparece a fines del siglo XVIII es la siguiente: ¿qué somos en este tiempo que es el nuestro? Encontraremos la formulación de esta pregunta en un texto de Kant. No es que haya que dejar de lado las preguntas anteriores en cuanto a la verdad o el conocimiento, etc. Al contrario, ellas constituyen un campo de análisis tan sólido como consistente al que yo daría de buena gana el nombre de ontología formal de la verdad. Pero creo que la actividad concibió un nuevo polo, y que ese polo se caracteriza por la pregunta, permanente y perpetuamente renovada: "¿qué somos hoy?". Y ese es, a mi juicio, el campo de reflexión histórica sobre nosotros mismos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger y la Escuela de Frankfurt. Al inscribirme en esa tradición, mi intención es pues aportar respuestas muy parciales y provisionales a la pregunta a través de la historia del pensamiento.¹⁹⁷

¹⁹⁷ M. Foucault, "La tecnología política de los individuos", en *IV*, pp. 239.

La actividad filosófica, más que “la filosofía”, es aquello por lo cual Foucault comienza a relacionar su trabajo con otros proyectos intelectuales. Así, hay, hubo, un modo de hacer filosofía, sobre todo, de constituir a la filosofía como una práctica con base en la elaboración de una inquietud por el presente. Una radicalización de la pregunta y la inquietud por el presente, según Foucault, fue lo que otrora surgió como núcleo del quehacer filosófico.

Concretamente, la ontología histórica del presente se distingue de la ontología formal de la verdad por su modo de concebir el quehacer filosófico respecto a su objeto y su proceder. Foucault, con mucho, se inscribe en la primera y, como ha sido citado, a su vez coloca su problemática en una serie de cuestiones, las cuales giran en torno a la inquietud por el presente, ya planteadas por otros filósofos. De ese modo, es posible localizar un punto de encuentro entre ambos proyectos, a saber: una práctica en la cual el quehacer filosófico se fragua en torno a un análisis problemático y crítico, a nivel ontológico, de lo que somos con relación al presente.

Dicho lo cual, y pensando la cuestión en términos histórico-contextuales, Foucault recapituló la recepción de la Escuela de Frankfurt en Francia durante la segunda mitad del siglo XX. Específicamente, “se comenzó a hablar de ella con cierta intensidad en relación con el pensamiento de Marcuse y su «freudomarxismo»”¹⁹⁸.

Curiosamente, Foucault reconoce una posición de ignorancia y secundidad respecto a sus planteamientos y los de los teóricos de Frankfurt.

Comprendí que los representantes de la escuela habían tratado de afirmar, antes que yo, cosas que yo también me empeñaba en sostener desde hacía años (...) creo que los de esta escuela plantearon problemas alrededor de los cuales todavía nos desvelamos: en especial, el de los efectos de poder en relación con una racionalidad que en Occidente se definió histórica y geográficamente a partir del siglo XVI.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 71.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 71–72.

En efecto, analizar cierta racionalidad, sobre todo con relación a sus efectos de poder, es aquello que ayunta el proyecto foucaultiano y frankfurtiano. El asunto es, en suma, como las promesas emancipatorias de la razón ilustrada, de la naturaleza que éstas sean, se traducen en técnicas y procesos de dominación. Esto es, cómo la razón lleva inscrita, en su despliegue y efectucción, caracteres de dominación²⁰⁰, expresiones de poder y ciertos ejercicios de violencia — históricamente la primera y la segunda gran guerra, junto con los procesos y prácticas del gulag, operan como referentes empíricos de dicha racionalidad. “Y este problema, como se sabe, lo individualizó y lo señaló Horkheimer antes que nadie; y sobre la base de esa hipótesis, la Escuela de Fráncfort examinó la relación con Marx”²⁰¹.

Partiendo del conjunto de consideraciones antes presentadas, podemos caracterizar el intercambio y el paralelismo teórico entre ambos proyectos con base en algunos textos de Max Horkheimer. Se puede tomar a consideración un texto breve de éste último filósofo cuyo título es *Teoría tradicional y teoría crítica* de 1937.

Ahí, Horkheimer elaboró una distinción cuyo alcance, en términos teóricos y metodológicos, es amplio. Según él, el concepto tradicional de teoría implica un conjunto de proposiciones, organizadas de modo sistemático y deductivo, acerca de un campo de objetos. La validez real de dichas proposiciones estriba en su concordancia con eventos concretos. En suma, la teoría es cierta acumulación de saber que permite caracterizar hechos del modo más acabado y

²⁰⁰ Quizás Th. W. Adorno fue quien expuso dicha condición de la razón en un texto muy breve cuyo título es *Concepto de Ilustración*. Ahí, Adorno, entre otras cosas, expone cómo es que el mito habita, en su seno mismo, el movimiento de la Ilustración, esto es: la semejanza entre el hombre y Dios yace en la soberanía sobre lo existente, en poseer el mando y apersonarse ante la naturaleza y su objetivación, como patrón. Cfr. Adorno, “Concepto de Ilustración”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos. Obra completa, 3*, pp. 25. No se trata, como de ordinario podría decirse, de considerar el sesgo o rastro irracional de la razón y sus modos de efectuarse como dominación y violencia. Ese tipo de tematización no tiene sentido para quienes poseen un concepto inmaculado e impoluto de ésta.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 72.

coherente. En suma, esta es la esencia de la caracterización de la teoría referida a los comienzos de la filosofía moderna²⁰².

Quizás lo más característico de dicha concepción yace en lo siguiente:

Siempre se encuentran, por un lado, el saber formulado conceptualmente, y, por el otro, una situación objetiva que debe ser incluida en aquel, y este acto de subsumir, de establecer la relación entre la simple percepción o comprobación del hecho y la estructura conceptual de nuestro saber, es su explicación teórica.²⁰³

De un lado, un *corpus* conceptual integrado en una teoría; de otro lado, un campo de cosas objetivado mediante una serie de categorías y conceptos que a su vez componen una serie de proposiciones de modo sistemático. Este planteamiento no implica, como pudiese pensarse, el tópico y reduccionista esquema sujeto-objeto.

En realidad, Horkheimer está dibujando un paradigma que concibe al saber como algo que se efectúa a modo de sistema de explicaciones integradas por varios elementos y relacionadas jerárquicamente. Tal es, en suma, la noción, sobre todo, la práctica de la teoría en su modalidad tradicional.

Partiendo del referido planteamiento, este filósofo alemán detecta el sesgo ideológico de esa concepción y señala, con acriba analítica, en donde yace tal condición deformante.

En la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica. Tanto la fructuosidad, para la transformación del conocimiento presente, de las conexiones empíricas que se van descubriendo, como su aplicación a los hechos, son determinaciones que no se reducen a elementos puramente lógico

²⁰² Cfr. Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, pp. 223–224.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 227.

o metodológicos, sino que, en cada caso, sólo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales.²⁰⁴

Acá, se llega al núcleo problemático de la cuestión. Lo que se perfila es todo un modo de comprender el sentido y la emergencia, no de la teoría, sino del quehacer teórico. Mas que pensar a dicha práctica de modo estático –como antes ha sido referida mediante un conjunto de proposiciones que explican, o dan cuenta de un campo de sucesos o una serie de eventos–, Horkheimer señala el carácter procesual y dinámico, merced al cual, la teoría surge en acto, o sea, como práctica o quehacer social inserto en determinados procesos históricos. De ese modo, su emergencia no es isomorfa a su constitución.

Ocultar, o pasar de largo, la mentada condición implica conservar una disposición ideológica respecto a la teoría. Se requiere, retomando los términos utilizados por Foucault, pensar la exterioridad radical entre la cual el quehacer teórico, y cualquier proceso de pensamiento y sus diversas objetivaciones, se emplaza.

La siguiente cita puede clarificar el carácter de exterioridad irreductible a la teoría —aquí comienza a funcionar el ejercicio crítico de este quehacer.

La concepción tradicional de teoría, parte de la cual es captada por la lógica formal, responde al proceso de producción según la división del trabajo, tal y como se da en la actualidad. Puesto que la sociedad tendrá que enfrentarse con la naturaleza también en épocas futuras, esta técnica intelectual no será irrelevante sino que, por el contrario, deberá ser desarrollada al máximo. Pero la teoría, como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentre en movimiento (...) La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto.²⁰⁵

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 229.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 247–248.

La teoría, al menos considerada desde el pensar crítico, no tendría que explicar o dar cuenta de un estado de cosas, de eventos o de hechos. Al contrario, insertada de cabo a rabo en el entrecruce de la división del trabajo, y siendo correlativa a determinado modo de producción, la praxis socio-política y teórica no tiene por fin conservar una serie de cosas o de hechos; al contrario, ella transtoca y transforma lo dado. De ese modo, la teoría no puede comprenderse desde los diversos modos de componer su contenido, su dominio y la circunscripción de sus objetos, esto es, no tiene sentido pensarla como lógica formal, como conjunto de proposiciones o como serie de prescripciones metodológicas.

Al decir que la teoría, y con ello el pensamiento, no están al servicio de la realidad, se pone en entredicho el carácter reflejante o meramente traductor de la teoría concebida tradicionalmente. Este señalamiento desarticula la visión ideológica del quehacer teórico al ponerla en relación con un par de pilares externos a su constitución, esto es: los procesos históricos y las relaciones sociales.

Esta distinción es crucial, incluso puede ser una clave de lectura, para comprender el posible encuentro teórico entre Horkheimer y Foucault. Lo que el pensamiento, al configurarse como teoría, enfrenta al toparse con los dos modos de exterioridad antes referidos –en realidad se topa con conjuntos de fuerzas codificadas en relaciones sociales o procesos históricos que dan lugar a deseos, intereses y elecciones no necesariamente comprometidas con la verdad, la coherencia o la verificación– es la dominación, la violencia, las relaciones de poder y toda una serie de condiciones, factores y elementos que, de suyo, no pertenecen a la razón o al pensamiento. En suma, el pensamiento se enfrenta a su otro –en tanto alteridad–, en cuyo caso, no reconoce copertenencia, propiedad o isomorfismo, sino relaciones de consecuencia, derivación o conjugación.

Si pudiese caracterizarse el encuentro entre el pensador francés y los frankfurtianos –poniendo énfasis en Horkheimer–, podría esbozarse, sintéticamente, del siguiente modo: de qué manera la razón, el pensamiento y el

quehacer teórico entra en conjugación y se compone de aquello que no es él y que, al mismo tiempo, se le impone, lo surca y lo constituye en su efectucción y su despliegue.

Capítulo III. Gubernamentalidad neoliberal y tecnologías políticas de gobierno neoliberales

“VLADIMIR: Lo cierto es que el tiempo, en semejantes condiciones, transcurre despacio y nos impulsa a llenarlo con manejos que, cómo decirlo, a primera vista pueden parecer razonables y a los cuales estamos acostumbrados. Me dirás que es para impedir que se ensombrezca nuestra razón. Bien, de acuerdo. Pero a veces me pregunto: ¿acaso no anda errante en la interminable noche de los grandes abismos? ¿Comprendes mi razonamiento?”

Samuel Beckett. Esperando a Godot.

Foucault, el neoliberalismo y una era postdialéctica

El devenir del pensamiento y la filosofía en Francia durante el siglo XX estuvo marcado por una impronta hegeliana que lo recorrió, sin duda alguna, de cabo a rabo. Tres son los focos de recepción, a decir de este trabajo, de la filosofía hegeliana. Primero, los seminarios que impartió Alexandre Kojève en la *École Pratique des Hautes Études*²⁰⁶ sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel entre 1933 y 1939. Concretamente, la “alta inteligencia” francesa de aquel tiempo fue formada en dichos seminarios: Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus, Roger Callois, Raymond Aron, Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille. Con lucidez y precisión, Kojève presentó una lectura de la filosofía hegeliana tomando como punto de articulación la idea de la muerte. Segundo, la traducción de la *Fenomenología del espíritu* al francés por Jean Hyppolite en 1941 y la respectiva literatura de comentario que el mismo filósofo francés elaboró, o sea, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, por mencionar el título más destacado. Tercero, Jean-Paul Sartre, por sólo mencionar uno más, publicó en 1960 *Crítica de la razón dialéctica*, libro que ponía, nuevamente, a circular filosofemas hegelianos relacionados con la historicidad irreductible del hombre y la dialéctica en tanto lógica de lo real y de lo verdadero.

²⁰⁶ “Escuela Práctica de Altos Estudios”.

Recuperando el primer foco de recepción, el vinculado a Kojève²⁰⁷, puede revelarse, de primeras y aún con cierta ambigüedad, la especificidad del neoliberalismo como uno de los grandes caballos de batalla que, en términos teóricos, esquivó y difiere de la filosofía hegeliana y las implicaciones políticas derivadas de la misma en el contexto del desarrollo de la filosofía francesa en el siglo mencionado. Esto es, no cabe decir que los pensadores neoliberales –sean del tipo de pensamiento neoliberal que haya como el ordoliberalismo en Alemania o de los *Chicago boys* en Estados Unidos– se opusieron y elaboraron, explícita e intencionadamente, su universo conceptual, político y social contra la filosofía hegeliana. No. No hay confrontación a nivel histórico ni a nivel teórico *in situ*.

Al contrario, y a cuento de lo que ahora nos ocupa, el pensamiento neoliberal, al menos en Michel Foucault, funcionó de diversos modos. Sea a modo de crítica o como punto de comparación o alternativa teórica, el programa neoliberal reconstruyó el espacio de lo político y lo éticamente pensable en aquel momento –entre la mitad del siglo XX y las últimas décadas del mismo– sin encararse, de modo directo, con los planteamientos hegelianos en sus diversas modalidades de recepción en Francia.

Es posible, por tanto, poner al descubierto la especificidad del pensamiento neoliberal –considerado desde el concepto foucaultiano de gubernamentalidad y de tecnologías tanto del yo como de dominación, por mencionar dos tipos– como un punto de quiebre y como un universo filosófico que se resiste a ser engullido por el marco conceptual hegeliano dentro de su funcionamiento y sus pretensiones. Las apuestas teóricas y políticas del neoliberalismo serían, según lo dicho, una posibilidad de ensayar un pensamiento más allá de Hegel y su filosofía —pero a la vez en discusión con Hegel y oponiéndose al mismo. Si se quiere decir de otro modo, es posible utilizar la exposición, y la configuración, de la filosofía hegeliana en Kojève como una suerte de marco demostrativo de las potencias, innovaciones y apuestas del

²⁰⁷ No se trata descubrir influencias ni afinidades filosóficas o teóricas entre Hegel y Foucault vía Kojève.

pensamiento neoliberal desplegado durante el siglo XX. Lo razonado por Foucault sería, en ese sentido, el puente, o intermediario, entre ambas concepciones. Tal es nuestra opción teórica y expositiva, de principio, para este capítulo.

La cuestión pasa por reconocer y contextualizar, en términos hipotéticos y a manera de ensayo, el encuentro entre el pensamiento de Foucault y el neoliberalismo tal y como se ve reflejado en el curso que este último pensador francés impartió en el *Collège de France* con el título de *El nacimiento de la biopolítica* en 1978.

Así, de modo tentativo, el pensamiento neoliberal es, con y sin querer, posthegeliano —condición que no es meramente de orden cronológico. Esto, con relación a Foucault, resulta crucial para comprender porqué este último se interesó por los pensadores neoliberales con base en dos marcos de problematización ya expuestos en el primer capítulo de este trabajo: a) La ontología histórica del presente (reencuentro y relectura de Foucault respecto a Kant en 1979), b) Desplazamiento entre dos analíticas de las relaciones de poder, una centrada en la dominación y la resistencia, otra focalizada en el funcionamiento del gobierno y el concepto de gubernamentalidad.

En lo que viene, por tanto, se ensayará, a modo de espejo, tres ejes de contraposición entre el pensamiento o programa neoliberal y la filosofía hegeliana tal y como fue releída por Alexandre Kojève. Esto tiene como finalidad mostrar, y a la vez exponer, las potencias e innovaciones de los planteamientos y las apuestas teórico-vitales del neoliberalismo desde diversas perspectivas. Esta revisión a caballo de Hegel y ciertos razonamientos neoliberales, *grosso modo*, nos permitirá desarrollar una tipología de las tecnologías neoliberales de gobierno.

Así, el análisis del programa neoliberal como un universo de pensamiento posthegeliano, junto con el dibujo de una genealogía del Estado moderno, anticipan y preparan el espacio para la construcción de dichas tipologías en tanto expresión del gobierno efectivo y de las relaciones de poder de la gubernamentalidad neoliberal en la actualidad. Con dicho análisis culmina el

objetivo central de esta investigación y, al mismo tiempo, se pone a prueba la herramienta teórica que nos ha permitido desarrollar este ejercicio de pensamiento.

La dialéctica del amo y el esclavo contra la antidialéctica del *homo oeconomicus*

Una de las claves de lectura de la filosofía hegeliana efectuada por Kojève es la dialéctica del señorío y el siervo. La idea de la muerte en la filosofía de Hegel está anclada, de todo a todo, en dicha dialéctica —idea que articula al conjunto de seminarios dado por el pensador ruso entre 1933 y 1939. Con mucho, la muerte es lo que dota de inteligibilidad, junto con el deseo, a la referida dialéctica y con ello al proceso que ésta intenta explicar: el elemento antropogenético de la vida humana en su proceso histórico de realización. “*El Yo (humano) es el Yo de un —o del— Deseo (...) La acción, al surgir del Deseo, aspira a satisfacerlo, y solamente puede hacerlo mediante la «negación», la destrucción o, como mínimo, la transformación del objeto deseado*”²⁰⁸.

El señorío y el siervo son formas, en el sentido más estricto que pueda considerarse, esto es: un par de conceptos, o figuras, que clarifican el elemento antropogenético de la vida humana en tanto vida temporal que tiende, irremediabilmente, hacia la muerte, la cual constituye, a su vez, el impulso vital del deseo.

Pues es en la Lucha, en la que el poder de lo Negativo se manifiesta mediante la aceptación voluntaria del riesgo para la vida (el Amo) o mediante la angustia que la manifestación consciente de la muerte (el Esclavo) inspira, donde el Hombre crea su ser humano, transformando así, como por acto de «magia», la Nada que él es y que se le manifiesta a él y por él en tanto que muerte en una *existencia* negadora propia del combatiente y del trabajador creadores de la Historia.²⁰⁹

²⁰⁸ Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, pp. 52.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 607.

Deseo, lucha, trabajo y muerte. Esos serían, al menos de principio, los elementos que dan movimiento a la dialéctica del amo y del esclavo. Lo negativo, o el deseo, es lo que se pone en lid entre alguien –el esclavo– que teme por su vida y otro – el amo– que supera el miedo a la muerte de modo que, merced a tal acto de superación, logra dominar el deseo del otro que ha preferido sobrevivir en vez de luchar.

Este razonamiento es fundamental si se desea tomar como punto de referencia y contraste una concepción de la vida humana como movimiento – histórico y vital– que incluye, necesariamente, la presencia y la participación del otro, mejor, de la vida humana en tanto que una y a la vez otra –como otredad– encarnada en seres humanos. Los razonamientos respecto a la antropogénesis, en Hegel, no pueden ser concepciones individualistas, solipsistas o dependientes de un sólo sujeto o agente. La relacionalidad y la alteridad son fundamentales en el movimiento que hace de la vida humana vida social con sentido. Respecto a ello, Hegel es tajante.

Con mucho, el principio de inteligibilidad de la historia yace en la dialéctica del amo y del esclavo. O sea, la historicidad del hombre se explica apelando a su carácter deseante, o negatividad, que transforma al ser dado, o realidad biológica, y al mismo tiempo es capaz de dominar el deseo de otros y fundar, de ese modo, una trama de relaciones sociales cuyas expresiones históricas serán relativas a las condiciones en las cuales esa lucha se efectuó y decantó hacia un agente del deseo dominante y otro dominado. “Sólo el Deseo de semejante *Reconocimiento (Anerkennung)*, sólo la Acción que se sigue de semejante Deseo, crea, realiza y revela un Yo humano, no biológico”²¹⁰.

Esta constelación filosófica, apenas expuesta en una de sus líneas medulares, fue uno de los filosofemas con los cuales Foucault se topó²¹¹, una y

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 213.

²¹¹ En *El orden del discurso*, Foucault expuso sus afinidades y distancias con Hegel. La cuestión implica saber hasta qué punto se puede escapar de Hegel y en ese sentido apreciar lo que cuesta separarse de él. Y, de modo más paradójico, saber lo que todavía es hegeliano en aquello que nos permite pensar, y hacer filosofía, contra Hegel. Concretamente, el contexto de estas preguntas surge a partir del reconocimiento que Foucault

otra vez, en sus consideraciones sobre la historia y los modos de pensar la historia²¹². Ignorando, dado que este no es momento para considerarlo, lo expuesto por este pensador francés en *La arqueología del saber*, la ruptura del pensamiento neoliberal con la concepción hegeliana de la vida y la historia es evidente. Bien a bien, no es posible afirmar, de modo taxativo, si Foucault leyó a algunos de los teóricos del neoliberalismo con la intención de tomar distancia respecto a Hegel. Empero, como ya se ha dicho, se considerará en términos expositivos la dialéctica del amo y del esclavo para revelar la novedad de los razonamientos antropogenéticos del pensamiento neoliberal tal y como Foucault los expuso en *El nacimiento de la biopolítica* en 1978.

De primeras, es necesario reconocer una afinidad fundamental entre Foucault y algunos pensadores neoliberales: pensar, lo que haya y lo que se propongan pensar, pasa por elegir una conceptualidad allende a lo que podría implicar una concepción y unos principios como los de la filosofía hegeliana²¹³ y su visión de la dialéctica de lo real.

Concretamente, en la Clase del 28 de marzo de 1979 de *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault abordó uno de los elementos esenciales del pensamiento neoliberal norteamericano: el *homo oeconomicus*.

El hilo conductor de la cuestión es el siguiente: la antropogénesis pensada por Hegel implica una concepción del ser humano como ser dialéctico; en

hace de las enseñanzas de Jean Hyppolite. Con la traducción al francés de la *Fenomenología del espíritu*, Hyppolite arroja luz sobre dos preguntas clave: ¿se puede todavía filosofar allí donde Hegel ya no es posible? ¿puede existir una filosofía que ya no sea hegeliana? Cfr. Foucault, *OD*, pp. 70–71.

²¹² Tómese en consideración, por ejemplo, la polémica con Sartre *so pretexto* de la publicación de *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* en 1966. Si Sartre calificó a dicha publicación como uno de los últimos baluartes que la burguesía levantó contra Marx; Foucault, toma el ángulo contextual de la cuestión y responde a Sartre colocando a este último como participe de una empresa de totalización que, esencialmente, caracteriza al quehacer filosófico desde Hegel hasta el propio Sartre. Cfr. Foucault, “7. Foucault responde a Sartre”, en *QUPF*, pp. 122.

²¹³ Cabe mencionar, en este sentido, el nombre de Georges Bataille quien se ocupó de lidiar, mucho antes de Foucault, con los planteamientos de la filosofía de Hegel. Este pensador francés, también alumno de Kojève, intentó pensar la conceptualización hegeliana de la acción (acción en tanto negatividad, es decir, acción que transforma y que al transformar conserva y supera) con base en prácticas, situaciones límite, en las cuales la acción del hombre conlleva una pérdida o anulación del carácter negativo del mismo. Dichas prácticas son la fiesta, el don, el erotismo o el sacrificio, por mencionar algunas. Cfr. Bataille, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944–1961*, pp. 295–296.

contraparte, la realidad última de la vida humana, *grosso modo*, concebida por el pensamiento neoliberal es el individuo. Esta caracterización es, con mucho, antidialéctica. Esto es, la vida humana cuya realidad esencial es la individualidad y cuya expresión conceptual es el *homo œconomicus* no es dirimida en su jaez dialéctica por el pensamiento neoliberal. Ahí yace un punto de disenso radical entre la filosofía hegeliana y el programa neoliberal. El sujeto economicista de este pensamiento no dialectiza; incluso, y ello tendrá que clarificarse, es antidialéctico.

La oposición entre el pensamiento neoliberal y la filosofía hegeliana, en este sentido, es clara: la relación entre el amo y el esclavo está investida de cabo a rabo por el movimiento dialéctico; en contra parte, el *homo œconomicus* es antidialéctico dado que no es concebible bajo las figuras del amo y el esclavo, no es constituido, en su relación con los otros, como un ser antagónico.

En ese sentido, ¿En qué consiste esa visión de los seres humanos como *homo œconomicus*? Primero, cabe precisar, echando mano de Foucault, lo siguiente:

El abordaje del sujeto como *homo œconomicus* no implica una asimilación antropológica de cualquier comportamiento a un comportamiento económico. Quiere decir, simplemente, que la clave de inteligibilidad que va a proponerse sobre el comportamiento de un nuevo individuo es ésa.²¹⁴

Esta noción es, de primeras, un marco de pensamiento para concebir un nuevo individuo. Sí, un “nuevo individuo” implica, con mucho, una línea de pensamiento, en este caso, univocista para representar un comportamiento, un acto y, sobre todo, la dinámica de las relaciones sociales. Esta noción, como vio Foucault, es problemática en términos metodológicos. “El problema de la legitimidad de la aplicación de un modelo economicista semejante, el problema

²¹⁴ Michel Foucault, *Op. cit.*, pp. 252.

práctico del valor heurístico de ese modelo”²¹⁵. Amén de reconocer dicho escollo, interesa rescatar dos rasgos del concepto de *homo œconomicus*. Lo primero, este concepto es capaz de explicar el comportamiento, en general, de los seres humanos concebidos en tanto individuos. Segundo, dicha noción ofrece, al pensamiento neoliberal, la capacidad de aplicar, sea de modo heurístico o no, una grilla de inteligibilidad económica a fenómenos no económicos. Es una noción que permite concebir y extender un paisaje económico sobre el fondo amplio de la vida humana. No es un economicismo sin medida; es una extensión de lo económico a regiones no económicas debido a que estás responden, según los neoliberales, a una lógica de tipo económico.

Dicho lo cual, se puede caracterizar este concepto como parte de las piezas, esenciales, del tipo de análisis –económico– propuesto por los pensadores neoliberales, específicamente, por Gary Becker:

El *homo œconomicus* es quien acepta la realidad. Es racional toda conducta que sea sensible a modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria, de manera, por tanto, sistemática, y la economía podría definirse entonces como la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio.²¹⁶

Por tanto, el *homo œconomicus* es un concepto contiguo y piedra fundamental de la caracterización neoliberal de la economía como ciencia. Se puede afirmar, sin temor a errar, que la economía, tal y como es pensada aquí, se antropologiza sólo en tanto que decanta sus apuestas sobre el individuo como un agente que se comporta de tal o cual manera según el medio, con todo y sus variables, en el que esté inserto.

En realidad, la valoración de una conducta racional tiene como polo de referencia al medio que, al no ser controlado por la voluntad del individuo y a la par influir en él, puede explicar lo que éstos hacen junto con su comportamiento,

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 264.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 266.

sus ideas, en suma, la trama social en la que se desenvuelven. “El *homo œconomicus* es quien obedece a su interés, aquel cuyo interés es tal que, en forma espontánea, va a converger con el interés de los otros. Desde el punto de vista de una teoría del gobierno, el *homo œconomicus* es aquel a quien no hay que tocar”²¹⁷. Si pensar una dinámica social es clarificar cómo es que los individuos se comportan con relación a un medio –como lidian y negocian con éste–, el concepto de *homo œconomicus*, en tanto clave de inteligibilidad de tipo económico, es políticamente hostil a cualquier disciplinamiento o normalización allende a su propio interés y comportamiento.

Si el individuo, pensado como *homo œconomicus*, no es objeto de gobierno, al menos no por parte de un aparato de Estado o cualquier tipo de poder soberano, el elemento irreductible de tal razonamiento es el interés particular como núcleo de racionalidad del comportamiento, de las acciones, de los afectos y de las conductas de los seres humanos. Así, la sociedad, y su dinámica, es la suma de los intereses particulares puestos en juego en el contexto de un medio, un socio-medio, y sus respectivas variables.

El pensamiento neoliberal es repelente, según lo expuesto, al carácter conflictivo de una relación social que no ponga el acento sobre los individuos que conforman tal enlace. No es que no haya conflicto entre los individuos para los teóricos del neoliberalismo; al contrario, hay conflicto, pero éste se reduce, o es opacado –por no decir obstruido–, por el interés. Esta última noción es la quinta esencia del proceso racional, por así decir, que efectúa cada individuo para actuar. La noción de conflicto –y la de antagonismo– no es capaz de explicar aquello que ocurre en el individuo y por tanto no es objeto de la ciencia económica. Teóricamente no es válido.

Por tal motivo, como ya ha sido dicho, el sujeto, tal y como es pensado por los liberales, no dialectiza y, al mismo tiempo, es antidialéctico. La noción de deseo, de lucha o de conflictividad son desplazadas por la de interés y por la de individuo. O sea, mientras que las tres primeras nociones ponen el acento en la

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 267.

relación social entre sujetos con base en el conflicto –el antagonismo– que es puesto en lid por mor del deseo, las dos últimas atomizan tal relación y hacen de los polos, de los referentes –evidentemente de la relación– el foco que explica lo que ocurre en los sujetos. Se neutraliza la dialéctica, se opaca y desplaza merced a los conceptos con los cuales se piensa a la vida humana. Ésta, en términos neoliberales, es sinflictiva o nula en lo que al conflicto se refiere.

En resumen, lo más importante es comprender el interés de cada individuo y no los conflictos que pueden confluír en las relaciones sociales entre individuos. Esa es, en su núcleo, la condición antidialéctica del concepto de *homo œconomicus*.

Historicidad y devenir; mercado y presente

Se puede, de algún modo, decir que al pensamiento hegeliano le es propio un componente historicista para explicar el desenvolvimiento de la vida humana como vida espiritual, esto es, como vida no reducida a su condición dada o biológica, y en ese tenor, estática e idéntica a sí.

La historia, al menos tal y como Kojève lo presenta desde su lectura de la *Fenomenología del espíritu*, es otro de los focos, tal vez el más esencial, antropogenéticos de la vida humana.

Para que haya Historia es necesario que haya no solamente una realidad dada, sino también una negación de esa realidad y, al mismo tiempo, una conservación («sublimación») de lo negado (...) Ahora bien, conservarse en tanto que negado significa *recordar* qué ha sido aun habiéndose convertido en otro radicalmente distinto. Gracias al recuerdo histórico, la identidad del Hombre se mantiene a través de la Historia a pesar de la autonegación que ahí se efectúan, de modo que él puede realizarse por medio de ella en tanto que integración de su pasado contradictorio o en tanto que totalidad, además de en tanto que entidad-dialéctica.²¹⁸

²¹⁸ Alexandre Kojève, *op. cit.*, pp. 559–560.

La historia, elemento seminal de la vida humana, es esencial para pensar al tiempo y al movimiento como eventos interiores del devenir humano del deseo. Sin negación –sin deseo enfrentándose a otros deseos humanos por mor de reconocimiento que es el componente inteligible e inmanente de cualquier relación social– que transforma y conserva lo dado, la vida humana se abriría a una serie de transformaciones sin fondo. Transformación sin recuerdo –o conservación– es transformación ciega. Es devenir sin porvenir.

De ese modo, el ser humano, en tanto que negación y conservación de su propio ser en la historia, encuentra la posibilidad y el elemento de su identidad en la forma del devenir que sería su propia autonegación y, en ese mismo sentido, la afirmación de lo que va siendo.

No es que la vida humana sea ella misma historia; al contrario, la historia es, según este razonamiento, el elemento temporal en el cual la vida humana encuentra el sentido y la verdad de su carácter antropológico, consciente y reflexivo. La historia le revela al ser humano lo que es, lo que está dejando de ser y lo que podría ser conservando y transformando, merced al deseo, su propio ser; ese esquema tripartito encuentra su hilación, su articulación, en la acción en tanto acción creadora de realidad antropológica —el arte y la técnica son casos de ello. En especial, el deseo antropógeno o propiamente humano que es deseo de reconocimiento.

La ligazón entre ser humano e historia apunta a la historicidad co–esencial a la vida del hombre que lo constituye de cabo a rabo. Esto es expuesto por Kojève del siguiente modo:

La Historia no comienza hasta la «primera» Lucha por el Reconocimiento, que no sería lo que es, es decir, antropógena, si no incluyera un riesgo real para la vida. Y la Historia en su conjunto sólo es una evolución de la «contradicción» (*Widerspruch*) que surge de la solución «inmediata» (*unmittelbar*) a ese primer conflicto social o humano, la que

se da mediante la oposición (*Entgegensetzung*) de la Dominación y la Servidumbre.²¹⁹

La historicidad del hombre implica una condición heterogénea de elementos reunidos en torno al deseo como deseo, no en sentido biológico, que desea ser reconocido como el deseo específicamente humano. Sin deseo –social– de reconocimiento no hay historia; la lucha es el espaciamiento en el cual acontece la colisión del deseo humano en busca de otro deseo humano, en tanto otro, gracias al cual se configura como un yo con deseo reconocido, esto es, como amo, como señor, como rey, en suma, como dominador.

Según lo dicho, el pensamiento hegeliano pone en el centro de la cuestión la historicidad para clarificar y explicar el movimiento de la vida humana en tanto vida deseante y reflexiva. Sobre tal fondo, nuevamente, el pensamiento neoliberal puso sobre la mesa una serie de conceptos que, de cierto modo, conciben a la vida humana, al hombre, como algo que, respecto a la historia, no funge como centro. Al contrario, la historicidad del hombre, condición ambigua para los neoliberales, es un elemento menor, por no decir insignificante.

Partiendo de Foucault, el concepto, y con ello la visión, del mercado puede explicar esta des–historización de la vida humana respecto a la actividad económica (en el siguiente apartado se expondrá el envés de tal concepción, esto es: el carácter posthistórico del individuo neoliberal). En ese sentido, es menester comenzar por la correcta exposición de la concepción neoliberal del mercado, la cual cruza, de todo a todo, el programa general, por así decir, del pensamiento en turno. “El problema del neoliberalismo, al contrario, pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado”²²⁰. De primeras, entrelazamiento estrecho entre política y economía de mercado mediante el cual se subordina la primera a la segunda.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 578.

²²⁰ *Cfr.* Foucault, “Clase del 14 de febrero de 1979”, en *NB*, pp. 137.

La conceptualización del mercado en el pensamiento neoliberal no implica el mero reconocimiento de una redefinición nominal o analítica del término. Al contrario, ello su(b)pone una reformulación de la economía en tanto saber. Esta cita puede señalar los elementos que giran en torno a dicho replanteamiento de la ciencia económica:

La economía debe tener sus propias reglas y lo social, sus objetivos específicos, pero es preciso desconectarlos de tal modo que los mecanismos sociales no perturben ni hagan mella en el proceso económico y tengan una limitación y, en cierto modo, una pureza tales que jamás intervengan en ese mismo proceso con el carácter de perturbación. Un problema: ¿cómo podrá hacerse funcionar semejante disociación entre lo económico y lo social? (...) La economía es en esencia un juego, se desarrolla como un juego entre *partenaires*, la sociedad entera debe ser atravesado por él y la función central del Estado consiste en definir las reglas del juego económico y garantizar en sustancia su correcta aplicación.²²¹

El estatuto epistemológico, tal y como lo conciben los pensadores neoliberales, del mercado estriba en su funcionamiento lúdico, impredecible y sinflictivo —en términos sociales. Hay una partición entre el orden de lo social y el ámbito económico; empero, al mismo tiempo, lo social queda, y será ordenado y codificado, subordinado a lo económico. Al neutralizar la posibilidad de controlar la economía derivado de los mecanismos sociales, los neoliberales desplazan el elemento conflictivo propio de la condición socio-histórica de la vida humana. En contra parte, el juego introduce un componente sinflictivo que se corresponde con la sustancia individual irreductible a la vida humana. De ese modo, el saber económico particulariza, a nivel singular de los agentes que participan del mercado, las condiciones de funcionamiento de las operaciones de intercambio en el sentido más amplio del término. El Estado estará supeditado al modo lúdico de operar y concebir la actividad humana de

²²¹ Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 206–207.

intercambio en el marco de una economía de mercado. Así, el Estado no podrá intervenir, ni manipular o estipular el devenir del juego; podrá intervenir en las condiciones o los factores con la finalidad de configurar, indirectamente, la efectución del juego —por ello, Foucault decía que el Estado sólo podía influir en las reglas del juego económico y no dirigirlo.

Si, esencialmente, la economía será pensada como si fuese un juego —no se puede obviar el talante hipotético de dicha afirmación—, ella da preeminencia a los jugadores, no como seres históricos y sociales, sino como individuos capaces de competir y con disposición y capacidad de emprendimiento para jugar. ¿No es borrado, sigilosamente, el elemento histórico de los seres humanos cuando estos son pensados al interior de una economía de mercado tal y como ha sido caracterizada en líneas anteriores? ¿Qué sentido tiene vislumbrar y echar luz sobre la condición humana y su acción política si éstas se inscriben en el espacio de una economía pensada como juego y sostenida en la noción de mercado como espacio lúdico ideal?

Dicho conjunto de razonamientos, nuevamente, exponen los contrastes entre la filosofía hegeliana y los pensadores neoliberales, en este caso, respecto al desplazamiento del ser histórico de los seres humanos al ser configurados como jugadores —competidores y emprendedores— en una economía de mercado. En suma, la historicidad queda anulada para un sujeto cuya configuración lo catapulta hacia el futuro, puesto que sólo se compete y se es emprendedor con miras a un proyecto; y es ese futuro, en su conquista, aquello que borra —merced a las condiciones y los condicionamientos del mercado— el sustento histórico de la vida humana.

¿Un ser humano posthistórico y postdialéctico? El empresario de sí

Se puede decir, *grosso modo*, que toda filosofía implica, de uno u otro modo, una antropología —y también, como diría Nietzsche, una moral.

Entiéndase, en ese sentido, por antropología, una concepción de la vida humana que, a su vez, supone una moral, un modo de entender su comportamiento; y una sociología, un modo de comprender su relación respecto

a los otros. Tales definiciones, sin duda muy someras, no tienen otro cometido más que proporcionar ciertas claves para comprender el contraste, muy evidente, entre la filosofía hegeliana y el pensamiento neoliberal respecto al ser humano, no pensado como *homo oeconomicus*, sino en tanto proyecto o acción.

De primeras, es necesario decir que, de acuerdo a lo desarrollado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, la vida humana, pensada como realidad espiritual –no reducida a realidad dada o biológica–, es la protagonista de la historia en tanto vida volcada hacia la acción. Ella misma es inexplicable sino es a partir de su radical historicidad. Kojève expresa tal condición del siguiente modo:

La ciencia hegeliana tiene su culmen en la descripción del Hombre comprendido como un ser total o dialéctico. Ahora bien, decir que el Hombre es dialéctico significa decir que «aparece» ante sí mismo como mortal (plano fenomenológico); o lo que es lo mismo, que él existe necesariamente en un Mundo natural sin más-allá, es decir, donde no hay sitio para un Dios (plano metafísico); o lo que también es lo mismo, que él es esencialmente temporal en su ser mismo y que es así, en verdad, acción (plano ontológico).²²²

Si el hombre es esencialmente temporal, sólo el conocimiento histórico revela, para el hombre mismo, lo que esté es en tanto mortal y finito. Así, el hombre es, según Hegel, un ser dialéctico, en tanto que movimiento racional y coherente; por tanto, si es actor de la historia, es impensable concebirlo como a-histórico. De ser así, se estaría omitiendo el componente más esencial de la vida humana, a saber: la temporalidad. Por tanto, “la Historia es trascendencia (en el Mundo de aquí abajo). Es la «supresión-dialéctica» del Hombre que se «niega» (en tanto que dado) a la vez que se «conserva» (en tanto que ser *humano*) y se «sublima» (=progreso) mediante su autonegación conservadora”²²³.

²²² A. Kojève, “La dialéctica de lo real y el método fenomenológico de Hegel”, en *Introducción a la lectura de Hegel*, pp. 584.

²²³ A. Kojève, “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”, en *Introducción a la lectura de Hegel*, pp. 618.

De ese modo, según Kojève, la caracterización del hombre en Hegel –o la antropología desarrollada en la filosofía hegeliana– implica tres planos de análisis: fenomenológico (modo como el hombre aparece en tanto hombre), metafísico (modo como el hombre se relaciona con una trascendencia sea de carácter trascendente o no), ontológico (modo como el hombre anuda su ser con el tiempo). Si en líneas atrás, concretamente, se decía que, por mor de la caracterización del individuo en tanto *homo œconomicus*, la vida humana no sería, ella misma, movimiento dialéctico —o autonegación conservadora. Ahora, la cuestión pasa por reconocer, según lo desarrollado por los pensadores neoliberales, a un ser humano posthistórico.

En este punto de la cuestión, la desavenencia –considérese la posible extrapolación– entre, en suma, el pensamiento neoliberal y la filosofía hegeliana es tajante. Este desencuentro, con mucho, suscitó en Foucault afinidades por los teóricos del neoliberalismo en tanto que éstos no colocaban al hombre como garante, rector y protagonista de la historia²²⁴. La cuestión, presentada en esa tesitura, implica clarificar ¿En qué sentido el pensamiento neoliberal fue capaz de concebir un hombre posthistórico y por tanto postdialéctico? ¿Qué concepto o razonamiento expresa la condición posthistórica del hombre en la concepción neoliberal de la vida humana? La respuesta concreta a tales interrogaciones estriba en la caracterización antropológica a escala individual y competitiva que efectúa el neoliberalismo respecto a los seres humanos.

Partiendo de dicho reconocimiento, la caracterización de una antropología neoliberal está fundada en la individualidad, irreductible, de la vida humana. Los liberales, por así decir, dirían: no hay hombres –

²²⁴ En *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, texto publicado en 1966, Foucault se había ocupado del hombre a la luz del concepto de episteme y positividad, esto es, cómo objetivación de una serie de saberes y al mismo tiempo como sujeto garante del saber entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En este sentido, en tanto que el hombre es efecto de una serie de formaciones discursivas correlativas a una época, que Foucault, en el último párrafo de dicho libro, declaró la desfiguración del hombre como una silueta que se borra en la arena (Foucault, *stricto sensu*, nunca habla de la muerte del hombre). En parte, Foucault piensa que el hombre sólo puede ser protagonista de la historia si se le piensa desde el espesor discursivo de Hegel y Marx cuya visión antropológica de la historia era fundamental para comprender la lógica del devenir temporal con base en principios teleológicos. Cfr. Foucault, “10. Las ciencias humanas”, en *PCACH*, pp. 398.

históricamente situados–, hay individuos. Ello implica, por la formulación de dicho presupuesto, una preeminencia de lo privado sobre lo público, de lo singular sobre lo colectivo, o bien, de lo personal sobre lo social²²⁵. No hay seres histórico–sociales, hay individuos que tienen intereses y parten de su propia escala; así es, y sólo en ese sentido, como se puede caracterizar a cada sujeto como un empresario de sí, o bien, como si el ser de cada cual fuese la auto–empresarialidad²²⁶. Este conjunto de oraciones expresan, de modo sucinto, tanto en términos teóricos como en términos históricos²²⁷, la concepción del individuo –posthistórico– en el pensamiento neoliberal dado que sus motivaciones, o bien los motivos de su acción, no tienen un componente o algún tipo de investimento socio–histórico —en ese mismo sentido se puede afirmar que el sujeto concebido como empresario de sí es postdialéctico dado que no es pensable desde el ángulo de lo conflictivo o lo antagónico. Simplemente, al pensar y descifrar el fundamento de la individualidad en la empresarialidad y la competitividad de cada cual, el pensamiento neoliberal concibe a las necesidades como el conjunto de intereses que no tienen una fuente, o un origen, en la clase o el grupo social al cual pertenece un individuo. Es en ese sentido que no son históricos, y por tanto, que puede decirse, derivado de ello, que el empresario de sí, o el sujeto pensado de modo neoliberal, es post–histórico y post–dialéctico.

Expresado de modo sucinto, el sujeto no se realiza en la historia; el sujeto realiza sus intereses. Por supuesto, sería erróneo, y demasiado simplista, pensar que los neoliberales no están considerando el elemento histórico de la vida humana. No es, pues, que fácticamente no tengan historia. La cuestión reside en

²²⁵ Fernando Escalante Gonzalbo expone, con base en un análisis del pensamiento neoliberal, la preeminencia de lo privado sobre lo público debido a que lo primero implica superioridad técnica y eficacia. Acá, lo que se pone en juego para que dicha preeminencia pueda funcionar es una imagen peyorativa de la burocracia, difundida por los pensadores neoliberales (en especial Hayek), que es contigua a su conceptualización del Estado. Cfr. Escalante, “7. Una nueva sociedad”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 200.

²²⁶ Cfr. Foucault, “Clase del 14 de marzo de 1979”, en *NB*, pp. 228–229.

²²⁷ En mayo de 1979, Margaret Thatcher pronunció un discurso al tomar el cargo de Primer Ministra de Inglaterra a partir del cual se suele resumir el talante neoliberal de su programa. Una expresión que marcó ese discurso fue la siguiente: no existe la sociedad, existen hombres y mujeres individuales, y existen familias... Acá, evidentemente, es posible detectar una apelación a la singularidad de los sujetos sin la cual muchos de los presupuestos y concepciones del pensamiento neoliberal serían posibles. Cfr. Escalante, “4. La ofensiva”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 121.

quitar el privilegio ontológico de lo histórico para dar cuenta y concebir a la vida humana como realización de fines que no han sido forjados de modo colectivo, comunitario o grupal.

Estado moderno y tecnologías políticas de gobierno: una revisión genealógica

Ya que se ha ensayado, mediante un espejeo constante, una reflexión centrada y oscilante entre algunos rasgos generales del pensamiento neoliberal y el desarrollo de la filosofía hegeliana durante el siglo XX en Francia –dicho contraste encuentra su punto de articulación y de justificación, en tanto hilo conductor, en ciertos razonamientos de Foucault sobre los teóricos del neoliberalismo y sobre la filosofía hegeliana–, es menester, después de todo ello, focalizar el decurso de esta reflexión en los razonamientos que el autor de *Historia de la sexualidad* desarrolló en torno al Estado.

Específicamente, el rechazo que este pensador mostró ante ciertas concepciones del poder es, de cierto modo, correlativo a la distancia que tomó respecto a algunas teorizaciones del Estado. La vía, por tanto, de entrada a la cuestión implica, primeramente, clarificar dicho distanciamiento.

El replanteamiento, y la revisión, de su analítica de las relaciones de poder implicó, de uno u otro modo, una revisión crítica sobre el Estado, las matrices teóricas desde las cuales se le ha pensado junto con el enfoque, los presupuestos y alcances de cada concepción sobre el mismo. Pensar, por tanto, la cuestión del Estado sin apelar a las reconfiguraciones de la analítica de las relaciones de poder implica un error teórico y a la vez metodológico, dado que el tema de la gubernamentalidad, del gobierno y de las tecnologías de gobierno tiene como espacio de reflexión los razonamientos que Foucault desarrolló, en un movimiento oscilante, sobre el poder y el Estado.

Concretamente, este pensador francés se ocupó, exhaustivamente, de la cuestión del Estado en tres cursos. *Defender la sociedad* de 1976, *Seguridad, territorio, población* de 1978 y *El nacimiento de la biopolítica* de 1979. Con la finalidad de precisar la cuestión cabe centrarse en el curso de 1978 donde el

propio Foucault reconoce: “se sabe cuánta fascinación ejercen hoy en día el amor o el horror por el Estado; se sabe cuánta energía se pone en el nacimiento del Estado, su historia, sus avances, su poder, sus abusos”²²⁸.

Como suele hacerlo, Foucault comienza por reconocer ciertas matrices teóricas o analíticas con las que se topa y discute, críticamente, para lanzar, posteriormente, otra posibilidad analítica. Respecto a la citada fascinación por el Estado y la energía con la que se le piensa, Foucault reconoce dos líneas de análisis:

Encontramos esta sobrevaloración del problema del Estado en dos formas. En una forma inmediata, afectiva y trágica: es el lirismo del monstruo frío frente a nosotros. Tenemos una segunda manera de sobrevalorar el problema del Estado, y en una forma paradójica, pues en apariencia es reductora: el análisis consiste en reducir el Estado a una serie de funciones como, por ejemplo, el desarrollo de las fuerzas productivas, la reproducción de las relaciones de producción; y ese papel reductor del Estado con respecto a otra cosa no deja de considerarlo, empero, como blanco absolutamente esencial de los ataques y, lo saben, como posición privilegiada que es preciso ocupar.²²⁹

De primeras, Foucault parece referirse a Thomas Hobbes y Louis Althusser — respecto al segundo, evidentemente, influido por Vladimir Lenin y Karl Marx respecto a la concepción del Estado. De modo más preciso, en lo que Althusser se refiere, en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, este filósofo marxista²³⁰ —también muy influido por el psicoanálisis lacaniano— desarrolló, partiendo de la

²²⁸ Michel Foucault, *Op. cit.*, pp. 136.

²²⁹ M. Foucault, “Clase del 1 de febrero de 1978”, en *STP*, pp. 136.

²³⁰ Althusser reconoce ciertos razonamientos en torno al Estado en *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels. Concretamente, en el primer apartado de dicho texto titulado *¡Burgueses y proletarios*, ambos autores, después de desarrollar la mutua implicación entre la burguesía moderna, la gran industria y el mercado mundial, definen al Estado moderno, y con ello al gobierno, como la junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa. *Cfr.* Marx *et. al.*, “¡Burgueses y proletarios”, en *Manifiesto del partido comunista. Principios del comunismo*, pp. 32.

teoría marxista-leninista del Estado²³¹, toda una reconceptualización de la ideología con base en la noción de aparatos ideológicos de estado (AIE). Con firme convencimiento, Althusser dice:

La «teoría» marxista-leninista del estado toca lo esencial, y no hace falta pensar más para advertir que efectivamente se trata de lo esencial. El aparato de estado, que lo define como fuerza de ejecución y de intervención represiva «al servicio de las clases dominantes» en la lucha de clases desarrollada por la burguesía y sus aliados contra el proletariado, es exactamente el estado y define muy exactamente su «función» fundamental.²³²

El acento, al menos en esta matriz teórica, está puesto en la “función” del Estado tal y como Foucault lo indicaba, esto es, en tanto aparato de represión que funciona, preeminentemente, con violencia —a diferencia, distinción hecha por Althusser al final de su texto, de los AIE que operan, primeramente, con ideologías y de modo secundario con violencia. Curiosamente, la expresión utilizada, “reproducción de las relaciones de producción”, es paralela a la premisa con la cual Althusser comienza su reflexión en torno a los AIE, esto es: “no hay posibilidad de producción sin que se asegure la reproducción de las condiciones materiales de producción: la reproducción de los medios de producción”²³³. En realidad, la exposición de Althusser pasa por dos momentos: a) Clarificar cómo se reproducen las condiciones de producción de una formación social y b) Distinguir entre el Estado como aparato de represión y el funcionamiento de los aparatos ideológicos de Estado como motor de

²³¹ En *El Estado y la revolución*, Lenin, retomando la conceptualización de Engels, concibe al Estado como la organización especial de la fuerza, en especial, la organización de la violencia para reprimir a cualquier clase que se oponga a los intereses de la clase dominante. Cfr. V. Lenin, “Capítulo II. El Estado y la revolución. La experiencia de los años de 1848 a 1851”, en *El Estado y la revolución...*, pp. 23.

²³² L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, pp. 105.

²³³ *Ibid.*, pp. 98.

reproducción de las condiciones materiales de producción de una formación social.

Según lo expuesto, y retomando la indicación foucaultiana, el presupuesto y el núcleo del razonamiento de Althusser, el cual también funciona tanto en Marx como el Lenin, estriba en la concepción del Estado como algo íntegro y completo que expresa la capacidad de una o varias clases dominantes para ejercer el poder –y ocupar esa “posición privilegiada”–, sea de modo violento o no.

Respecto a Thomas Hobbes y la noción de Estado como leviatán –o por analogía y connotación evocado como monstruo frío–, implica, nuevamente, el mismo presupuesto: concebir al Estado como algo unitario, íntegro, o bien, como una totalidad en la cual, para el caso de Hobbes, se aloja a la soberanía y se ejerce el poder soberano.

Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por actos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.²³⁴

Así, la distinción entre Estado y poder soberano, nuevamente, parte del mismo presupuesto: el Estado es algo íntegro, es una totalidad a la cual se accede y en ella se alojará y ejecutará el poder soberano (del soberano). Esta forma –o entidad– impersonal del quehacer político es ella misma una en cuanto resultado. No se trata, como podría pensarse desde una perspectiva contractualista, de considerar el modo como, mediante la suma de voluntades, el Estado surge en tanto núcleo de la voluntad soberana y general. En este caso, hay un acto de negación, de privación, ya que “es una unidad real de todo ello

²³⁴ T. Hobbes, “SEGUNDA PARTE. DEL ESTADO”, en *LEVIATÁN O LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPÚBLICA ECLASIÁSTICA Y CIVIL*, p. 141.

en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo...*²³⁵. Evidentemente, la analogía entre persona y Estado pone el acento en la individualidad, respecto a sus diversas escalas, de la unidad política de dicha entidad.

Así, y al hilo de la exposición de ese par de matrices teóricas –respecto a Lenin y Hobbes–, el Estado es tematizado como una gran totalidad desde la cual, o con la cual, se ejerce el poder de una clase, o bien, se efectúa y reside la soberanía del poder. ¿No era ese el señalamiento foucaultiano respecto a las conceptualizaciones que él identificaba en la década de 1970 en Francia? El propio Foucault reconocía tales plataformas teóricas para acometer ciertos desplazamientos respecto a ellas: “el Estado no tuvo, ni en la actualidad ni, sin duda, en el transcurso de su historia, esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa (...) tal vez no sea más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada...”²³⁶.

Sin temor a errar, Foucault está pasando la cuestión del Estado por su enfoque genealógico. Éste procede mediante el reconocimiento de la estrecha relación entre la formación de las relaciones sociales y de formas de saber inscritas en relaciones de poder que ponen en juego cierto tipo de fuerzas. “Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría «gubernamentalización» del Estado”²³⁷.

Recuérdese como la noción de gubernamentalidad implica, para Foucault, la tentativa de reajustar la analítica de las relaciones de poder a partir de 1976 —cuestión que ya ha sido expuesta con amplitud y desde distintos ejes en el primer capítulo de este trabajo. Bien mirado, lo que Foucault desea hacer es una genealogía del Estado tomando como punto de inflexión la noción de gobierno.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 141.

²³⁶ Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 136–137.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 137.

La cuestión es, con mucho, saber en qué proceso histórico, en qué tipo de práctica sociales –también políticas– y en qué configuración de ciertas relaciones de poder la tarea del Estado fue la ejecución del gobierno; cómo fue que el Estado, según Foucault, se gubernamentalizó.

Justo por ello, Foucault señala, de modo muy somero, el par de líneas teóricas que no le interesa seguir, esto es, la vía del lirismo del monstruo frío y la vía althusseriana. Su proceder genealógico no parte de los mismos presupuestos ni opera con conceptualizaciones semejantes.

En ese sentido, cabe preguntarse por la particularidad genealógica de la problematización foucaultiana tal y como es desarrollada en el referido curso del *Collège de France* en 1978.

La cuestión podría presentarse del siguiente modo: una de las hipótesis, apenas indicativa, que recorre *Seguridad, territorio, población* es la siguiente: “vivimos en la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII”²³⁸. Y más adelante, Foucault puntualiza: “son las tácticas de gobierno las que permiten definir en todo momento lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es”²³⁹. Según los alcances de esta hipótesis, el Estado sería una composición dinámica, una suerte de mixtura, de prácticas sociales y tácticas de gobierno (expresión que en Foucault refiere a relaciones de poder en su eje estratégico) que articularían una serie de elementos que forman parte del Estado y que hacen que el Estado sea “El Estado”²⁴⁰.

De tal panorama se derivan consideraciones muy precisas que, en lo que sigue, es menester clarificar para exponer, a cabalidad, la especificidad de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales. Tales consideraciones son:

²³⁸ Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 137.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 137.

²⁴⁰ Foucault expone, en media página, la base de su conceptualización del Estado cuando dice que éste no tiene esencia. En realidad, al no ser ni universal ni una fuente autónoma del poder, éste se constituye como el efecto, el perfil y el recorte móvil de una perpetua estatización. En ese sentido, el Estado no es más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples. *Cfr.* Foucault, “Clase del 31 de enero de 1979”, en *NB*, pp. 83–84.

- a) El Estado es una composición inestable e históricamente relativa a cierta configuración de relaciones de poder.
- b) El gobierno no ha sido, ni se confunde, con el fin, la función o la esencia del Estado. No hay isomorfismo entre gobierno y Estado.
- c) El principio de inteligibilidad y clarificación del Estado, en tanto composición y mixtura, son las tácticas, integradas en estrategias y relaciones de poder, que marcan el perímetro de lo que concierne al Estado y lo que no.

En ese sentido, el presente apartado del trabajo es crucial respecto a los objetivos de la investigación aquí vertida con relación a las tecnologías políticas de gobierno neoliberales.

Concretamente, y esto tendrá que desarrollarse en las siguientes líneas, las tecnologías políticas de gobierno neoliberales surgen –en tanto objeto problemático y objeto de investigación en la obra de Foucault– en el entrecruce de su replanteamiento de la analítica de las relaciones de poder y su genealogía del Estado —este último elemento no fue mencionado en el primer capítulo dado que no era el apartado adecuado para ello. Evidentemente, el par de matrices teóricas apenas revisadas, respecto a Hobbes y la tríada Marx–Lenin–Althusser, no son la vía que Foucault desea explorar ni los caminos teóricos y metodológicos que desea seguir.

Dicho lo cual, es menester clarificar de qué modo Foucault elaboró, a modo de esbozo, una genealogía del Estado; considerar, también, cómo se relaciona la cuestión del gobierno y el surgimiento del Estado moderno de manera que, finalmente, se clarifique la particularidad de los modos neoliberales de gobernar mediante ciertas tecnologías políticas.

Del Estado de Justicia de la Edad Media al Estado de gobierno de la modernidad: una genealogía del Estado de gobierno

Situados en el entrecruce donde se localiza el objeto de pensamiento de esta investigación –o sea en la juntura de la analítica de las relaciones de poder centrada en la gubernamentalidad y la genealogía del Estado en Foucault–, es

necesario comenzar por esclarecer el decurso, teórico y argumentativo, que condujo a este pensador francés hacia la problematización de las tecnologías políticas, específicamente, las tecnologías políticas que tienen por blanco ejercer el gobierno.

En líneas atrás, se expuso la hipótesis, o el hilo conductor, centrada en aquello que Foucault denominó gubernamentalización del Estado; configuración del Estado, en la cual todavía vivimos, formada en el siglo XVIII²⁴¹. Siguiendo ese derrotero, y pensado a derechas, la cuestión pasa por esclarecer lo siguiente: ¿Qué tipo de procesos sociales, de saberes o acontecimientos históricos dotaron de una configuración al Estado como Estado de gobierno? ¿Cómo fue, en términos sociohistóricos, que el Estado se gubernamentalizó? *Grosso modo*, Foucault elaboró una triple distinción que incluye la explicación y la emergencia del Estado de gobierno.

Con la finalidad de presentar, con pulcritud y consición, dicha distinción, cabe enumerar punto por punto tal y como Foucault lo expuso en el curso *Seguridad, territorio, población*²⁴²:

- a) Estado de justicia correlativo al período feudal y su modo específico de territorialidad (aunque no en exacta correspondencia) y el cual funciona mediante mecanismos de leyes consuetudinarias y escritas.
- b) Estado de administración nacido en una territorialidad de tipo fronterizo en los siglos XV y XVI que funciona mediante reglamentos y disciplinas.
- c) Estado de gobierno definido, no por territorialidad, sino por la masa de la población que funciona mediante dispositivos de seguridad y que, probablemente, nació a finales del siglo XVIII.

Esta tripartición obedece, según Foucault, a un intento por “de manera global, tosca y por consiguiente inexacta, reconstituir las grandes formas, las grandes economías de poder de Occidente”²⁴³. En ese sentido, los siguientes

²⁴¹ Cfr. Foucault, “Clase del 1 de febrero de 1978”, en *STP*, pp. 137.

²⁴² Cfr. Foucault, “Clase del 1 de febrero de 1978”, en *STP*, pp. 137.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 137.

razonamientos no tienen por finalidad exponer, de modo cronológico y parte por parte, el decurso de esa triple distinción que expresaría tres economías distintas de poder correlativas al Estado y su formación.

Por el contrario, y de acuerdo con los objetivos que guían esta investigación, es menester identificar el marco de problematización en el cual Foucault piensa el surgimiento de las tecnologías políticas de gobierno de manera que, posteriormente, se puedan identificar y clarificar la especificidad de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales.

Dicho lo cual, se puede partir, junto con Foucault, del siguiente reconocimiento:

De suponer, entonces, que "gobernar" no es lo mismo que "reinar", "mandar" o "hacer la ley"; de suponer que gobernar no es lo mismo que ser soberano, suzerano, señor, juez, general, propietario, maestro, profesor; y de suponer, en consecuencia, que el gobernar tiene una especificidad, habría que saber ahora, cuál es el tipo de poder que esta noción engloba.²⁴⁴

Bien mirado, no se trata de definir la noción de gobierno –como si fuese posible al menos en los términos de análisis aquí propuestos– de modo que se considere allende a sus efectuaciones, sobre todo, a los diversos modos de instrumentalizar, o sea, de hacer del gobierno una práctica. Es en este sentido que Foucault se preguntó por la especificidad de ejercer el poder a modo de gobierno.

En términos analíticos –que son los que interesan en esta investigación– la forma, o el principio de inteligibilidad, de la reflexión foucaultiana reside en su peculiar modo de colegir la emergencia y el funcionamiento del Estado. La siguiente cita puede clarificar tal modo de plantear la cuestión:

²⁴⁴ M. Foucault, "Clase del 8 de febrero de 1978", en *STP*, pp.139–140.

No se puede hablar del Estado como si fuera un ser que se desarrolla a partir de sí mismo y se impone a los individuos en virtud de mecánica espontánea, casi automática. El Estado es una práctica. No puede dissociárselo del conjunto de prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera, también, de relacionarse con el gobierno.²⁴⁵

La concepción minimalista, por así decir, del Estado en Foucault es correlativa a su concepción ergonómica –una ergonomía política– del mismo. Al afirmar, y concebir, al Estado como una práctica, Foucault está volteando el marco de análisis, esto es: no se trata de partir del Estado como una totalidad dada, como la voluntad unificada de los individuos que ceden sus derechos y fuerzas para constituirse como ciudadanos. No, acá el Estado es pensado como el efecto y el espacio inestable de un conjunto de relaciones de fuerzas –sociales– las cuales funcionan en prácticas históricamente identificables. El elemento mínimo, y a la vez esencial, del Estado son las prácticas por las cuales éste es lo que es en determinadas configuraciones políticas e históricas. Según Foucault, la nota característica de dichas prácticas es el gobierno, el acto de gobernar.

Es en ese sentido, y bajo esas claves, que dicho pensador francés, en un sólo trazo, expone los elementos que rodean y configuran al Estado moderno en tanto Estado de gobierno:

Es perfectamente posible hacer una genealogía del Estado moderno y sus aparatos, no precisamente a partir de una llamada ontología circular del Estado que se autoafirma y crece como un monstruo enorme o una máquina automática. Se puede hacer la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. Sociedad, economía, población, seguridad, libertad: éstos son los elementos de la nueva gubernamentalidad cuyas formas, creo, aún conocemos en sus modificaciones contemporáneas.²⁴⁶

²⁴⁵ M. Foucault, "Clase del 15 de marzo de 1978", en *STP*, pp. 324.

²⁴⁶ M. Foucault, "Clase del 5 de abril de 1978", en *STP*, pp. 405.

Esta afirmación –hacer una genealogía del Estado moderno– implica partir de aquello que, por así decir, no es Estado, ni propio del Estado ni constitutivo del Estado. Implica, tomar la cuestión por otra perspectiva y explicar la emergencia de este ente mixto a partir de las prácticas que le dan forma, sentido, elementos y fin. Foucault utiliza la noción de razón gubernamental para exponer dicha perspectiva de análisis, la cual, bien mirado, participa de la analítica de las relaciones de poder pensada como análisis del ejercicio del poder en tanto gubernamentalidad.

Los elementos propios de la razón gubernamental –sociedad, economía, población, seguridad, libertad– constituyen la guía analítica para dar cuenta del modo específico de ejercer el poder –como gobierno– en el Estado moderno. Así, y sin temor a errar, se tendría que afirmar que las relaciones de poder se racionalizan en el Estado moderno mediante el ejercicio del gobierno.

Y bien, siguiendo esa línea de argumentación, cabe preguntarse: ¿Qué es lo que se pone en lid cuando se efectúan una serie de prácticas que configuran un Estado como Estado de gobierno? ¿Cómo pensar, en términos operacionales y relacionales, un ejercicio de poder como acción de gobernar en el Estado moderno? En este punto de la cuestión, el índice concreto, o el foco de positividad como diría Foucault, es el concepto de tecnologías²⁴⁷ y de técnicas. “Este contacto entre tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad”²⁴⁸. El objeto, por tanto, de una analítica política de las relaciones de poder en el Estado moderno tendría por objeto reconocer y exponer qué tipo de tecnologías de gobierno y técnicas de gobierno permiten ejercer el poder.

²⁴⁷ El concepto de tecnología es, por decir lo menos, inestable en la obra de Foucault. Una cosa es cierta, la noción aparece en estrecha relación con la analítica de las relaciones de poder en sus dos versiones. También, cabe decir, que el concepto tiene una acepción instrumental, es decir, permite pensar en los efectos del saber o del poder. En *El poder psiquiátrico*, por ejemplo, Foucault habla de tecnología del cuerpo con relación a los modos de poner en práctica el discurso psiquiátrico. Cfr. Foucault, “Clase del 5 de diciembre de 1973”, en *PP*, pp. 130.

²⁴⁸ M. Foucault, “1. Tecnologías del yo”, en *TY*, pp. 49.

Así, y a tenor del objeto central de esta investigación, esa sería la criba de análisis para acceder al neoliberalismo como otro modo de racionalizar las relaciones de poder en el Estado moderno, o bien, como otro modo de dotar de sentido al ejercicio del poder en el Estado de gobierno.

De las tecnologías políticas liberales a las tecnologías políticas neoliberales

Foucault reconoció una estrecha conexión, y a la vez cierto distanciamiento, entre el liberalismo tal y como se configuró en el siglo XVIII, sobre todo, en el siglo XIX, y la emergencia del neoliberalismo, en sus diversas facetas, durante el siglo XX —todo ello, por supuesto, en el contexto de su genealogía del Estado moderno o de gobierno.

Acceder y exponer las tecnologías políticas de gobierno neoliberales implica, de antemano, clarificar las que son propias del liberalismo. No hay, de hecho, una continuidad entre ambos fenómenos; empero, es menester identificar las conexiones que se dieron entre uno y otro.

Para dibujar y exponer las líneas principales del liberalismo, en tanto expresión de una razón gubernamental —crítica, según Foucault—, se sugiere presentar la problemática a la cual intenta dar respuesta. En ese sentido, la siguiente cita puede ayudar a comprender ese aspecto de la cuestión:

Pregunta fundamental del liberalismo: ¿Cuál es el valor de utilidad del gobierno y de todas sus acciones en una sociedad donde lo que determina el verdadero valor de las cosas es el intercambio? Pues bien, creo que ahí se esbozan las cuestiones decisivas del liberalismo. El liberalismo planteó en ese punto la cuestión fundamental del gobierno, y el problema pasaba por saber si todas las formas políticas, económicas, etcétera, que se quisieron oponer al liberalismo pueden escapar efectivamente a esa cuestión y a la formulación de esta cuestión de utilidad de un gobierno en un régimen en que el intercambio determina el valor de las cosas.²⁴⁹

²⁴⁹ M. Foucault, "Clase del 17 de enero de 1979", en *NB*, pp. 58.

El liberalismo hace del intercambio, del acto de intercambiar con todo lo que ello implica, un principio de veridicción. La cuestión del gobierno pasa por saber la utilidad del mismo con relación al intercambio, dado que en este último acto se juega lo social junto con el valor real y verdadero de las cosas. Gobierno e intercambio constituyen dos ejes, uno supeditado al otro, conforme al cual el liberalismo expone el foco problemático de la razón gubernamental.

Bien mirado, lo que el pensamiento neoliberal hace es resignificar el elemento mismo del gobierno y del acto de gobernar.

A partir de la nueva razón gubernamental –y allí está el punto de desenganche entre la vieja y la nueva, la de la razón de Estado y la de la razón del menos Estado–, en lo sucesivo, el gobierno ya no tiene que intervenir, ya no tiene influjo directo sobre las cosas y las personas ni puede tenerlo, sólo está legitimado, fundado en el derecho y la razón para intervenir en la medida en que el interés, los intereses, los juegos de los intereses, hacen a tal o cual individuo o tal o cual cosa, tal o cual bien o tal o cual riqueza o proceso, de cierto interés para los individuos, para el conjunto de éstos o para los intereses del tal o cual individuo enfrentados a los intereses de todos, etcétera. El gobierno no se interesa sino en los intereses. El nuevo gobierno, la nueva razón gubernamental, no se ocupa de lo que yo llamaría esas cosas en sí de la gubernamentalidad que son los individuos, las cosas, las riquezas, las tierras.²⁵⁰

El viraje yace, por tanto, en el punto sobre el cual recae el gobierno. La razón de Estado (o Estado de administración del siglo XV y XVII) tenía por objeto gobernar territorio(s), procesos sociales –como el intercambio de bienes y la regulación de precios– e individuos²⁵¹; la nueva razón gubernamental crítica, o liberalismo, no es rectora o interventora total del concierto social y económico.

²⁵⁰ M. Foucault, “Clase del 17 de enero de 1979”, en *NB*, pp. 56.

²⁵¹ En *El nacimiento de la biopolítica* (el tema de la razón de Estado también aparece en *Seguridad, territorio, población*), Foucault identifica tres pilares de la razón de Estado: mercantilismo, Estado de policía y balanza europea. Estos tres elementos constituyen, según él, el cuerpo concreto de dicha manera de cristalizar y

La riqueza, los procesos sociales y económicos, el intercambio, la propiedad, según el pensamiento liberal, no serán objeto de gobierno debido a que los individuos no serán aquello sobre lo cual se gobernará. O sea el individuo sólo es gobernable en tanto que es considerado como sujeto de interés. El foco de inteligibilidad de la cuestión social y política será el interés — de los individuos. Empero, el gobierno, o el arte liberal de gobernar, no dirige, corrige o persigue el interés de los individuos. Así, el gobierno liberal no tendrá por objeto disciplinar o coartar su interés. Y bien, cabe preguntarse: ¿Cuál será la especificidad o la particularidad del modo de intervención del arte liberal de gobernar sobre el sujeto de interés? ¿En qué sentido y bajo qué condiciones gobernar será gobernar sobre o entre los intereses de los individuos? Se puede decir que esa modalidad y esa especificidad respecto al modo de intervención gubernamental liberal será, o puede ser caracterizada, lúdica.

El propio Foucault, en la cita, piensa en “juegos de intereses”. El aspecto lúdico de los intereses y del arte liberal de gobernar constituye, al hilo de lo expuesto, la clave de formación de las tecnologías políticas de gobierno liberales. Dichas tecnologías políticas elaborarán el espacio apto y las condiciones adecuadas para que el juego de intereses entre individuos pueda efectuarse. Tal es la modalidad de intervención del arte liberal de gobernar.

La relación entre libertad e interés será, con relación al medio que hace posible su efectividad, el objeto de las tecnologías de gobierno liberales.

El nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla (...) El liberalismo no formula ese «sé libre». El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a hacer de tal modo que tengas la libertad de ser libre. Y al mismo tiempo, si es ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre,

comprender cierto funcionamiento histórico del Estado. *Cfr.* Foucault, “Clase del 10 de enero de 1979, en *NB*, pp. 18.

verán con claridad que, el corazón mismo de esa práctica liberal, se instaure una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza limitarla y destruirla.²⁵²

Dos son los polos que componen la problemática principal del arte liberal de gobernar. De un lado yacen los actos de libertad, en estrecha relación con los intereses; de otro lado están las condiciones, la organización y la producción de las condiciones para que la libertad –en tanto acción de intereses– pueda efectuarse. Hay, por tanto, una estrecha tensión entre las condiciones de efectuación de los intereses y la libertad que posibilita el despliegue de los mismos.

A tenor de lo dicho, las tecnologías políticas del arte liberal de gobernar tendrán como objeto resolver, más no finiquitar, la referida tensión.

El pensamiento neoliberal, durante el siglo XX, heredará, de uno u otro modo, esa problemática respecto a la formación de sus tecnologías políticas de gobierno. Nuevamente, y ello será expuesto más adelante, habrá que identificar la especificidad de dichas tecnologías con las cuales los neoliberales intentarán resolver dicha problemática reformulada en sus propios términos y de acuerdo con la propia coyuntura histórica con la que se enfrentaron.

Elementos de racionalización de las tecnologías políticas de gobierno liberales

Se ha expuesto la problemática central del liberalismo para clarificar la especificidad de tecnologías políticas de gobierno que produjeron para dar respuesta a ello.

La cuestión, siguiendo el hilo de ese razonamiento, implica preguntar por los focos de racionalización de dichas tecnologías. *Grosso modo*, puede decirse, que el elemento de esa racionalización es la economía política tal y como se configura, en tanto saber, durante el siglo XVIII y XIX. Concretamente, la

²⁵² M. Foucault, "Clase del 19 de enero de 1979", en *NB*, pp. 72.

economía política será el espacio, en el orden del saber, de la racionalización del arte liberal de gobernar.

En ese sentido, podemos referir²⁵³ y presentar, a partir de lo expuesto por Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, cinco elementos de dicho proceso de racionalización. Se exponen punto por punto para clarificar la cuestión:

- a) La economía política no tendrá una posición de exterioridad –entiéndase una posición secundaria o periférica–, al contrario, ella se instala en el seno mismo –centralidad– de la práctica de la razón gubernamental liberal.
- b) La economía política encuentra su primera teorización en los fisiócratas que problematizaron los límites y los contrapesos del poder político. Se trataba, en parte, de pensar el despotismo del poder político, esto es, la ausencia de limitación externa y la no limitación, dentro de sus propias fronteras de ese mismo poder.
- c) El objeto de reflexión de la economía política recae en la práctica gubernamental que no será caracterizada en términos de derecho para saber si son legítimas o no. En ese sentido, esta reflexión pondrá el acento en los efectos de la práctica gubernamental al ejercerse. No le interesan, por tanto, los derechos originarios o los fundamentos de esa gubernamentalidad.
- d) Al no descubrir un derecho natural o esencial previo a la práctica gubernamental, la economía política centra sus esfuerzos analíticos y reflexivos en clarificar ciertos principios de inteligibilidad que funcionan en la ejecución efectiva de la práctica gubernamental. Sólo en ese sentido, habrá una naturaleza propia de la práctica gubernamental en tanto correlato perpetuo.
- e) Por último, la exitosa operación de la práctica gubernamental (puesto que ya no se trata de legitimidad/ilegitimidad, sino de éxito/fracaso)

²⁵³ Cfr. Foucault, “Clase del 10 de enero de 1979”, en *NB*, pp. 27–29.

implica respetar esa naturaleza propia de la práctica de gobierno en tanto correlato perpetuo de sus diversos modos de efectuarse.

Con el afán de puntualizar los elementos del proceso de racionalización del arte liberal de gobernar, se desarrollará el primer inciso, dado que, con mucho, tal problemática será para los pensadores neoliberales del siglo XX un punto de conexión esencial con sus antecesores doctrinarios.

De ese modo, la pregunta, casi obligada, respecto al asunto en ciernes puede ser planteada del siguiente modo: ¿Cómo es que la economía política se instaló en el centro mismo de la práctica gubernamental del liberalismo durante el siglo XVIII? El punto de encuentro y la forma a partir de la cual se dio esa inscripción central de la economía política en el acto de gobernar pasa por un concepto que funciona a modo de lugar de legibilidad y de identificación.

Ese lugar de legibilidad y de identificación del elemento central del acto de gobernar es el mercado tal y como es caracterizado en algunos pensadores en el siglo XVIII. Foucault expone la transmutación de la conceptualización del mercado en la Edad media respecto al pensamiento y el arte liberales de gobernar del siguiente modo (la extensión de la cita está justificada por su importancia):

A mediados del siglo XVIII se hizo evidente que el mercado ya no era un lugar de jurisdicción o, más bien, ya no debía serlo. Y se dejó ver entonces, por una parte como algo que obedecía y debía a mecanismos «naturales», es decir, mecanismos espontáneos, aun cuando no fuera posible aprehenderlos en su complejidad, pero no obstante espontáneos, y a tal extremo que, si se procuraba modificarlos, no se lograba sino alterarlos y desnaturalizarlos. Por otra parte -y en ese segundo sentido se convierte en un lugar de verdad-, el mercado no sólo pone en evidencia los mecanismos naturales, sino que éstos, cuando se los deja actuar, permiten la formación de cierto precio que Boisguilbert llamará precio «natural», los fisiócratas denominarán «buen precio» y a continuación se calificará de «precio normal» (...) En otras palabras, el mecanismo natural del mercado y la formación de un precio natural van a permitir -cuando, a partir de ellos, se observa lo que hace el gobierno,

las medidas que toma, las reglas que impone- falsear y verificar la práctica gubernamental. Habida cuenta de que, a través del intercambio, permite vincular la producción, la necesidad, la oferta, la demanda, el valor, el precio, etcétera, el mercado constituye un lugar de veridicción y con ello quiero decir un lugar de verificación y falsificación de la práctica gubernamental.²⁵⁴

La noción de mercado sufre, en el marco del amplio ámbito del pensamiento liberal, una reconceptualización a nivel analítico muy importante. Es, por así decir, un lugar –en su carácter inteligible– que hace ver. La acepción jurídica del mercado durante el período medieval no tenía dicha acepción; en ese caso, el mercado era un lugar de ejercicio, no de visibilidad. El mercado, en ese sentido, era el lugar de la justicia en tanto ámbito de distribución²⁵⁵; era, también, un lugar de estricta reglamentación (tenía que asegurarse, por ejemplo, la ausencia de fraude, la protección del comprador entre otras cosas) y controlado por un poder superior al cual, *grosso modo*, podría denominarse poder soberano. En suma, el concepto de mercado, y su ejercicio, durante el medioevo funcionaba desde cierto talante moral y rector.

El arte liberal de gobernar fractura dicha concepción y lo hace reconceptualizando varios componentes del concepto de mercado en su acepción anterior. El mercado, según lo dicho, será un lugar de visibilidad –de hacer ver– no la justicia o control de un poder supra–mercantil, sino de los mecanismos que su propio ejercicio demuestra y a los cuales, como lo refiere la cita, se le llamarán espontáneos o naturales. El problema no es cómo controlar el funcionamiento del mercado; al contrario, la cuestión es cómo participar del funcionamiento del mercado sin estropear su funcionamiento que es, sobre todo, de carácter impersonal, a–moral y a–político.

Los pensadores liberales, según Foucault, realizaron una inversión: el mercado, en tanto lugar de visibilidad y de demostración, hará ver –dotará de

²⁵⁴ M. Foucault, “Clase del 17 de enero de 1979”, en *NB*, pp. 41–42.

²⁵⁵ *Cfr.* Foucault, “Clase del 17 de enero de 1979”, en *NB*, pp. 40.

visibilidad– la verdad de la práctica gubernamental; si habrá algo parecido a una “justicia distributiva” será caracterizada por el funcionamiento natural del mercado. No se puede, tomando ese concepto, pensar *a priori* y como prescripción moral una justicia distributiva como condición *sine qua non* del funcionamiento del mercado y por tanto de la práctica gubernamental.

Así, el foco de inteligibilidad de la práctica gubernamental liberal será el mercado en tanto lugar de visibilidad de la verdad o de la falsificación de la práctica de gobierno. La formación o regulación de un precio –y no la determinación–, el perfil y la relación entre productor, vendedor y consumidor o el estatuto de las necesidades y los bienes necesarios no será determinado, políticamente, desde una instancia ajena al funcionamiento y la dinámica misma del mercado.

El tema, al hilo de lo expuesto es: ¿Cómo se va a repensar este proceso particular de racionalización del arte liberal de gobernar en el pensamiento neoliberal? En lo que viene, por tanto, es menester desarrollar, en toda su especificidad y particularidad, el concierto neoliberal con sus apuestas, sus principios y conceptos para clarificar y explicar la práctica gubernamental.

Un paisaje socio–histórico sobre las originaciones del neoliberalismo

Es difícil hacer y presentar un correcto y adecuado cuadro del fenómeno, y del pensamiento neoliberal, en sus variopintas expresiones sin recurrir a la serie de coyunturas históricas con las cuales se topó, desde sus inicios, en la primera década del siglo XX.

Dibujar un cuadro histórico del fenómeno neoliberal implica reconocer, según lo referido, ciertos escollos de carácter epistémico en lo que al quehacer de la historia se refiere. ¿Cómo recortar un fenómeno de la manera más adecuada, sin disolver su complejidad y sus múltiples implicaturas, sobre un fondo histórico dinámico y complejo? ¿De qué modo se puede circunscribir en términos socio–históricos el fenómeno neoliberal en sus múltiples expresiones y particularidades? Partiendo de dicha problemática, se sugiere esbozar, a modo de paisaje (una imagen cuya totalidad es capaz de dar cuenta de una serie de

elementos dispersos y que, al mismo tiempo, mantienen su unidad), las condiciones de emergencia –las cuales no tienen que ver con el origen dado que no obedecen a una racionalidad teleológica o supratemporal–, del, en suma, movimiento neoliberal tal y como Foucault lo expuso en el *Nacimiento de la biopolítica*.

Así, se sugieren tres puntos de anclaje del fenómeno neoliberal que pueden tomarse como puntos de encuadre para situar, posteriormente, una reflexión sobre el desarrollo de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales. Se presenta, en lo que viene, cada punto y a continuación una breve exposición del mismo para elaborar un espacio –teórico– que permita, en lo que viene, analizar la especificidad de las tecnologías políticas de gobierno en el pensamiento neoliberal:

- A) Eje de clasificación. Foucault reconoce dos modos de entender el neoliberalismo, a saber: 1) Neoliberalismo alemán u Ordoliberalismo (Escuela de Friburgo; los principales representantes son Wilhelm Röpke, Walter Eucken y Alexander Rüstow) y 2) Neoliberalismo norteamericano (Escuela de Chicago; Milton Friedman y Gary Becker son sus principales exponentes). Empero, cabe reconocer otra expresión a la cual se puede denominar como 3) Neoliberalismo austríaco (Escuela austríaca; Ludwig von Mises y Friedrich Hayek).

Respecto a este punto, es menester reconocer una condición, y a la par, con ello, un hilo conductor que vertebra la manifestación, sobre todo, de las tres apariciones históricas del neoliberalismo —en especial, de la Escuela de Friburgo y la Escuela austríaca. Esa condición consiste en señalar que las ideas, o el programa general de este peculiar pensamiento político y económico, se gestaron en el espacio complejo, inestable y tenso del periodo entreguerras²⁵⁶.

El neoliberalismo no es, con mucho, ni un movimiento político, ni una matriz teórica, ni un evento histórico homogéneo. A pesar de que había una

²⁵⁶ Cfr. Romero, “I. La primera guerra mundial. La escuela austríaca y la renovación del liberalismo”, en *Los orígenes del neoliberalismo en México. LA ESCUELA AUTRIACA*, pp. 40.

coyuntura precisa con la cual se enfrentaron –el periodo entreguerras–, el ordoliberalismo, el neoliberalismo austríaco y norteamericano implican, en sí mismos, movimientos heterogéneos. ¿Cómo caracterizar, por tanto, tres expresiones políticas, teóricas y éticas sobre un fondo común que las torne inteligibles y pensables en sus intercambios y en sus desacuerdos? ¿Cuál podría ser un hilo conductor que circunscriba, sin omitir especificidades, las diversas expresiones del pensamiento neoliberal? Desde el fondo planteado por estas preguntas, se puede apelar a la caracterización general que Foucault efectuó sobre el neoliberalismo.

Así, si cabe concebir un programa de ideas general en torno al neoliberalismo, y sus diversas modalidades, éste se puede caracterizar del siguiente modo (la extensión de la cita está justificada por su importancia):

El problema del neoliberalismo, al contrario, pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado. En consecuencia, no se trata de liberar un lugar vacío sino de remitir, referir, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado. Ése es a mi entender el objetivo, y procuré mostrarles que, para lograr hacer esta operación, es decir saber hasta dónde y en qué medida los principios formales de una economía de mercado podían ser el índice de un arte general de gobernar, los neoliberales se vieron obligados a someter el liberalismo clásico a una serie de transformaciones.²⁵⁷

El trazo general del pensamiento neoliberal pasa, según la cita referida, por la juntura, formal y con repercusión material, entre lo mercantil y lo político. Juntura y ajuste; ajustar una cosa a la otra –sobre todo un orden de prácticas a otro–, que implica determinar de qué modo se puede ir de un ámbito a otro, esto es, de lo político a lo mercantil. Concretamente, el pasaje de lo político a lo mercantil será el ejercicio del gobierno, el acto mismo de gobernar.

²⁵⁷ M. Foucault, “Clase del 14 de febrero de 1979”, en *NB*, pp. 137.

La solución, por así decir, que se dará a la cuestión de la juntura entre lo político y lo mercantil será distinta para cada tipo de pensamiento neoliberal; empero, la forma, o el carácter inteligible y analítico del tema, será el mismo. Foucault reconoce, en ese sentido, ciertos elementos históricos y analíticos que pueden afinar la relación problemática entre las expresiones del neoliberalismo y los temas o problemas a los cuales se enfrenta éste (la extensión de la cita está justificada por su existencia):

¿Cómo se presenta la programación liberal o, como suele decirse, neoliberal en nuestra época? Como saben, se la detecta en dos formas principales, con un punto de anclaje y un punto histórico diferentes, digamos: el anclaje alemán que se conecta con la República de Weimar, la crisis del 29, el desarrollo del nazismo, la crítica del nazismo y, por último, la reconstrucción de la posguerra. El otro punto de anclaje es el norteamericano, vale decir un neoliberalismo que, por su parte, se refiere a la política del New Deal, a la crítica de la política de Roosevelt, y que va a desarrollarse y organizarse, sobre todo después de la guerra, contra el intervencionismo federal, además de los programas de asistencia y otros programas establecidos (...) Hay un montón de pasajes, aunque sólo sea por la existencia del enemigo común, el gran adversario doctrinal que es Keynes, claro está, y que harán que la crítica de éste circule de uno a otro entre esos dos neoliberalismos; en segundo lugar, los mismos objetos de repulsión, a saber, la economía dirigida, la planificación, el intervencionismo estatal, el intervencionismo en las cantidades globales a las que Keynes, justamente, atribuía tanta importancia teórica y sobre todo práctica; y para terminar, entre esas dos formas de neoliberalismo, la circulación de toda una serie de personas, personajes, teorías, libros, los principales de los cuales deben referirse a grandes rasgos a la escuela austriaca, el neomarginalismo austriaco, a gente que, en todo caso, viene de ahí...²⁵⁸

Dos formas preeminentes reconocidas por Foucault, el ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano, cuyos puntos de entrelazamiento son, en

²⁵⁸ M. Foucault, "Clase del 31 de enero de 1979", en *NB*, pp. 84–86.

síntesis, los siguientes: 1) Registro político: un rechazo del dirigismo y el intervencionismo estatales en el orden social, sobre todo, en los procesos de tipo económico. La crítica al nazismo, y también al estalinismo, está filtrada por su rechazo a los modos estatales y dirigistas de hacer política (se explicará, más adelante, el carácter problemático de dicho rechazo respecto a cuestiones muy específicas como el tema del gasto público, la recaudación de impuestos, la propiedad privada de medios de producción y el control de la inflación), 2) Registro económico y antropológico: rechazo de toda economía planificada, o bien, de toda economía dirigida, de cabo a rabo, por el Estado; por tanto, rechazo de la caracterización de los individuos como ciudadanos dado que, de antemano, éstos son sujetos de interés, de producción y de consumo en tanto agentes económicos y 3) Registro teórico: rechazo de los planteamientos macroeconómicos de John Maynard Keynes y sus propuestas político-económicas centradas en la tutela del Estado sobre la economía respecto a la administración y la distribución, por ejemplo, de la riqueza, de la renta y del capital.

La juntura, por tanto, entre lo político y lo económico vía las prácticas de gobierno –concretamente a través de tecnologías de gobierno– está cruzada por estos tres registros problemáticos que, en cada tipo de expresión del pensamiento neoliberal, serán resueltos de diverso modo.

Se puede decir, por ejemplo, que la relación entre lo político y lo económico, para los neoliberales, no implica y es contraria a todo tipo de intervencionismo estatal y planificación de los procesos de intercambio; se puede inferir, también, que la formulación teórica de la relación de ambos dominios no será elaborada desde planteamientos macroeconómicos que apelen a una voluntad soberana o colectiva.

Tales son, según lo expuesto, las condiciones, a nivel de clasificación e históricas, para orientarse respecto a las tecnologías de gobierno neoliberales que, en los apartados que vienen, serán expuestas. Sin duda, es menester identificar y relacionar cada tecnología de gobierno ideada por los neoliberales

para resolver esa relación tensa y harto problemática entre lo político y lo económico.

- B) Eje de dinamicidad. El pensamiento neoliberal, según Foucault, fue un pensamiento nómada que se formó, epistemológicamente, a modo de conciencia política móvil. Merced al carácter dinámico del pensamiento neoliberal, sus apuestas teóricas y políticas lograron cristalizar en proyectos educativos, culturales y políticos de gobiernos y Estados, sobre todo, de Europa y América (piénsese, por mencionar el caso más dramático, en la configuración política de Chile durante la década de 1970 y el gobierno de Augusto José Ramón Pinochet quien fue asesorado por miembros de la Escuela de Chicago, específicamente, por Milton Friedman). En ese sentido, el pensamiento neoliberal logró cristalizar en instituciones y proyectos que dieron una figura efectiva a sus formas de saber y a las relaciones de poder, por decirlo en términos de Foucault, por las que apostaron.

La dinamicidad reconocida por Foucault de los pensadores neoliberales –de las tres escuelas– paso por el exilio político que padecieron, y del que fueron objeto, durante la primera mitad del siglo XX debido a circunstancias históricas muy precisas. Esta condición es pensada y elevada, tomándola en su carácter singular, a nivel de principio explicativo para dar cuenta, en tanto elemento, de la formación de una disposición por pensar, desde un ángulo muy específico, a las prácticas políticas contemporáneas. “Los exiliados políticos que, desde los años 1920–1925, tuvieron sin duda en la formación de la conciencia política del mundo contemporáneo un papel considerable y que tal vez nunca se haya estudiado con suficiente detalle”²⁵⁹.

El desplazamiento forzado y la percepción de la política –y del quehacer político– desde la frontera implican, según lo expuesto, una peculiar formación de la conciencia política de los pensadores neoliberales. En ese sentido, la migración fue un proceso correlativo a la formación de las matrices teóricas de

²⁵⁹ M. Foucault, “Clase del 31 de enero de 1979”, en *NB*, pp. 82.

los pensadores neoliberales. Concretamente, se puede mencionar el caso –por demás revelador– de Ludwig von Mises. El filósofo y economista austríaco, trabajó en Suiza, desde 1934, como profesor del *Institut Universitaire des Hautes Études* hasta que, en 1940, tuvo que trasladarse a Estados Unidos debido al comienzo de la segunda Guerra Mundial. Fue hasta 1945 que von Mises obtuvo el cargo de profesor visitante en la Escuela de Graduados de Administración de Empresas de la Universidad de New York.

Hay, por tanto, un haz de desplazamientos que fueron correlativos a la difusión y a las alianzas que los pensadores neoliberales lograron concretar con actores políticos de otros países. “Esta cercanía de Mises con el mundo latinoamericano lo aproximó a la corriente liberal de la región”²⁶⁰.

Sobre el horizonte de ese curioso fenómeno de transporte de ideas y apuestas, el caso de von Mises sigue siendo, quizás, uno de los más preeminentes respecto a la capacidad de los pensadores neoliberales para intervenir en gobiernos y países ajenos a su propio origen. La siguiente cita puede clarificar la capacidad y los modos de intervención que tuvo, específicamente, von Mises en México:

En plena guerra, Montes de Oca promovió la visita a México de Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, Miembros de la Escuela Austríaca ya establecidos en los Estados Unidos. En 1942, en un contexto de clara confrontación, llegó invitado a conocer el país Ludwig von Mises, quien después de su estancia escribió en 1943 una interpretación sobre el desarrollo económico mexicano en una larga monografía, titulada *Problemas económicos de México. Ayer y hoy*. Este documento es de gran importancia porque el proyecto de desarrollo trazado por Von Mises se vio cristalizado, parcial o totalmente, en las políticas económicas impulsadas por el gobierno a partir de 1982.²⁶¹

²⁶⁰ M. Romero, “I. La primera guerra mundial. La escuela austriaca y la renovación del liberalismo”, en *Los orígenes del neoliberalismo en México. LA ESCUELA AUTRIACA*, pp. 29.

²⁶¹ M. Romero, “II. ¿Contra quiénes debatieron? *La política económica cardenista: las controversias sobre el Estado interventor y los orígenes de la inflación*”, en *Los orígenes del neoliberalismo en México. LA ESCUELA AUTRIACA*, pp. 92–93.

Exilio político, migración forzada, maridaje de ideas y apuestas, junto con su capacidad de intervención y concretización de medidas político–económicas: todos estos fenómenos implican la complejidad y la dinamicidad entre las cuales emergió el pensamiento neoliberal.

Con mucho, este es un aspecto a tener en cuenta para pensar y clarificar desde qué disposición y desde qué padecimientos los teóricos del neoliberalismo se presentaron, en el decurso del siglo XX, como los emisarios de una serie de nuevas tecnologías políticas para gobernar y para solucionar diversas problemáticas.

- C) Eje crítico y creativo (repensar la teoría política). Hay, también, una inquietud crítica de Foucault, por el pensamiento neoliberal, para analizar de otro modo y bajo otras coordenadas a ciertos temas (o conceptos) como el capitalismo, el Estado o el sujeto. Se descartan ciertos perfiles teóricos de análisis como el marxismo actualizado en Francia durante el siglo XX (considérese el nuevo brío que dieron a la obra de Marx autores como Louis Althusser, Étienne Balibar, incluso, Jean Paul Sartre); se desplazan los focos de análisis centrados en la ideología o en la superestructura que hacen del neoliberalismo un mero trasunto del modo de producción capitalista; finalmente, se toma distancia respecto a algunas conceptualizaciones de tipo sociológico que piensan el fenómeno neoliberal como algo correlativo a la sociedad mercantil y, por tanto, lo problematizan desde la sociedad de consumo y sus implicaciones (considérese la obra de Guy Debord, en especial *La sociedad del espectáculo*, o la de Jean Baudrillard).

La facilidad con la cual Foucault reconoce, y en esa medida toma distancia, las matrices teóricas desde las cuales no quiere pensar ni problematizar es otro de los rasgos que le inquietan respecto al pensamiento neoliberal.

En realidad, lo que a Foucault le ocupa es pensar lo que de actual, o novedoso respecto a lo ya pensado, tenga el neoliberalismo. Esto es, dirimir, y dotar de legibilidad teórica, la cualidad de rareza inscrita en el fenómeno

neoliberal²⁶². Reflexionar, por tanto, sobre este pensamiento en cuanto acontecimiento –acontecimiento en su rareza–, en cuanto criba específica o encuadre que recorta, de otro modo, lo político, lo social y lo económico.

La siguiente cita expone la disposición con la cual Foucault pasó revista a los teóricos del ordoliberalismo y del neoliberalismo norteamericano:

Insisto en ese problema del neoliberalismo para intentar desembarazarlo de las críticas que se plantearon a partir de matrices teóricas lisa y llanamente traspuestas. El neoliberalismo no es Adam Smith; el neoliberalismo no es la sociedad mercantil; el neoliberalismo no es el gulag en la escala insidiosa del capitalismo.²⁶³

Las erróneas y apresuradas comparaciones, hijas, quizás, de un discurso reciclado y acomoditicio, son producto de matrices históricas lisa y llanamente traspuestas, esto es, modos de problematizar lo singular, novedoso y raro como ejes de inteligibilidad para abordar un pensamiento en emergencia. Por el contrario, Foucault quiere “tratar de aprehender ese algo en su singularidad”²⁶⁴.

Pensar la historia desde la criba de lo singular y lo acontecimental implica no apelar a esencias o principios incausados que, cual moldes o regularidades supratemporales, serían el eje de organización de cualquier discurso o evento histórico. En ese sentido, para Foucault, el neoliberalismo no es un capítulo más del capitalismo de consumo, tampoco sería un apéndice o la expresión más actual del modo de producción capitalista o de un tipo de racionalidad inscrita en el capitalismo.

²⁶² Se utiliza esta noción tal y como Paul Veyne caracteriza la intuición inicial de Foucault respecto al quehacer histórico, esto es: el tratamiento de los acontecimientos no pasa por la noción de estructura o corte, sino de rareza. Los eventos humanos son raros, dado que no están regidos por la plenitud de la razón o de una racionalidad mecánica o teleológica de tipo antropológico o supra-histórico. Se trata, por tanto, de reconocer la rareza de los eventos humanos en su arbitrariedad y como colisión de fuerzas. *Cfr.* Veyne, “Foucault revoluciona la historia”, en *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, pp. 200.

²⁶³ M. Foucault, “Clase del 14 de febrero de 1979”, en *NB*, pp. 137.

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 136.

Desmarque, por tanto, del neoliberalismo considerado y problematizado como ideología (no es una derecha empresarial o económicamente conservadora), doctrina (de tipo económico, por ejemplo) o como universal (en lo que a su concepto y problemática se refiere dado que no se pretende acceder a lo esencial o invariante del fenómeno).

Por todo lo dicho con anterioridad, en lo que viene, se presentará el análisis de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales. Una vez que se ha elaborado, por un lado, un marco de problematización (el 1re capítulo de esta tesis) centrada en la analítica de las relaciones de poder; y por otro lado, presentado un marco de referencia (2do capítulo de esta tesis) en el cual se da razón de los modos a partir de los cuales se ha reconocido una tematización de la cuestión neoliberal en la obra de Foucault, es menester centrar el análisis en el objeto central de esta investigación, a saber: las tecnologías políticas de gobierno neoliberales.

La exposición de dichas tecnologías constituye, por tanto, el marco analítico de esta meditación. La exposición está presentada en tres ejes, esto es, no se presentará una definición de dichas tecnologías; al contrario, se identificarán en tres conjuntos y se hará un análisis de la especificidad por cada tipo. Esos conjuntos son los siguientes: tecnologías políticas centradas, primero, en el mercado; segundo, en el *homo oeconomicus* y, finalmente, en el tándem complejo de lo público y lo privado.

De ese modo es posible presentar con orden y con transparencia cada conjunto de tecnologías para analizar su funcionamiento, sus alcances, sus límites y sus consecuencias, todo ello, pasado por el tamiz y los focos de reflexión propuestos por la analítica de las relaciones de poder.

Tecnologías políticas de gobierno neoliberales centradas en el ambiente y las relaciones sociales: el mercado

El núcleo analítico de esta investigación comienza, justamente, con el análisis de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales.

Sin duda, la descripción y el análisis de dichas tecnologías debe principiar –sin el ánimo de introducir una partición radical como si se quisiera explicar el origen de la cuestión– por la pieza central del programa neoliberal, esto es, el mercado. *Grosso modo*, el mercado puede concebirse como “la condición indispensable de la libertad; el mercado es el mecanismo que hace posible la existencia de los órdenes complejos; el mercado, y sólo el mercado, permite que la economía funcione de manera eficiente y, a fin de cuentas, justa”²⁶⁵. En la cita se expone una caracterización, si se quiere, formal del mercado como si fuese la condición *sine qua non* de la nueva perspectiva económica; en ese mismo sentido y a modo de clarificación, enunciar las principales notas analíticas puede contribuir a su posterior caracterización desde el concepto de tecnologías. Cuatro son las premisas principales:

- a) El mercado es un procesador de información que tiende a producir el mejor resultado posible. No tiende al ideal ni a la realización de fines, sociales o económicos, totales (impersonal y no sujeto al despotismo de un tirano o un Estado total).
- b) El valor esencial del mercado es la eficiencia (éste no está sujeto a valoraciones éticas o morales).
- c) El mercado es a–referencial (no puede ser identificado con un gobierno o un aparato de Estado).
- d) El mercado tiene un aspecto educativo dado que la realización de cada sujeto u organismo que participa de éste está fundado en el mérito, el interés y la capacidad de competencia (el mercado no procede de acuerdo con premisas éticas o morales, empero, puede funcionar como un pretexto para instruir en ciertos valores).

Dicho lo cual, cada una de estas premisas sólo pueden funcionar como punto de partida –con todo y su aspecto analítico y problemático–, dado que, pensada la cuestión desde la criba de la analítica de las relaciones de poder, es menester elaborar un análisis con base en las relaciones de fuerza que se ponen en

²⁶⁵ F. Escalante, “5. Otra idea de la humanidad”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 142.

operación. Se requiere, por tanto, identificar qué fuerzas están implicadas y cómo operan respecto a la libertad, respecto a esos mecanismos de órdenes complejos, también, respecto a la eficiencia de la economía.

Dicho lo cual y entrando de lleno en el foco de análisis, las tecnologías políticas de gobierno neoliberales, cuya formación pasa por la conceptualización e instrumentación del mercado, están centradas, principalmente, en dos modos de regular y controlar cierto estado de fuerzas, esto es: la competencia y el juego.

(Suelen presentarse tres tópicos de interpretación en torno al fenómeno neoliberal: el Estado mínimo –o adelgazamiento del Estado–, el principio de *laissez-faire* –principio de libertad económica de los agentes implicados en procesos de intercambio mercantil– y la hipótesis de la mano invisible en la obra de Adam Smith. Tales tópicos no serán desarrollados en este trabajo dado que ellos constituyen el resultado de factores reales que les anteceden; son efectos de la capacidad de poner en acción, mediante tecnologías de gobierno, los principios que constituyen al mercado. La hipótesis, por ejemplo, de la mano invisible consiste en negar la posibilidad de una libertad económica y un despotismo absolutos²⁶⁶; ese razonamiento indica el elemento aleatorio y autoreglativo del intercambio de bienes o productos entre agentes económicos que sólo es posibilitado, pensamos, por las tecnologías socio–ambientales que dan cuerpo a la sociedad mercantil).

Serán, en lo que al mercado se refiere, tecnologías centradas en la regulación, control y distribución de las relaciones de fuerza en el ambiente, es decir, en lo que puede evocarse como una suerte de entorno social en el cual funcionan, con base en el control de ese ambiente, ciertas relaciones socio–económicas. “Lo que quieren hacer los neoliberales es un gobierno de sociedad, una política de sociedad (...) Ése es el punto de fractura: el objeto de la acción gubernamental, lo que los alemanes llamaban *die soziale Umwelt*, el entorno

²⁶⁶ Cfr. Foucault, “Clase del 28 de marzo de 1978”, en *NB*, pp. 284.

social”²⁶⁷. El blanco, o el foco, de la acción gubernamental es la sociedad civil; empero, los efectos recaen y a la vez devienen del mercado. “¿Qué quiere hacer el gobierno sociológico? Quiere hacer, claro está, que el mercado sea posible”²⁶⁸.

Se tiene, según lo expuesto, una triple relación entre la acción gubernamental, el entorno social y el mercado. Con mucho, los catalizadores, por caracterizarlo de algún modo, de las fuerzas y de las relaciones de fuerzas entre dichos ejes serán el juego y la competencia, esto es: el juego de la competencia entre individuos será posible mediante la acción gubernamental neoliberal que regula el entorno social mediante tecnologías de gobierno socio-ambientales. Hay que producir, por tanto, un entorno o ambiente que favorezca la competitividad. Cada individuo será sujeto, no de derechos o de ciudadanía, sino en tanto competidor. Los ciudadanos deben ser un jugador que compite en el entorno social creado para que funcione el mercado. El valor principal de dicho competidor es su interés personal.

Michel Foucault da cuenta de la estrecha relación entre competencia, mercado y tecnologías políticas de gobierno al afirmar lo siguiente:

No es la sociedad mercantil lo que está en juego en este nuevo arte de gobernar. No es eso lo que se trata de reconstituir. La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de la competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor superficie y espesor posibles y también ocupar el mayor volumen posible en la sociedad. Es decir que lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad de supermercado: una sociedad empresa.²⁶⁹

²⁶⁷ M. Foucault, “Clases del 14 de febrero de 1979”, en *NB*, pp. 156–157.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 157.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 158.

Distanciamiento, de primeras, respecto a Marx, dado que el neoliberalismo no es la sociedad mercantil, esto es, no consiste en la mera circulación de mercancías como elemento esencial de las relaciones sociales, no consiste en la enajenación del trabajo y de la fuerza de trabajo, tampoco, consiste en acumulación o patrones de explotación.

Los denominados “mecanismos de competencia” son, con mucho, el resorte de las relaciones sociales; para los liberales, la competencia tiene un aspecto formal en tanto que es un principio de análisis; y tiene, también, un aspecto material puesto que es un principio de comportamiento. Lo social es, por tanto, dotado de sentido con base en una dinámica competitiva; la legibilidad de una acción social es posibilitada por dichos mecanismos de competencia.

En este punto de la cuestión, es imposible evadir una serie de preguntas: ¿Qué tipo de tecnologías socio-ambientales ponen a funcionar los mecanismos de la competencia? ¿Cómo es que la dinámica competitiva, con su funcionamiento y sus mecanismos, adquiere, utilizando los términos de Foucault, superficie, espesor y volumen? Específicamente, se puede decir que las tecnologías socio-ambientales, como instrumentalización efectiva de las relaciones de fuerza del mercado, se localizarán en el entrelazamiento, inestable y fluctuante, de la sociedad civil y un conjunto de instituciones de alcance nacional y mundial. Respecto al primer rubro de instituciones, el Consejo Mexicano de Negocios y el Consejo Coordinador Empresarial²⁷⁰, si tomamos a México como ejemplo; respecto al segundo rubro, el Banco Mundial (BM) junto con el Fondo Monetario Internacional (FMI).

Estas instituciones nacionales y supracontinentales comparten con el programa neoliberal un parentesco de origen. El periodo entre guerras y la

²⁷⁰ En lo que refiere a México, el 7 de mayo de 1975 se fundó el Consejo Coordinador Empresarial. Éste cambió la política y la acción empresarial de un país que, supuestamente, vio su amanecer neoliberal hasta a finales de la década de 1980. El Consejo Coordinador empresarial (CCE) integró al Consejo Mexicano de Negocios (CMN), antes Consejo Mexicano de Hombres de Negocios (CMHN), y otras instituciones. Se puede decir, por tanto, que operó una unificación de las tecnologías de gobierno liberales de tipo socio-ambiental para intervenir en el aparato de Estado mexicano de aquel tiempo. *Cfr. Arzuaga, Racionalidad empresarial. Los megaempresarios mexicanos*, pp. 358.

etapa posterior a la segunda Guerra Mundial son el semillero histórico de dichas instituciones financieras.

Evidentemente, las tecnologías políticas neoliberales no son el único tipo de tecnologías con las que estas instituciones son capaces de realizar su concepción de la economía o de lo social. Empero, una cosa es cierta: sólo las tecnologías, en tanto modos de ejercer y constituir relaciones de fuerza, posibilitan un gobierno –prácticas de gobierno–, por ejemplo, de instituciones como el FMI y el BM.

Para referir un caso muy específico, la deuda (y esto lo vió con mucha lucidez Mauricio Lazzarato en un texto ya presentado en el capítulo anterior) es un acto y un dispositivo de control fundamental para que el mercado pueda funcionar mediante tecnologías de gobierno socio–ambientales cuya cristalización, por mencionar dos elementos, son ciertas instituciones de alcance mundial como el FMI y el BM que pueden intervenir sobre ciertas prácticas de gobierno –vía los “programas de ajuste estructural”– para moldearlas, en tanto ejercicio de fuerza, sobre el crisol de la competencia y del juego de la competencia. La siguiente cita puede aclarar este punto de la cuestión:

En el caso del FMI cada documento de préstamo especifica unas condiciones básicas. Las condicionabilidad se refiere a condiciones extremadamente rigurosas que convierten el préstamo en una herramienta de política de intervención. El FMI establece como premisa la liberalización de los mercados financieros condicionando los préstamos, plazos y abonos a la subordinación de pasos verificables hacia el objetivo medular de la desregulación de los mercados. Marcando plazos estrictos de treinta, sesenta y noventa días para la realización de los desembolsos financieros.²⁷¹

Y bien, cabe preguntarse: ¿En qué sentido la deuda es una tecnología de gobierno socio–ambiental? Un punto de análisis es, por muy abstracto o ambigüo

²⁷¹ M. Contreras, “Capítulo III. El neoliberalismo disciplinario”, en *Crítica de la razón neoliberal*, pp. 166.

que parezca, el tiempo. Sobre todo, el tiempo en tanto vivencia de una existencia social o individual circunscrita con la deuda. Sea para un aparato de gobierno o sea un individuo de cualquier clase, rol o grupo social, el tiempo es un elemento no sujeto a desplazamiento. Es vital, empero, en cuanto vivencia adquiere un matiz respecto a la deuda.

El programa neoliberal, desde la plataforma informática y económica del mercado, pone en marcha una tecnología socio–ambiental de gobierno centrada en la deuda que es capaz de controlar, en el espesor mismo del tiempo, las decisiones de un aparato de gobierno o de un individuo. Aspectos como el Producto Interno Bruto (PIB) o el presupuesto que determinado partido de gobierno destina para programas sociales; o bien, la inversión o el gasto semanal de un individuo o una familia, ambos panoramas, están condicionados por la temporalidad que inaugura la deuda. La capacidad que tiene la deuda para hacer presente el futuro –y de ese modo arrebatarse el porvenir– implica una relación de fuerza que sólo puede cristalizar merced a dichas tecnologías. La deuda, visto así, es un ambiente, un estado de ambiente económico. Son, pues, los denominados “programas de rescate económico” o, a un nivel más cotidiano, el “compre hoy pague mañana”.

La deuda pone en juego el futuro, la especulación es la dinámica que pone en marcha un proyecto empeñado en maximizar y optimizar las posibilidades del presente desde el cristal individual de cada jugador y competidor.

Tecnologías políticas de gobierno neoliberales centradas en la individualidad: el *homo oeconomicus*

Otro tipo de tecnologías son las que operan a nivel individual. El núcleo de análisis, en este sentido, estriba en el modo conforme al cual un individuo inscribe un conjunto de fuerzas en su propio cuerpo, en sus acciones o conceptos.

No se trata, cabe advertirlo, de elaborar una psicología del programa neoliberal ni de leer en clave psicológica sus apuestas y propuestas —se verá como el pensamiento neoliberal, a pesar de que se forma una noción de

individuo con base en el comportamiento y la noción de interés, no se vale de esquemas psicológicos de análisis. Acá, nuevamente, se trata de identificar otra de las piezas o elementos centrales del programa neoliberal que sea paralela, en lo que a su preeminencia se refiere, a la conceptualización e instrumentalización del mercado. “A partir de una idea de la economía, y un modelo del mercado, se postula la definición de la naturaleza humana (...) los individuos efectivamente se comportan o parecen comportarse como egoístas racionales que maximizan su utilidad”²⁷².

El núcleo de análisis, en este sentido, no es el carácter analítico del individuo neoliberal cuyas notas o categorías principales serían la maximización, la eficacia, la optimización, el cálculo costo-beneficio, en suma, concebir al individuo como un paquete potencial de intereses particularizados cuyo único fin es potencializar su capital humano. Esos modos de problematización desplazan el elemento crítico que la analítica de las relaciones de poder introduce en cualquier orden conceptual, esto es, el deseo y la pasión sintetizadas en la voluntad de verdad que apuesta por ciertos conceptos y por determinada imagen del mundo, de la vida social y, en este caso, de la economía.

En ese sentido, la segunda pieza fundamental del programa en ciernes es la de *homo oeconomicus*. Dicho término, esencialmente, expresa un esquema antropológico para concebir a los seres humanos decantados hacia los aspectos económicos de su comportamiento. La siguiente cita puede exponer a cabalidad y en sus aspectos más específicos en qué consiste dicho esquema (la extensión de la cita está justificada por su importancia):

El *homo oeconomicus*, tal y como lo necesita la teoría económica, es un ser que no tiene familia, ni amigos, ni historia personal, no tiene lugar en una jerarquía, y eso significa, dice Mary Douglas, que no podemos entender verdaderamente ni su lenguaje ni sus propósitos. No podemos más que ver su comportamiento, como si se tratará de una máquina. Eso, poner a un ser no-social en el centro del análisis de fenómenos sociales

²⁷² F. Escalante, “5. Otra idea de la humanidad”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 143.

inevitablemente tiene consecuencias. Toda una parte de la vida social, una porción de los hechos sociales, desaparecen para nosotros (...) Desde luego, la omisión es deliberada. La idea es que para entender el comportamiento económico no hace falta hacerse cargo ni de lo que sienten, ni de lo que creen los individuos, sino que basta con ver su conducta, y saber (por hipótesis) que es racional. Y con eso además se evita el terreno pantanoso, siempre discutible, del análisis cultural.²⁷³

El *homo œconomicus* es, de principio, excluyente de la complejidad de un amplio conjunto de fenómenos socio-culturales que dan cuenta de la vida humana. Su concepción, o esquema antropológico, es excluyente y omite una serie de elementos que podrían formar parte de un análisis más integral de la vida humana. Empero, el aspecto maquínico del *homo œconomicus* es la clave de análisis del hombre neoliberal, por así decir. La cuestión es, con mucho, parecida a la del mercado; este hombre económico proporciona, sobre todo, información. El comportamiento en un escenario –abstracto– de intercambio es el foco de inteligibilidad y de constitución de este sujeto económico.

La información que proporciona el *homo œconomicus* tiene un dato básico: los individuos tienden, en cada acción –comportamiento–, a maximizar su capital, sus ganancias, su goce²⁷⁴, en general, su beneficio. Esa información, por tanto, es la necesaria para comprender porqué todo comportamiento es económico, o bien, expresa y tiene elementos económicos —se deja del lado el carácter simbólico o imaginario de los seres humanos.

Concretamente, el *homo œconomicus* es un principio de inteligibilidad –posibilita una concepción de la vida humana– que sobredetermina de modo económico a la vida humana. Presenta, pues, un mapa de los seres humanos

²⁷³ *Ibid.*, pp. 144.

²⁷⁴ Actualmente, quizás, el psicoanalista Jorge Alemán ha expuesto con bastante lucidez el funcionamiento pulsional del neoliberalismo. La clave de la cuestión yace, según las prácticas capitalistas de consumo, en la idea de un individuo que está condenado, de modo perpetuo, a la insaciabilidad de la falta de goce y, al mismo tiempo, a tener a disposición el plus de gozar. La auto-empresarialidad de cada individuo reúne esta idea: el exceso de gozar con el padecimiento de la insaciabilidad del goce. Tal condición es capitalizable en términos de auto-trabajo o auto-placer. Cfr. Alemán, “¿Todavía? Una salida al capitalismo, en *En la frontera. Sujeto y capitalismo*, pp. 41.

reducido a su comportamiento económico y considera que ese comportamiento es el único que es capaz de proporcionar información sobre la racionalidad de un sujeto que compra, vende, renta o intercambia cosas, también, que sufre o es afectado en términos psicológicos y sociales. Se mueve, por tanto, en la región de la utilidad²⁷⁵ que tiende a maximizar.

Dicho lo cual, la cuestión, con base en lo que nos interesa dirimir en esta investigación, es: ¿Cómo es que el referido *homo œconomicus* implica, en su funcionamiento, una tecnología de gobierno? ¿En qué sentido se puede considerar y desde qué perspectiva se puede identificar al *homo œconomicus* como el cuerpo de una o varias tecnologías de gobierno neoliberales? Sin temor a errar, el correlato de este sujeto económico, a nivel de relaciones de poder, son tecnologías de autogestión individual.

La maximización del capital, del comportamiento que busca, por ser racional, el beneficio y la realización del interés individual, será el centro de las relaciones de fuerza que pongan en marcha las tecnologías de autogestión individual.

El efecto principal de las relaciones de fuerza, vía las referidas tecnologías, será la producción en cada individuo de la auto-empresarialidad. Esto es, la principal tecnología es la autogestión en la empresarialidad de sí mismo; la capacidad de cada individuo para ser un autogestor y autopromotor de sí en función del capital y la utilidad que tenga para tomar decisiones en tanto inversiones. El empresario de sí será, por tanto, el paradigma de la autogestión y la autoinversión de cada sujeto, de cada persona o agente social, si es que aún vale utilizar esta última expresión.

Esta idea toma cuerpo, especialmente, con la publicación, en 1964, de un libro titulado *Capital humano* cuyo autor es Gary Becker. Uno de los elementos

²⁷⁵ Específicamente, la idea de la utilidad marginal es correlativa a la racionalidad del individuo maximizador (un concepto mucho más amplio que el de mero empresario de sí). Ésta consiste en lo siguiente: dado que los individuos siempre intentan maximizar algo (sus actividades, sus afectos o sus pensamientos), la utilidad de aquello que es consumido disminuye con cada unidad adicional consumida. Por ejemplo, la utilidad de la primera mordida de pan es mayor que la segunda y la tercera hasta que el hambre sea saciada. Por ello no hay demanda ilimitada de cosas, ni aumento indiscriminado de precios. Cfr. Escalante, "Otra idea de humanidad", en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 144-145.

centrales del texto, es la noción de utilidad y de maximización. En efecto, el empresario de sí siempre está intentando producir en función de la utilidad, intenta maximizar su utilidad en cualquier situación o comportamiento. “Se escoge o se define una finalidad, un bien, un propósito y se llama utilidad; se construye o se imagina una situación en la que hace falta elegir entre varias opciones; y se postula que el resultado es un mercado en equilibrio”²⁷⁶.

La tecnología de autogestión implica, con mucho, el grado superlativo de capacidad de penetración del programa neoliberal en la formación del sentido común –es el enclave de los procesos de subjetivación en tanto modo de relación de cada sujeto consigo mismo–; la auto–empresarialidad supone, en ese sentido, un proceso de individuación de los seres humanos quienes sólo tienen que ocuparse de sí, esto es, vivirse en cada situación como un empresa –maximiza y obtiene beneficios en cada acto– y extender ese modelo al resto del mundo y la vida social que les circunda.

(Ya Joseph Schumpeter en *Capitalismo, socialismo y democracia* había elaborado un conjunto de razonamientos en torno a la función del empresario en el capitalismo. Básicamente, este economista piensa que la función del empresario es reformar o revolucionar los sistemas de producción, explotando un invento o aparato, también, reinventando una posibilidad técnica no experimentada para producir una mercancía o un servicio nuevo de tal modo que se aperturen fuentes de provisión de materias primas con nuevas salidas para productos nuevos²⁷⁷. Correlativo a ello, en términos políticos, Schumpeter considera que la competencia es un elemento esencial a la democracia ya que el caudillaje político²⁷⁸ –así denominado por éste– es relativizado por la capacidad de cada sujeto para hacer política y presentarse como una opción política. En democracia, la competencia es esencial puesto que, según este autor, ella bloquea las tendencias autoritarias y absolutistas de una concentración de poder

²⁷⁶ Fernando Escalante, *op. cit.*, pp. 154

²⁷⁷ Cfr. Schumpeter, “Capítulo XII. Los muros se desmoronan”, en *Capitalismo, socialismo y democracia. Tomo I*, pp. 181.

²⁷⁸ Cfr. Schumpeter, “Capítulo XXII. Otra teoría de la democracia”, en *Capitalismo, socialismo y democracia. Tomo II*, pp. 357.

de tipo autoritarista o fascista. Por todo ello, desde la primera mitad del siglo XX se prefiguraron las tecnologías neoliberales de auto-gestión, en este caso, en la obra de Schumpeter)

De ese modo, la complementación entre las tecnologías socio-ambientales y las de auto-gestión puede ser ilustrada con base en los modos actuales de subcontratación y la administración de una vida poslaboral²⁷⁹. Es ahí donde se encuentra la cristalización más sólida de dichas tecnologías. El trabajo, en este caso, no es un derecho ni una obligación; el trabajo es un mercado y este mercado funciona por medio del juego de la competencia. El jugador más óptimo en este mercado será quien sea capaz de maximizar su utilidad y de invertir del modo más eficiente en cada actividad, acción, decisión o acto. La práctica de la educación, por mencionar un caso, es, quizás, un ámbito revelador a este respecto:

En la crítica de la educación, y en los programas de reforma, influye la idea del "capital humano" y sus implicaciones. La metáfora no es inocente. Significa que las personas deben aprender a verse a sí mismas como empresas, con la responsabilidad de invertir, gastar, acumular o desarrollar eso de ellas que es su "capital".

El empresario de sí, sea como alumno o trabajador, constituye ese patrón de maximización y utilidad del capital al cual tienden, de modo equilibrado, los jugadores que participen de cierto mercado de trabajo o de educación. Concretamente, estas dinámicas se expresan, en tanto relaciones de fuerza operadas por esas tecnologías de gobierno socio-ambientales y de auto-

²⁷⁹ En el caso de México, por referir un ejemplo, desde los primeros años del siglo XXI (quizás a partir de 2008) se ha desplazado el centro del sistema de pensiones desde un sistema solidario de reparto por fondos individuales de capitalización hacia la privatización de los fondos de pensiones. Por medio de la Administración de Fondos de Retiro (Afores), los bancos capturaron los fondos de pensionados y, de ese modo, supeditaron el futuro de los trabajadores a sus intereses. Este régimen de inversión no ha beneficiado a los trabajadores, empero, ello no implica que, en tanto tecnología de autogestión, no sea eficiente para las empresas y los bancos. *Cfr.* Solís de Alba, "Capítulo III. Privatización, imperialismo y soberanía nacional. Su significado para las mujeres", *Mujer y neoliberalismo: el sexismo en México*, pp. 112-113.

gestión, mediante los patrones laborales introducidos por lo que, sea como sea, se denomina *outsourcing* o *freelance*.

Tecnologías políticas neoliberales centradas en la territorialidad: lo público y lo privado

El último foco de análisis propuesto estriba en la clarificación de un tipo de tecnologías que no están centradas en el ambiente, tampoco en el individuo. Se puede decir, a título de hipótesis, que este tercer tipo de tecnologías implica el funcionamiento de las dos antes expuestas; empero, no termina por confundirse con ellas. Hay, pues, una relación de implicación, no hay isomorfismo o copertenencia entre éstas.

El punto de conexión entre las dos anteriores tecnologías y la que ahora será expuesta es el elemento, problemático, de lo público y lo privado. El programa neoliberal tendrá una conceptualización muy particular del orden de lo público y de lo privado, también, de sus respectivos dominios y conexiones. No intentará borrar esa distinción; al contrario, esa diferencia dará –a modo de presupuesto– pie a todo un régimen de operaciones y apuestas, esto es, hará una partición respecto a las relaciones de poder y al mismo tiempo distribuirá las posibilidades de ejercer la fuerza. En esa medida, requiere de una o varias tecnologías que den cuerpo y efectividad a dicha distribución de fuerzas respecto a lo público y lo privado. Esta partición no es, con mucho, menor o carente de importancia dado que, justo ahí, en esa diferencia, se juega, en parte, el sentido y la base de lo social decantado, intencionadamente, hacia lo colectivo o hacia lo individual.

Se puede comenzar por aclarar en qué consiste la distinción neoliberal entre ambos dominios. Para ello conviene exponer sus principales componentes punto por punto:

- a) Lo público, en el programa neoliberal, es objeto de un prejuicio sistemático que, *grosso modo*, está relacionado con el aspecto, “de suyo”, autoritario y despótico que tiene el Estado.
- b) Lo privado comparte, junto con el mercado, la cualidad de la eficiencia.

- c) La estructura vertical y jerárquica del orden de lo público, aquí asociada con la burocracia de Estado, tiende al dirigismo autoritario de los procesos sociales y económicos.
- d) Lo público no es capaz de procesar ni de controlar el orden complejo de los procesos económicos debido al *ethos* dependiente y supeditado del cuerpo de trabajadores del sector público.²⁸⁰

No es, según lo expuesto, una mera y llana partición, una diferencia accidental. En realidad, se pone en marcha una distribución de la fuerza y de la red de relaciones por las cuales se ejercerá la fuerza, o sea, el poder. La diferencia del programa neoliberal entre lo público o lo privado, implica, por tanto, una economía muy específica de las relaciones de poder.

Dicho lo cual, la problemática, nuevamente, estriba en pensar la cristalización de esa peculiar economía de poder entre lo público y lo privado mediante tecnologías de gobierno. Se pueden caracterizar, en líneas generales, a este último tipo de tecnologías como tecnologías de territorialidad cuya finalidad es la contención, el control y la regulación, principalmente, del intervencionismo estatal —con sus vicios y deficiencias diagnosticadas por los pensadores neoliberales.

Tecnologías de gobierno centradas en la territorialidad, es decir, en la marca y delimitación de las fronteras y los linderos entre lo que participa del orden de lo público y lo que participa del ámbito de lo privado. Y bien, ¿Cómo se logrará esa finalidad de las tecnologías de territorialidad centrada en la contención, el control y la regulación del intervencionismo estatal homologado con las esferas de lo público? La máxima expansión de la esfera de lo privado será operada mediante la reducción y la inhabilitación de lo que se oponga, es decir: con la privatización —sistemática— de lo público.

En este punto de la cuestión, empero, yace un aspecto crítico y a la vez problemático: “La valoración general, dogmática, en favor de lo privado, la idea

²⁸⁰ Los cuatro puntos expuestos han sido elaborados con base en lo que Fernando Escalante Gonzalbo esboza en *Historia mínima del neoliberalismo*. Cfr. Escalante, “7. Una nueva sociedad”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 199–200.

de que en cualquier cosa sea más eficiente, es uno de los rasgos característicos del orden neoliberal”²⁸¹. Lo privado y su carácter dinámico, esto es, el proceso de privatización de lo público, se vuelve la regla y constituye todo un marco de lectura y de relaciones con lo colectivo, lo comunitario y lo social. “Privatizar significa cambiar el principio por el que se distribuye un bien, o se ofrece un servicio, y decidir que se asigne no como un derecho, sino como una mercancía”²⁸².

Así, las tecnologías de territorialidad que demarcan y expanden la esfera de lo privado en detrimento de lo público operan en función de un proceso creciente de privatización el cual tiene como efecto, principalmente, el vaciamiento de lo público y de los derechos sociales que se juegan su sentido en lo público. La economía de poder, o la circulación de la fuerza entre lo privado y público, tendrá como dinámica el principio del lucro, de rentabilidad, en suma, del capital privado e individual.

En ese sentido, se pueden mencionar dos prácticas mediante las cuales se ponen en operación, mediante dichas tecnologías de territorialidad, el juego de diferencias, de expansión y contracción, del ámbito de lo privado y de lo público, respectivamente.

El primer modo de operacionalización consiste en instaurar esquemas de productividad empresariales para ponderar y moldear la práctica de un servicio público²⁸³. Esto, *grosso modo*, consiste en la introducción de un patrón o estándar de productividad y rendimiento centrado en la competitividad individual de los funcionarios o servidores públicos. Galardones o reconocimientos como “empleado del mes”, “promovemos líderes” o “premio al mejor líder”, también, la cantidad de artículos de investigación que publica un investigador o el número de pacientes que atiende una enfermera expresan, a nivel propagandístico y enunciativo, la puesta en marcha de estas tecnologías. Por otro lado, el segundo modo de instrumentalización estriba en el despliegue de procesos de auditoría

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 201.

²⁸² *Ibid.*, pp. 202.

²⁸³ Cfr. Escalante, “7. Una nueva sociedad”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 214.

o de seguridad social permanentes y centrados en indicadores de tipo empresarial²⁸⁴. La elaboración de dichos indicadores, a más de ser numéricos puesto que ello –supuestamente– implica el carácter objetivo de los mismos, tiene como característica el ser externos a las propias instituciones públicas. Los denominados “grupos de expertos internacionales”, por mencionar un caso, que elaboran análisis y diagnósticos de tal o cual acontecimiento efectúan un ejercicio de vigilancia y evaluación ajeno, o en posición de exterioridad, a las instituciones públicas cuyo origen estatal es descalificado *a priori* o *a posteriori*.

En suma y para finalizar, estas tecnologías de territorialidad operacionalizan una economía de poder que incrementa el principio de distribución del orden de lo privado en detrimento del principio de distribución relativo al orden de lo público. Hablamos, pues, de relaciones de fuerza centradas en lo privado y lo mercantil que desplazan a las relaciones de fuerzas configuradas a modo de derechos y prescripciones (sean de carácter político o jurídico). Tenemos, pues, una vida social sin sujetos sociales y ese sería, sin temor a errar, el efecto de poder más intenso de este eje del programa neoliberal.

²⁸⁴ Cfr. Escalante, “7. Una nueva sociedad”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 217.

Conclusiones

Con mucho, pensamos que Foucault no arribó a ningún tipo de conclusión – taxativa– en torno a lo que hemos denominado, *grosso modo*, pensamiento neoliberal (también, aludido como programa neoliberal por los motivos ya expuestos). Al mismo tiempo, cabe decir que, respecto a la plétora de temas o pretextos teóricos elaborados por Foucault, éste no solía decantarse por la vía de las conclusiones –o de dar por concluido– para saltar o conectar con otras inquietudes teóricas.

Aunque puedan reconocerse diversos ejes o cierta regularidad de temas (Deleuze organizó el trabajo de Foucault en torno a tres ejes; saber, poder y subjetivación; Miguel Morey reconocía como el *leitmotiv* de su obra al concepto de experiencia, por sólo mencionar dos casos), el modo de razonar foucaultiano implica una constante deriva, un continuo ir y venir que no se fija en razonamientos o premisas edificantes. En ese sentido, podemos caracterizar al pensamiento foucaultiano como experimental respecto a un exterior constitutivo²⁸⁵, esto es: el pensamiento se ensaya en sus diversos modos de ser saber y sujeto, también, en sus diversos modos de participar de relaciones de poder correlativas a cierto campo socio–histórico compuesto por prácticas de diversa índole. Es, por tanto, un pensamiento de la temporalización de órdenes provisionales²⁸⁶.

Dicho lo cual, en *Nacimiento de la biopolítica y Seguridad, territorio, población* –par de cursos en los cuales Foucault tematiza la cuestión neoliberal vía la noción de gubernamentalidad– no se exponen razonamientos

²⁸⁵ Esta noción de “exterior constitutivo” tiene múltiples implicaturas en el despliegue del pensamiento. La noción apunta a la caracterización misma de un objeto como objeto de pensamiento o de investigación. El desplazamiento de una estrategia epistemológica centrada en una caracterización del objeto de investigación desde un crisol universal, natural y ahistórico abre un campo de análisis mixto en diversos planos (trascendental, empírico e histórico, principalmente). Con mucho, esta noción de “exterior constitutivo” es un llamado a pensar allende a todo principio o punto de origen inamovible pero, al mismo tiempo, sin caer en relativismos o subjetivismos acríticos y aproblemáticos. Cfr. Moebius, “Posestructuralismo y ciencias sociales”, en *Tratado de metodología de las ciencias sociales*, pp. 537.

²⁸⁶ P. Sloterdijk, “Foucault”, en *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, pp. 136.

determinantes sobre la analítica de la gubernamentalidad ni sobre el pensamiento neoliberal.

Tal situación nos revela las posibilidades y los límites del pensamiento de Foucault, en especial, de la analítica de la gubernamentalidad y su campo de análisis. Prácticamente, este pensador francés continuó con sus investigaciones sobre la gubernamentalidad hasta el final de sus días; entre 1978 y 1979, la cuestión liberal y neoliberal participó del campo de investigación abierto para la concepción de las relaciones de poder desde los diversos modos de gobernar.

La relación de Foucault con el pensamiento neoliberal, sin duda, puede resultar insuficiente —aunque quizás ello implicaría hacerle preguntas que quizás él no deseó plantearse y así caer en errores metodológicos de extrapolación. Probablemente, el planteamiento foucaultiano en torno a la cuestión neoliberal es euro-limitado y franco-limitado. Esto es, Foucault, con todo y su recorrido histórico por las tres principales modalidades del pensamiento neoliberal —Ordoliberalismo, Escuela austriaca, Escuela de Chicago—, no paró mientes en los procesos de gubernamentalidad neoliberal contemporáneos al despliegue de su reflexión, en parte, debido al par de limitaciones señaladas. Por ejemplo, en 1973, el caso de Chile y la caída del gobierno de Salvador Allende que desembocó en el ascenso del general Pinochet fue un acontecimiento que escenificó la capacidad de participación, en ese caso, de los integrantes de la Escuela de Chicago —Milton Friedman asesoró de modo personal a Pinochet para efectuar un programa holgado de privatizaciones.

(Hay una carta de Friedman dirigida al Gral. Augusto Pinochet en 1975. El economista norteamericano decía que, en esencia, dos eran los problemas fundamentales de Chile en aquel momento. El primero es la inflación y lo segundo es la saludable economía social de mercado²⁸⁷. El fortalecimiento de una economía de mercado supone reducir el costo transicional para terminar con

²⁸⁷ Cfr. Friedman, “Carta de Milton Friedman al Gral. Augusto Pinochet, 21 de abril, 1975”, en *Un legado de libertad. Milton Friedman en Chile*, pp. 65.

la inflación. La causa de la inflación, según Friedman, es el manejo del gasto público y la cantidad del ingreso nacional que se destina para ello. En suma, la privatización, la promoción de un libre mercado –eliminar controles sobre precios y salarios– y la reducción del déficit fiscal son las claves de la reconstrucción política y económica. Cabe agregar que, a la par de tal diagnóstico, Friedman señala el error, la concepción desviada: “El mayor error, en mi opinión, fue concebir al Estado como el solucionador de todos los problemas, de creer que es posible administrar bien el dinero ajeno”²⁸⁸).

En ese sentido, el objetivo principal de este trabajo no fue comprobar o refutar la(s) tesis, por así decir, del pensamiento foucaultiano sobre el neoliberalismo. Al contrario y con mucho, la cuestión fue poner a prueba y efectuar –o poner en acción– un instrumento de análisis. No refutar sino ensayar un modo de problematización.

Por todo lo anterior, presentaremos algunas cuestiones, a modo de colofón, que pueden replantear la andadura de esta investigación. Ponderar que vías de análisis pueden seguirse; identificar los límites y alcances de lo que se ha pretendido pensar; también, reconsiderar la hipótesis y examinar los objetivos. Todo ello tiene como propósito situar lo pensado en lo impensado de esta reflexión sobre las tecnologías políticas de gobierno neoliberales.

Se puede decir, *grosso modo*, que el objetivo central de esta investigación se ha cumplido y al mismo tiempo se ha ampliado. El análisis de las tecnologías de gobierno neoliberales ha revelado los modos de cristalización y de operativización de la gubernamentalidad neoliberal durante el siglo XX —no especificamos que países participaron de dicho régimen; apenas se mencionaron un par de casos, Chile y México, sobre todo, para ejemplificar ciertos planteamientos. El objetivo, en ese sentido, se ha cumplido: se han descrito y analizado a cabalidad –con ciertas limitaciones propias de una reflexión sistemática– tres ejes del programa neoliberal: el mercado, el individualismo económico y el tándem público–privado. Así, el objetivo se ha

²⁸⁸ Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 71.

ampliado debido a la clasificación propuesta para dar cuenta de las tecnologías de gobierno neoliberales; esta clasificación, sin duda, puede ampliarse si se plantea una descripción, por caso, de su realización, esto es, cómo fue que este programa neoliberal operativizó cada tipo de tecnologías en cada país, nación o gobierno que apostó por sus principios en determinado momento de la historia. Se puede hacer, por tanto, una historia local, regional o continental de la realización y operativización de las tecnologías neoliberales de gobierno. El análisis, a nivel microscópico, de las prácticas de gobierno neoliberales implica reconocer y elaborar un estudio de carácter inductivo para explicar las tecnologías, las cuales posibilitan dicho gobierno, de un modo más escrupuloso.

Los objetivos particulares, por añadidura, se han desarrollado conforme a lo propuesto ya que son la condición, teórica y referencial, para comprender y emprender el análisis de las tecnologías de gobierno neoliberales. Explicar la formación inestable de la analítica de las relaciones de poder y ordenar los diversos planteamientos que se han presentado en torno a Foucault y su inquietud por el neoliberalismo constituyen la base –teórica y analítica– y el punto de partida de este trabajo. La recepción y la concepción del poder, y las relaciones en las que se juega, como ontológicamente irreductible, es decir, su carácter onto–productivo y onto–constitutivo de las prácticas sociales y el cuerpo social implica reconocer las limitaciones de dicha concepción, y con ello, del planteamiento foucaultiano.

Aristóteles y Spinoza, por sólo mencionar dos casos, conciben al poder como *dynamis* –en tanto potencialidad y potencia en contraposición a actual o actualizado– y como causa eficiente de cada cuerpo, respectivamente. Su capacidad explicativa, la de cada concepción de poder, es correlativa a los alcances y apuestas de cada postura teórica. Se le ha reprochado –Habermas, principalmente– a Foucault la ausencia de una reflexión normativa que demanda la política al ser pensada en términos filosóficos. Esto es cierto y a la vez no lo es. Foucault pensó el quehacer político en el marco de la ética; la ética concebida por él estaba centrada en el cuidado de sí como práctica de la libertad. No se

propuso pensar la política sino las condiciones positivas –históricas y sociales– de una serie de prácticas de libertad.

En ese sentido, el trío de objetivos particulares deben extenderse hacia la valoración y no la mera explicación de la analítica de la gubernamentalidad y la reflexión foucaultiana sobre el neoliberalismo. Ello no supone determinar, de modo taxativo, si Foucault se convirtió, por así decir, al neoliberalismo. Al contrario, revisar, en términos valorativos, los límites, los alcances y los presupuestos de la analítica de la gubernamentalidad supone, de todo a todo, reconocer los impensados de Foucault en torno a este tema —y los nuestros al poner a prueba esa herramienta de análisis.

Así, el conjunto de objetivos particulares, se puede decir, sólo se han cumplido para abrir más interrogantes y derroteros de análisis.

Los tres objetivos de la investigación se ayuntan y encuentran su sentido en la pregunta que dio pie a esta investigación: ¿Cómo se constituye el neoliberalismo en tanto tecnología política de gobierno? El punto de problematización al cual apunta esta interrogación estriba en el esclarecimiento y la conceptualización del neoliberalismo como una manera de practicar el gobierno de los seres humanos. La política y el quehacer político, en este sentido, lo dirimimos como una práctica cuyo funcionamiento pasa por un modo de dirigir la conducta. El neoliberalismo, así como el contractualismo, el comunitarismo o el republicanismo –por mencionar algunos casos– implica una cierta manera de configurar esa práctica de gobierno. Con mucho, y para decirlo en términos sencillos, el problema del neoliberalismo como una práctica de gobierno estriba en el complejo y el dinámico ayuntamiento entre el orden de lo mercantil y el ámbito de lo político; sobre todo, de la incorporación y adecuación de la cosa política al orden mercantil. La sociedad de mercado se convierte, por tanto, en el marco onto–constitutivo del ser político y social.

Esa pregunta, pretexto del problema en cuestión, implica reflexionar en torno a la instauración de ese gobierno económico en términos de su efectividad e instrumentalización. La cuestión, por tanto, podría virar hacia la particularización de esa efectividad conseguida por el gobierno económico del

neoliberalismo mediante las tecnologías políticas que es capaz de poner en marcha, esto es, se puede pensar en el visio que dichas tecnologías adquieren en instituciones calificadoras de valores (ICVs) como *Ficht Ratings* o *Moody's Analytics*. O bien, la pregunta, en ese mismo sentido, podría apuntar a la formulación y difusión –en términos de saber y conocimiento– que dichas tecnologías neoliberales tienen mediante instituciones como el *Mises Institute* o el *Hayek Institut*. Así, la pregunta de investigación podría desdoblarse del siguiente modo: ¿Cómo ponen a funcionar las tecnologías de gobierno neoliberales las instituciones calificadoras de valores a nivel internacional y nacional? O bien, ¿En qué regímenes de saber se formulan y reformulan las tecnologías de gobierno mediante su difusión vía instituciones de propaganda del pensamiento neoliberal?

(Recuérdese como la Sociedad Mont Pélerin, en parte, fue creada como un núcleo intelectual para la difusión del programa neoliberal. Específicamente, por sugerencia de Hayek, se trataba de influir vía los vendedores de ideas de segunda mano, esto es, periodistas, intelectuales, locutores y políticos²⁸⁹. En ese sentido, se podría considerar a tal Sociedad como una institución de propaganda que podría estudiarse en términos de efectividad y operacionalización de las ideas neoliberales.)

En ese sentido, el planteamiento en torno a dichas tecnologías podría especificarse aún más. Sólo a partir de ello tiene sentido revisar el foco hipotético del presente trabajo. En realidad, más que supuesto teórico o hipótesis, elaboramos un razonamiento heurístico que, dicho de un modo sintético y sencillo, consiste en reconocer la formación del sentido –común o social– del presente desde un crisol neoliberal. O sea, la actualidad que dota de sentido al presente en el que somos se configura de modo neoliberal. La sociedad mercantil, la racionalidad del individuo maximizador y la privatización de lo público son los ejes que ordenan, de modo preeminente, el ser de la vida humana en la actualidad.

²⁸⁹ Cfr. Escalante, “10. El opio de los intelectuales”, en *Historia mínima del neoliberalismo*, pp. 298.

Evidentemente, la extensión de este razonamiento heurístico tiene como propósito configurar una mirada y un objeto de investigación que se afinó y se ajustó a planteamientos muy específicos. Ese ajuste, o delimitación, implicó identificar la configuración de un presente –en tanto presente neoliberal– desde las prácticas de gobierno y las tecnologías de dirección de conducta que operan en aquéllas.

Podemos decir que dicho razonamiento heurístico fue efectivo para pensar el enraizamiento, por así decir, del programa neoliberal en la actualidad. Sobre todo, para localizar los modos de concretizar los tres ejes de dicho programa. Si quisiéramos desarrollar ese razonamiento hipotético, en parte desde la herramienta de la analítica de la gubernamentalidad en Foucault, tendríamos que investigar que tipo de organizaciones, grupos y prácticas intentan escapar a la lógica de configuración del presente neoliberal.

Así, indagar de qué modo, históricamente, ciertos movimientos subalternistas o populares²⁹⁰, también cierto sector o grupo social, han resistido a las prácticas neoliberales de gobierno. En ese mismo sentido, tendría que estudiarse la formación de tecnologías de gobierno antineoliberales o alternativas al neoliberalismo.

Ese es el balance general de esta averiguación que, por ahora, puede presentarse. Nos queda dirimir los límites y alcances de la investigación: qué se aportó y qué se puede mejorar o reconducir.

Para ello, consideramos oportuno mencionar, punto por punto, los límites y alcances del trabajo. De ese modo se puede identificar, en toda su especificidad, las problemáticas y los movimientos de apertura e indagación de esta investigación.

²⁹⁰ Pilar Calveiro considera, en el caso de México, a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAP – PC) en Guerrero y al Municipio Autónomo de Cherán K’eri, en Michoacán, como un par de organizaciones populares y regionales que han logrado resistir a los efectos de desprotección social (en ámbitos de salud pública, seguridad social e impartición de justicia) como producto de los programas de privatización de la gubernamentalidad neoliberal. *Cfr.* Calveiro, “Gubernamentalidad neoliberal, violencias y miedos”, en *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*, pp. 49.

Esos puntos se pueden enumerar del siguiente modo (el orden de aparición no constituye una jerarquía):

- A) Empresario, mercado, competencia e interés, por sólo mencionar algunos puntos, no son conceptos –ni de hecho ni por derecho– patrimonio del pensamiento neoliberal ni del capitalismo.

La equiparación, por demás burda, entre derecha empresarial y derecha política con el pensamiento neoliberal suele presentar la práctica y la conceptualidad del quehacer empresarial como si éste, de suyo, fuese propio del programa neoliberal. En ese sentido, respecto al concepto y a la práctica de la empresarialidad, es urgente pensar e identificar de que modo los denominados gobiernos populares y de izquierdas han logrado resignificar (¿lo han logrado?) la práctica empresarial con ciertos derechos comunes y sociales. Así, desde una postura popular y comunitarista, el empresario sería quien sustenta y organiza medios de producción para uso común, o bien, quien revoluciona los medios de producción de la vida material sin que éstos pongan en crisis el desarrollo de ciertas relaciones y derechos sociales junto con ciertas fuerzas productivas. Estas reflexiones y planteamientos tendrían que precisarse y estudiarse con más detenimiento, de tal modo que pueda despojarse el supuesto componente devastador e irrebasable del capitalismo y el pensamiento neoliberal. Si el neoliberalismo no es una mera política económica –sus ejes serían el adelgazamiento del Estado, la reducción del gasto público y un amplio programa de privatizaciones– es menester, por tanto, elaborar todo un trabajo de desmontaje teórico en torno a los conceptos de jaez moral, antropológico y económico que supuestamente son propios y exclusivos de ese tipo de pensamiento.

- B) El programa neoliberal no está más apegado a la naturaleza humana, es decir, a la racionalidad más instintiva e ínfima de la naturaleza humana (de suponer que ésta sea así por derecho, esencia o historicidad).

El éxito, por así decir en tanto que se consolidó como la brújula del orden mundial a partir de 1970, del pensamiento neoliberal no se debe a una suerte de egoísmo propio y primitivo a la naturaleza humana que éste es capaz de expresar

a partir de ciertas premisas. No es, por tanto, que haya un gen individualista explotado por el individualismo económico pregonado por los pensadores neoliberales —en especial por los miembros de la Escuela de Chicago. Es menester, por tanto, reconocer los artefactos y efectos materiales de este tipo de pensamiento para comenzar a descartar toda una serie de hipótesis en torno a los logros del neoliberalismo. En realidad, la racionalidad maximizadora, acompañada de su respectiva meritocracia, es, en parte, lo que explica la consolidación de un sujeto neoliberal. Habría que seguir, en ese sentido, explorando los modos de investimento neoliberal del sentido común y de los esquemas de pensamiento y percepción de cada sujeto. Así, el pesimismo antropológico de la expresión “todos contra todos” no sería la consecuencia de una suerte de egoísmo humano de orden genético, sino el efecto de los modos de investimento de las premisas y la concepción del mercado en la percepción de las personas.

C) Uno de los ejes del programa neoliberal pretende emprender una amplia privatización de empresas y recursos públicos (habría que identificar la especificidad de dicho programa de privatización punto por punto: desmantelamiento de instituciones públicas, desplazamiento o mitigación de recursos públicos, desregular mercados y servicios, promoción de la inversión privada, liberalización del control de precios, promoción del libre cambio de servicios y mercancías, promoción de la práctica laboral asalariada como mercancía y no como derecho, etcétera); la contraparte de tal política económica y social no es, necesariamente, la expropiación o la estatización de todos los recursos y las empresas privadas.

El caso de la tierra (el elemento), a este respecto, es paradigmático. El programa neoliberal configuraría a la tierra como una mercancía, esto es, algo que tiene, sobre todo, un valor de renta, de cambio y de extracción. El esquema de integración implica un acto de exclusión; la concepción de la tierra como una mercancía es correlativa a la degradación, por ejemplo, del valor moral y ambiental de la misma (protección al medio ambiente y el usufructo).

La reconceptualización, en ese sentido, de los valores económicos (de renta, de cambio o de extracción) no implica la expropiación y la estatización como el modo más adecuado para emprender dicha tarea. En realidad, ello implica todo un viraje y replanteamiento a nivel ético y epistémico de los fines y fundamentos de la ciencia económica.

D) Si todavía tiene sentido hablar de “la izquierda” (como un movimiento unificado en torno a valores y propósitos estructurales, sociales e individuales), es necesario preguntarse cómo podría lidiar y resistir a la efectividad de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales, en especial, con las tecnologías de auto-gestión que, en parte, prometen un exceso de deseo y de goce a través de una suerte de atalaya que alcanza cada individuo con la empresarialidad del sí mismo.

Si cabe pensar en un movimiento de oposición al programa neoliberal como “la izquierda”, es menester poner el acento en los modos efectivos de resistir a los vehículos de difusión de las ideas neoliberales. En el trabajo se mencionó el apoyo que tuvieron y tienen los pensadores neoliberales: fondos privados, apoyos de grupos empresariales y conexión con los “vendedores de ideas de segunda mano”; la efectividad del programa neoliberal reside en las estrategias de difusión y apropiación que supieron poner en marcha.

Si cabe pensar en algún tipo de movimiento que reivindique valores, principios e ideas alternas –u opuestas– es menester estudiar qué tipo de estrategias ponen en lid para operacionalizar sus propuestas. Si “la izquierda”, por seguir hablando en esos términos, constituye una opción real, se requiere indagar los modos conforme a los cuales la izquierda se ha reinventado, es decir, que nuevas prácticas de gobierno ha elaborado o resignificado para presentarse como una opción políticamente vigente.

E) Elemento de ausencia de una oposición política “total”: cómo lidiar con el acontecimiento traumático que significó para “la izquierda” sus cuatro facetas de aparición históricas: la comuna de París en 1871, su realización como programa político en Rusia, China y Cuba durante el siglo XX –por

mencionar sólo algunos países–, su devenir totalitario en la URSS con Stalin y la caída del muro de Berlín en 1989.

De continuidad con el inciso anterior, el estado socavado y paralizado de “la izquierda” –movimiento que, en lo general, apuesta por derechos sociales, comunes, laborales, populares y de minorías– demanda estudiar los modos de reformulación y las maneras conforme a las cuales los movimientos progresistas, ahora denominados así, han conservado y superado sus experiencias pasadas. Este aspecto no es un mero señalamiento de simpatía con los modos alternativos de gobierno. No. Con mucho, nos impele a comprender un aspecto muy particular del programa neoliberal, a saber: la crítica constante de pensadores como Friedman y Von Mises a la gestión, con un perfil público y social, de los recursos y las instituciones sociales que defienden derechos colectivos —los sindicatos, por ejemplo.

F) La desconfianza y la crítica de los pensadores neoliberales hacia el Estado tiene como efecto una percepción peyorativa de las funciones y los derechos públicos, sobre todo, la desintegración de los sujetos sociales y colectivos. Se da preeminencia a las libertades y los valores económicos en detrimento de las libertades y los valores político-colectivos.

Recuperar la confianza en lo público, lo colectivo y, sobre todo, en lo popular implica traer al centro del cuerpo social una discusión de tipo ético y moral con valores y derechos políticos (¿En qué se sustenta el pacto social? ¿Podemos hablar, todavía, de pacto social, de contrato social, de representatividad o de soberanía popular?). Ello implica recuperar una mirada del quehacer político y económico con base en la reivindicación de los sujetos sociales y colectivos, esto es: el pueblo, las comunidades indígenas, los grupos vulnerables y las clases sociales, por referir algunos casos, son modos desindividualizados –no están ponderados con la eficiencia y la optimización achacadas al mercado– que ponen en lid otro tipo de valores respecto a la discusión y los asuntos públicos. Desplazar el aspecto peyorativo, supuestamente propio, de la función pública y del Estado sugiere reconocer la preeminencia de las libertades políticas

garantizadas por instituciones públicas y sociales cuya función, *grosso modo*, es sustentar derechos y no promover mercancías.

G) El programa neoliberal resuelve, con ciertos alcances y límites, problemas de gobernabilidad mediante la tipología de tecnologías políticas mencionadas en el trabajo.

El pensamiento neoliberal, al participar de un espesor histórico muy específico, tiene límites. Sí, como lo hemos hecho, reconocemos tecnologías elaboradas por el programa neoliberal para gobernar con base en una concepción del mercado, una idea del sujeto económico como individuo maximizador y una división tajante entre lo público y lo privado decantada hacia lo último. Por todo ello, es menester pensar y estudiar los problemas de ingobernabilidad no sujetos a las tecnologías antes mencionadas.

La cuestión en ese sentido, puede comenzar, por ejemplo, por identificar de qué modo el programa neoliberal hace política sin políticos, o bien, cómo se pueden pensar las relaciones económicas prescindiendo de sujetos y dinámicas colectivas. La concepción del mercado, por ejemplo, es coherente mientras hagamos abstracción del elemento moral que implica, por ejemplo, la conversión de la tierra (el elemento) en una mercancía cuya consecuencia, en parte, puede ser la destrucción misma de la tierra. La valoración moral de algo que no es *de suyo* mercancía, en este caso, pasa por la protección al medio ambiente o el reconocimiento de formas de propiedad indígena o comunitarias que rompe con la lógica eficiente y optimizadora del mercado.

En ese sentido, pensar a profundidad y en todo su calado al programa neoliberal implica reconocer, una vez estudiados los elementos que constituyen su especificidad en tanto modo de gobierno, los problemas de ingobernabilidad correlativos a sus límites y alcances.

H) El pensamiento neoliberal, para bien o para mal, pone en tensión, de un modo harto peculiar, dos ejes a partir de los cuales nos podemos constituir como sujetos de experiencia, es decir, el interés individual o los deberes colectivos (en términos teóricos éste se expresó como “subjetividad neoliberal”).

Sin ánimos de bipartir de un modo bastante soso el asunto –como si de un lado se colocará una cosa y de otro su contraria u opuesta–, se puede analizar el programa neoliberal partiendo de una tensión entre interés individual y derechos colectivos. De hecho, esa tensión conceptual y vital se retrotrae a la relación conflictiva y problemática entre libertades económicas y libertades políticas. *Grosso modo*, para los liberales, la tensión se resuelve supeditando las segundas a las primeras.

La tensión entre ambas libertades implica, por ejemplo, ciertos problemas de ingobernabilidad, respecto a las libertades políticas, que el programa neoliberal no puede resolver por las propias características de sus apuestas, principios y conceptos puestos en marcha mediante el tipo de tecnologías de gobierno antes expuestas.

Así pues, el triunfo del programa neoliberal acontece en la década de 1970 y se consolida en 1980. Ello implica que, quienes ahora dirimimos en torno a este trabajo, vivimos una parte sustancial de nuestra vida en el ambiente de consolidación del neoliberalismo, sobre todo, en el periodo durante el cual dota de sentido a nuestra actualidad —el índice claro de dicha condición es la vigencia factual y funcional de las tecnologías antes expuestas en diversos contextos.

Estamos familiarizados, de cabo a rabo, con el sentido común moldeado en el crisol del pensamiento neoliberal, sobre todo, en su modalidad austríaca y norteamericana. Digamos, sin temor a errar, que las relaciones de fuerza y los diversos modos de ser sujetos, en la actualidad, asientan sus reales en el programa neoliberal. Estos razonamientos, cuyo único cometido ha sido el de funcionar a modo de marco heurístico, pueden arrojar mucha luz sobre el presente para saber hasta qué punto somos capaces de inventar y crear otras formas de reconocer nuestra vida en un presente que aparece –en un nivel básico de experiencia y percepción– pleno y dado. Las valoraciones u opiniones en torno al programa neoliberal no son objeto de este trabajo (hemos evitado expresiones como “neoliberalismo salvaje”, “egoísmo neoliberal”, “pregoneros

de la empresarialidad”, “el pez grande tiene derecho, y puede, comerse al pez pequeño”, etcétera); empero, podemos rescatar tres puntos cruciales que nos permitan tomar una postura respecto a la cuestión aquí pensada:

- a) Si partimos de un reconocimiento no antropo–limitado de la vida, ésta se nos presenta, en el nivel más ínfimo de nuestra experiencia, como un tejido de relaciones que no tienen un enclave total o un punto inamovible de constitución y devenir. Identificar la tierra que habitamos como un lugar incalificable, (al menos de modo total, universal y definitivo) complejo y no reducible a ciertas configuraciones mercantiles es algo que el programa y el pensamiento neoliberal no nos permite realizar. Las consecuencias de tal imposibilidad pueden desencadenar malestares y acontecimientos que atentan contra la posibilidad de la vida (de la especie humana y de otras especies, también, de las energías y potencias del planeta que habitamos) en general.
- b) La política, también partiendo de datos perceptivos inmediatos, se nos presenta como una suerte de campo de relaciones que implica valores de tipo moral, económico y cultural. Así, el economicismo mercantil que subsume a la política, según el razonamiento neoliberal que prescribe al mercado como la mejor solución para cualquier conflicto (sea de la condición que sea), deforma el quehacer mismo de lo político, de los modos de hacer política y de la política como hecho social y cultural diversificado en cada contexto. Esta subsunción configura una mirada harto limitada sobre los conflictos políticos dado que no todos los problemas de este tipo pueden ser pensados en términos de renta, privatización, precios, optimización, eficiencia y competencia.
- c) El pensamiento neoliberal tiene como eje, entre otros, una antropología centrada en un tipo de racionalidad maximizadora que concibe a cada individuo como un paquete de intereses que, en cada movimiento hacia lo que le trasciende –dirían los fenomenólogos–, tiene como primera premisa (¿y única?) capitalizar su interés. Esta concepción de la vida humana estalla, y deja mucho que desear, cuando el cuerpo social se

enfrenta a circunstancias cuya única solución pasa por el reconocimiento y la efectución de deberes sociales o acciones colectivas. Si pensamos en fenómenos que nos impelen a reaccionar e interpretar en clave colectiva la historia humana, el programa neoliberal muestra limitaciones serias. En suma, hay hechos sociales irreductibles al mercado.

Bibliografía

Literatura primaria (obra de Michel Foucault)

1. Foucault, Michel, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*, Primera edición, Siglo XXI editores, México, 2017.
2. _____, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Primera edición, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2009.
3. _____, *Un diálogo sobre el Poder y otras conversaciones*, Tercera edición, Alianza editorial, 2012.
4. _____, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Segunda reimpresión, Siglo XXI editores, México, 2014.
5. _____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Segunda edición corregida, Siglo XXI editores, México, 2010.
6. _____, *La arqueología del saber*, Segunda reimpresión, Siglo XXI editores, México, 2010.
7. _____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Segunda edición revisada, Siglo XXI, México, 2009.
8. _____, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Primera edición, Paidós, Barcelona, 2015.
9. _____, *Microfísica del poder*, Tercera edición, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992.
10. _____, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre arqueología y su método*, Primera edición, Siglo XXI editores, Buenos Aires 2013.
11. _____, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Primera edición, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2013.
12. _____, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Primera edición, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2013.
13. _____, *El orden del discurso*, Primera edición en Marginales, Tusquets editores, México, 2016.
14. _____, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Tercera reimpresión, Siglo XXI editores, México, 2014.

15. _____, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Primera reimpresión, Siglo XXI editores, México, 2011.
16. _____, *Historie de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, Primera edición, Éditions Gallimard, París, 2018.
17. _____, *Dits et écrit III 1976-1979*, Éditions Gallimard, París, 1994.
18. _____, *Obras esenciales*, Primera edición, Paidós, Barcelona, 2010.
19. _____, *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, Primera edición, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2018.
20. _____, *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970–1971)*, Primera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
21. _____, *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972–1973)*, Primera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
22. _____, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973–1974) seguido de El saber de Edipo*, Primera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
23. _____, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974–1975)*, Segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
24. _____, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975–1976)*, Primera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
25. _____, *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977–1978)*, Primera reimpresión FCE México, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
26. _____, *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978–1979)*, Primera edición en español, Ediciones Akal, México, 2009.
27. _____, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979–1980)*, Primera reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
28. _____, *La hermenéutica del sujeto. Cursos en el Collège de France (1981–1982)*, Segunda Edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
29. _____, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982–1983)*, Primera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

Bibliografía complementaria

Literatura secundaria (biógrafos, estudiosos y comentaristas de la obra de Michel Foucault)

1. Chartier, Roger, "El poder, el sujeto, la verdad.", en *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Primera edición, Ediciones Manatíal, Buenos Aires, 1996.
2. De Lagasnerie, Geoffroy, *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015.
3. Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, México, 2016.
4. _____, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, Primera edición – Buenos Aires, Cactus, Buenos Aires, 2013.
5. _____, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, Cactus, Buenos Aires, 2014.
6. _____, *La subjetivación. Curso sobre Foucault, Tomo III*, Primera edición – Buenos Aires, Cactus, Buenos Aires, 2015.
7. Gómez-Castro, Santiago, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana–Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 2010.
8. Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1992.
9. Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, Ediciones Cathedra, Madrid, 1995.
10. Miller, James, *La pasión de Foucault*, Editorial Andrés Bello Española, Santiago de Chile, 1996.
11. Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, Primera edición, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014.
12. _____, *Escritos sobre Foucault*, Primera edición: 2014, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014.

13. Pérez, Sergio, “La crítica metódica de Michel Foucault”, en *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, Primera edición, Universidad Autónoma Metropolitana; Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
14. Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Primera edición, vol. I, Alianza editorial, Madrid, 1984.
15. _____, *Foucault. Pensamiento y vida*, PAIDÓS, México, 2015.
16. Yágüez, Jorge, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
17. Zamora, Daniel, *et. al., Foucault y el neoliberalismo*, Primera edición, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2017.

Soportes electrónicos

Además de las obras citadas de Michel Foucault, para la presente investigación se consultó una serie de noticias, apuntes y archivos almacenados en sitios especializados:

A) En inglés:

https://www.academia.edu/Documents/in/Governmentality_Studies

B) En francés:

<https://centremichelfoucault.com/>

Literatura adicional

1. Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Décimo segunda edición, Siglo XXI editores, México, 1982.
2. Alemán, Jorge, “¿Todavía? Una salida al capitalismo”, en *En la frontera. Sujeto y capitalismo*, Primera edición, Gedisa editorial, Barcelona, 2014.
3. Aristóteles, *Metafísica*, Segunda edición, trad. María Luisa Alía Alberca, Alianza editorial, Madrid, 2014.

4. Arzuaga, Javier, *Racionalidad empresarial. Los megaempresarios mexicanos*, Primera edición, Ediciones Gernika, México, 2004.
5. Adorno, Theodor, “Concepto de Ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Obra completa, 3*, Primera edición, Ediciones Akal, Madrid, 2007.
6. Bataille, Georges, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944–1961*, Primera edición, Adriana Hidalgo editorial, Buenos Aires, 2008.
7. Berardi, Franco, *La sublevación*, Primera edición, Superplus Ediciones, México, 2014.
8. Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
9. Calveiro, Pilar, *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*, Siglo XXI editores, Primera edición, México, 2019.
10. Conteras, Miguel, *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*, Primera edición, Akal, México, 2015.
11. Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972 – 1980*, Pre-textos, Valencia, 1996.
12. _____, *Nietzsche y la filosofía*, Undécima edición, Anagrama, Barcelona, 2016.
13. _____, *Derrames II Aparatos de estado y axiomática capitalista*, Primera edición, Cactus, Buenos Aires, 2017.
14. _____, “Cartas a Michel Foucault”, en *Cartas y otros textos*, Primera edición, Cactus, Buenos Aires, 2016.
15. _____, “Clase 5. El concepto, el afecto y el percepto”, en *Cine III Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*, Primera edición, Cactus, Buenos Aires, 2018.
16. _____ et al, “I. Filosofía”, en *¿Qué es la filosofía?*, Duodécima edición, Editorial Anagrama, Barcelona, 2017.
17. Escalante, Fernando, *Historia mínima del neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2015.

18. Friedman, Milton, “Carta de Milton Friedman al Gral Augusto Pinochet, 25 de abril , 1975“, *Un legado de libertad. Milton Friedman en Chile*, Primera edición, Instituto Democracia y Mercado, Atlas Economic Research Foundation y Fundación para el Progreso, Santiago de Chile, 2012.
19. Han, Byung–chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Primera edición, Herder Editorial, Barcelona, 2014.
20. _____, *La sociedad del cansancio*, Primera edición, Herder Editorial, Barcelona, 2012.
21. Heidegger, Martin, “Primera parte”, en *¿Qué significa pensar?*, Primera edición, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
22. _____, “Capítulo III. La mundanidad del mundo”, en *El ser y el tiempo*, Segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
23. _____, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Primera edición, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
24. _____, *Parménides*, Primera edición, Ediciones Akal, Madrid, 2005.
25. Hobbes, Thomas, “SEGUNDA PARTE. DEL ESTADO”, en *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
26. Horkheimer, Max, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, Primera edición, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974.
27. Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Primera edición, Editorial Trotta, Madrid, 2013.
28. Lazzarato, Mauricio, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Primera edición, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.
29. Lipovetsky, Gilles, “Capítulo III. Narciso o la estrategia del vacío”, en *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Primera edición en «Compactos», Editorial Anagrama, México, 2012.
30. Lenin, Vladimir, “Capítulo II. El Estado y la revolución. La experiencia de los años de 1848 a 1851”, en *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Segunda edición, Editorial Progreso, Moscú, 1918.

31. Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I*, Primera edición, Editorial de Ciencias Sociales, Habana, 1981.
32. _____, *Trabajo asalariado y capital*, Primera edición, Editorial Progreso, Moscú, 1975.
33. _____, “Crítica del programa de Gotha”, en *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del programa de Gotha*, Primera edición, Editorial Gredos, Madrid, 2012.
34. _____ et. al., “I Burgueses y proletariados”, en *Manifiesto del partido comunista. Principios del comunismo*, Editorial Progreso, Moscú, 1975.
35. Moebius, Stephan, “Posestructuralismo y ciencias sociales”, en *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, Primera edición, Universidad Autónoma Metropolitana; Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
36. Nietzsche, Friedrich, “«Culpa», «mala conciencia» y similares”, en *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Tercera edición, Alianza editorial, Madrid 2011.
37. _____, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Obras completas Vol I*, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970.
38. Romero, María, *Los orígenes del neoliberalismo en México. LA ESCUELA AUSTRÍACA*, Primera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
39. Schumpeter, Joseph, “Capítulo XII. Los muros se desmoronan”, en *Capitalismo, socialismo y democracia (Tomo I)*, Primera edición, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.
40. _____, “Capítulo XXII. Otra teoría de la democracia”, en *Capitalismo, socialismo y democracia (Tomo II)*, Primera edición, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.
41. Solís de Alba, Ana, “Capítulo III. Privatización, imperialismo y soberanía nacional. Su significado para las mujeres”, en *Mujer y neoliberalismo: el sexismo en México*, Primera edición, Editorial Itaca, México, 2019.
42. Sloterdijk, Peter, “Foucault”, en *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Primera edición, Ediciones Siruela, Barcelona, 2010.

Diccionarios

1. Castro, Edgardo, *El vocabulario de Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas conceptos y autores*, Prometeo; Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004.
2. Minello, Nelson, *A modo de silbario. Para leer a Michel Foucault*, Colegio de México, México, 1999.
3. Revel, Judith, *Diccionario Foucault*, Primera edición, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.