

## **18. Foucault en nuestra encrucijada <sup>144</sup>**

**GERMÁN CANO**

I

¿En dónde sigue radicando el indiscutible magnetismo de Michel Foucault en 2017? ¿En qué sentido puede el gran cronista del ocaso de la sociedad fordista hoy arrojar luz sobre una coyuntura política como la nuestra, aparentemente definida desde 2008 por la crisis del discurso neoliberal y las extendidas experiencias de precariedad y vulnerabilidad sociales? ¿Cómo explicar esa enorme proliferación discursiva en los últimos tiempos, principalmente académica, acerca de un pensador que ironizaba sobre las diferentes y no pocas veces contradictorias etiquetas en las que se le buscaba encasillar? ¿No se ha convertido, incluso, la interpretación del Foucault “correcto” en el campo de batalla sobre el que se busca hegemonizar una lectura política de nuestro presente? ¿En qué medida la curiosidad foucaultiana por el neoliberalismo y su supuesta distancia de la crítica social nos pueden servir hoy para entender críticamente el paso de la pesadez de la “sociedad disciplinaria” a la fluidez y plasticidad de la “sociedad de la seguridad”? ¿Qué nos diría hoy de un sentido común que parece entender el trabajo bajo la gramática de la “adaptabilidad”, el “potencial” y las “disposiciones” en lugar de analizarlo desde el hilo conductor de una materialidad antropológicamente interesada o fatalmente desprotegida? ¿Participaría Foucault de esa lectura hegemónica del cuerpo posmoderno que solo parece entender la gramática móvil de la empresa y el “capital humano” frente al lastre pesado de la corporalidad laboral vulnerable, precaria y dependiente?

---

144. Este artículo se incluye dentro del Proyecto de Investigación “Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal” (FFI2016-76856-R).

Muchas cuestiones importantes. En este texto, sin ánimo de cerrar ningún debate, querría empezar a aventurar algunas respuestas provisionales. Para empezar, puede ser útil recordar las palabras que el mismo Foucault escribió en 1979 para la necrológica de su amigo Maurice Clavel:

“Él estuvo en el corazón de lo que tiene probablemente la mayor importancia en nuestra época, esto es, una transformación muy amplia y muy profunda en la conciencia que Occidente se ha ido formando paulatinamente de la historia y del tiempo. Todo lo que esa conciencia organizó, todo lo que le dio continuidad, todo lo que prometía su consumación, se desgarró. A algunos les gustaría remendarla. Él, en cambio, nos diría que hay que vivir el tiempo –incluso hoy en día– de otra manera. Sobre todo hoy en día” (Foucault, 1979: 88).

“Vivir de otra manera el tiempo” en medio, en pleno corazón, de una situación de crisis que ya no permite ninguna vuelta atrás, ninguna consumación histórica, constatando el desgarramiento de sus cómodas continuidades. Desde luego, no sería esta una mala síntesis de la empresa que buscó acometer el propio Foucault, quien en el homenaje al amigo, tras compararlo nada menos que con Blanchot, también escribe sobre ambas referencias: “han introducido en el mundo desorientado en el que vivimos la única tensión que no haya provocado después nuestro sarcasmo o nuestro sonrojo: la que rompe el hilo del tiempo” (Foucault, 1979: 88). Vale la pena recordar que Clavel había descrito tiempo antes su admiración sin ambages por Foucault, al que veía como un Kant redivivo, en estos términos: “el hombre después del cual no se puede seguir pensando como antes” (Eribon, 1992: 314). ¿Excesos de adulación? Sea como fuere, si algo nos puede interesar de ese cruce de gestos cómplices es la necesidad de acercarnos a la obra foucaultiana ante este telón de fondo de encrucijada histórica, de un cambio de época en el que la crisis de la sociedad disciplinaria deja paso tendencialmente, al menos, a la comprensión de un nuevo régimen de poder, la gubernamentalidad, que, entre otros seísmos, va a modificar por completo, con serias consecuencias para la herencia histórica de la Izquierda, la fisonomía del intelectual público y sus

armas, la estrategia política de resistencia y el programa crítico. No es extraño que Foucault hable de la necesidad de un “nuevo comienzo”, de repensarlo todo desde el principio:

“Hoy, 14 de octubre, un día del que puede decirse que desde la revolución rusa de octubre de 1917, incluso tal vez desde los grandes movimientos revolucionarios europeos de 1848, vale decir desde hace sesenta años, o, si usted quiere, desde hace cien años, es la primera que no hay sobre la tierra un solo punto desde donde pueda surgir la luz de una esperanza. No existe ninguna orientación. Y va de suyo que tampoco en la Unión Soviética. Ni en los países satélites. Esto está claro. Ni en la revolución palestina, ni tampoco en China, evidentemente. Ni en Vietnam, ni en Camboya. Por primera vez la izquierda, frente a lo que acaba de ocurrir en China, quiero decir todo este pensamiento de la izquierda europea, este pensamiento europeo revolucionario que tenía sus puntos de referencia en todo el mundo y los elaboraba de una manera determinada, un pensamiento que se orientaba sobre cosas situadas fuera de sí mismas, este pensamiento, digo, ha perdido las apoyaturas históricas que antes se encontraban en distintas partes del mundo. Ha perdido sus puntos de apoyo concretos. Ya no existe ni un solo movimiento revolucionario, y, con mayor razón, ni un solo país socialista, entre comillas, al que podríamos remitirnos para decir: ¡es así como debe hacerse! ¡Este es el modelo! ¡Esta es la línea! Es un estado de cosas sorprendente” (Foucault, 2001a: 398).

Que Foucault saque el “sorprendente” balance de que “hemos sido devueltos al año 1830” y que “necesitamos recomenzarlo todo”, aun teniendo en cuenta que el año 1830 tenía detrás algo sólido, la Revolución Francesa y la Ilustración, no solo identifica claramente la difícil posición sin sostenes en la que busca situar su reflexión, pese a todo, aun declaradamente crítica, sino que también arroja una profunda sombra sobre la importante tradición del socialismo, ahora cuestionada en términos impugnatorios, “[...] ya que todo lo que esta tradición socialista produjo en la historia debe ser condenado” (Foucault, 2001: 398). ¿Todo? Palabras muy duras respecto a esta tradición que hoy, en 2017, necesitan ser repensadas críticamente a la luz de lo que ha provocado también la liquidación neoliberal y el pensamiento posmoderno en relación con el pensamiento emancipador, pero que

también apuntan, más allá de la lectura de una crisis cultural de cuño nostálgico, a una crisis de los marcos de interpretación respecto a los nuevos cambios, las nuevas gramáticas políticas y las transformaciones del Estado y la lógica social, valorados todavía excesivamente bajo los viejos paradigmas teóricos y sus formas políticas.

Es innecesario insistir mucho en cómo esta “vuelta a 1830” exigía mantener un pulso con el marxismo y propiciar un cierto diálogo herético con Marx desde una tensión que terminó siendo eliminada por los “nuevos filósofos”, tan cercanos a él, por otra parte. En todo caso, no deberíamos tampoco minimizar en qué medida, en este ajuste de cuentas radical con la tradición socialista, Foucault siguió quizás dependiendo de una interpretación muy concreta del marxismo, la antihumanista de Althusser, que bien podría haber matizado en la última fase de su pensamiento cuando empezó a valorar de forma más compleja la cuestión de la libertad y la subjetividad. De hecho, ha sido un althusseriano, Étienne Balibar, quien ha señalado en este sentido que toda la obra de Foucault bien pudiera ser analizada como una lucha abierta contra el marxismo, pero al mismo tiempo acompañada de un uso estratégico de conceptos tomados de Marx (Balibar 1991, 40: 60).

Una relación compleja que, asimismo, contrasta con la distensión de ciertas antipolíticas de la transición o determinadas críticas presuntamente superadoras de Marx que, deudoras de la necesaria exploración foucaultiana en los nuevos espacios prepolíticos, han terminado por producir improductivos repliegues para el pensamiento crítico. Algo, efectivamente, se ha perdido, como ha denunciado Daniel Bensaid, en esta transición “de la política del poder a la antipolítica del contrapoder [...]. La época que, por un lamentable contrasentido inspirado en el 68, se tomó por un gran salto hacia delante, resultó ser, en la década de los setenta, más contradictoria de lo que parecía” (Bensaid, 2009: 151). Si bien Foucault aparece como “marcador simbólico de una triple crisis anunciada: crisis de la historicidad moderna, crisis de las estrategias de emancipación, crisis de las teorías críticas, dicho de otra manera, crisis conjugada de la crítica de las armas y de las armas de la crítica” (Bensaid, 2009: 155), su posición, en todo caso, como veremos, fue más ambivalente que la de algunos de sus sucesores que saludaron con euforia los nuevos tiempos antidisciplinarios sin señalar los posibles peligros.

Que algunos discípulos como François Ewald hayan virado del maoísmo al neoliberalismo extremo cerrando toda la ampliación foucaultiana del terreno político apoyándose en el mantra de “la clausura del horizonte revolucionario” (Dean, 5: 2014) no deja de ser otro signo de los curiosos procesos de aprendizaje de cierta autocritica de izquierda, compañera de viaje de Foucault, durante el cambio de siglo. Hoy nuestro paisaje social, sin embargo, no es ya, básicamente, el marcado por la interesante apertura de posibilidades experimentales de la imaginación política tras la crisis de la sociedad disciplinaria, sino por una inédita precariedad antropológica y una crisis cuyas resistencias reproducen, como en una suerte de círculo vicioso, sus dispositivos de poder. En una situación en la que, como Nancy Fraser (Fraser, 2017) ha analizado, la crisis del “neoliberalismo progresista” está mostrando los límites de ciertas aperturas políticas procedentes de los sesenta y setenta para el abordaje de una lógica hegemónica emancipatoria a la altura de los nuevos retos reaccionarios, esta nueva mirada crítica al proyecto de Michel Foucault resulta insoslayable.

## II

¿Bajo qué signos concretos apreciaba, sin embargo, Foucault este cambio de eje que es el desmoronamiento del paradigma político de la modernidad desde ese gran punto de inflexión que fue el 68? En la importante conversación con el periodista italiano Duccio Trombadori a finales de 1978, Foucault habla, sobre todo, de una “crisis de gobierno” como signo distintivo del presente. “Por gobierno entiendo el ensamble de instituciones y prácticas a través de las cuales se conduce a los hombres, desde la administración a la educación. Es este ensamble de procedimientos, de técnicas, de métodos que garantizan la conducción de unos hombres por otros, lo que me parece, hoy, estar en crisis, tanto en el mundo occidental como en el mundo socialista” (Trombadori, 2010: 156). Es curioso, además, que Foucault compare nuestra contemporaneidad con la época de fines del medioevo, entre los siglos XV y XVI, cuando se produjo en Europa una reorganización total de la cuestión del “gobierno”: protestantismo, formación de los grandes Estados nacionales, constitución de las monarquías autori-

tarias [...] Me parece que nos encontramos en el punto de partida de una gran crisis de reevaluación del problema del gobierno” (Trombadori, 2010: 155).

Siguiendo las palabras que Foucault escribía sobre Clavel, posiblemente el magnetismo foucaultiano hoy resida en la instalación explícita de este cambio de eje histórico y en el laberinto en el que empezaba a encontrarse por ello la nueva izquierda. Con consecuencias de una gran modificación de perspectiva. Si ha sido tradicionalmente patrimonio del pensamiento conservador su apuesta por el peso trágico del mundo y el reconocimiento de la resistencia de la realidad a los envites de la voluntad emancipatoria, no es menos cierto que los imaginarios que han guiado al pensamiento progresista han sido las del movimiento histórico y el cambio. No deja de ser irónico que desde los años sesenta este eje se haya modificado, y que mientras la izquierda, a veces reactivamente, abogue por la recuperación del sacrificio y el pathos militante, el pensamiento de la derecha apueste decididamente por el movimiento, la potencia y la fluidez. Es obvio señalar que el análisis de Foucault del paso, siempre ambivalente, de la racionalidad disciplinaria al gobierno de la seguridad, de la estabilización a la movilización, del “encierro” a la gramática de la “formación permanente” solo se entiende desde esta encrucijada histórica en la que, como ha señalado Jacques Donzelot usando la expresión de Bertrand Schwartz, el proyecto del nuevo espíritu social es “hacer de todo individuo un agente de cambio en un mundo en cambio” (Donzelot, 2007: 168). *Mobilis in mobili*, podríamos decir nosotros evocando al *Nemo errante* en el *Nautilus* de Jules Verne.

Como destacado cronista del agotamiento del modelo fordista de la regulación social y del Estado de Bienestar de la posguerra, el artefacto crítico foucaultiano nos ha enseñado a ver el lado oscuro de sus logros “humanistas”, A través de sus ojos, “los servicios sociales se convertían en aparatos disciplinarios, las reformas humanitarias se volvían regímenes de vigilancia panóptica, las medidas de salud pública se tornaban emplazamientos de biopoder y las prácticas terapéuticas se transformaban en vehículos de sometimiento” (Fraser, 2003: 15). Es conocido cómo, en una primera fase de su recorrido, Foucault básicamente se interesaba en escuchar “detrás de esta humanidad central



y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de encarcelamiento' múltiples [...], el estruendo de la batalla" (Foucault, 1976: 314).

El paso del "modelo bélico" al modelo de gobierno no carecerá de consecuencias para la lógica social. Las preguntas ahora serán otras: "¿Cómo hacer entonces para que lo social sea un modo de actuar sobre los individuos, de movilizarlos, antes que representar a la inacción y al retiro? ¿Cómo hacer de él un resorte de la acción? ¿Cómo 'activarlo' para que la protección no signifique la fuga fuera de la competencia sino una ayuda para comprometerse en ella? La respuesta aportada por las políticas es de una simplicidad igual a la pregunta: ya que se quiere que lo social sirva para mejorar la conducta de los individuos, hay que concebirlo a tal fin. Esto quiere decir limitar los recursos que encuentran al retirarse del juego y recargar los que les permiten retomar un lugar y aquellos con los que pueden contar al adoptar estas reglas" (Donzelot, 2015: 21).

Creo, como argumentaré luego, que en esta encrucijada de tensiones no se va a producir tanto un abandono de la hipótesis nietzscheana del poder como el reconocimiento de una "tercera dimensión", la subjetividad, ya no exclusivamente dependiente y funcional a las dimensiones del saber y el poder, desde la que se va a modular el programa original nietzscheano, que nunca fue abandonado por Foucault. Si los análisis desarrollados en la primera mitad de los setenta aparecían ahora como limitados en su aproximación a cuestiones como el sujeto y el estado era porque Foucault exploraba ahora un movimiento teórico que iba "más allá de la problemática del consenso y la voluntad, por un lado, y la conquista y la guerra, por otro" (Lemke, 2006: 12).

### III

"Nuevas luchas" vislumbraba Nietzsche en el horizonte de finales del XIX, y, desde luego, nuevas luchas, las de los sesenta sirvieron a Foucault para replantear el problema crítico de la relación entre el poder y la libertad en el siglo XX. Sobre todo después de las novedosas y nada ingenuas complicidades manifestadas entre los procesos de raciona-

lización y dominación, así como tras las nuevas necesidades políticas “moleculares” surgidas tras mayo del 68. Luchas que cuestionaban el estatuto del individuo, pero a la vez exploraban posibilidades colectivas diferentes, inmediatas, no teóricas, subjetivas, aunque no por ello estrictamente anarquistas. Ahora bien, ¿por qué Nietzsche? ¿Por qué precisamente un pensador en un principio anatematizado por su influencia en el nazismo y posteriormente reivindicado al riesgo de elevarle a “alma bella”, eliminando así toda posible aplicación política? ¿Un filósofo, por así decirlo, “neutralizado” políticamente por dos influyentes tópicos: la “bestia rubia” y el individualismo neoaristocrático del filósofo artista?

No es difícil comprender por qué Nietzsche pasaba a ser el cronista decisivo de una época, como explica Foucault en su entrevista con Trombadori del año 1978, definida por una dolorosa quiebra, una “crisis” sin precedentes. Ante este telón de fondo, el de Nietzsche era el único espacio filosófico posible para una generación de jóvenes intelectuales inconformistas y “no normalizados” a los que la experiencia de la guerra –una sociedad que aceptaba el nazismo y luego se había entregado en bloque a De Gaulle– había enseñado la necesidad y la urgencia de crear una “sociedad radicalmente diferente” de la que vivían (Trombadori, 2010: 58). Michael Hardt, por su parte, en su lectura del 68 francés, ha señalado en qué sentido esta atmósfera vitalista servía de articulación entre el operaísmo italiano y el pensamiento de la diferencia francés, una alianza cómplice entre Marx y Nietzsche pasando por Lenin frente a Hegel (Hardt, 2004: 106). “La formidable intuición de la denominada escuela operaísta consistía en afirmar que el empuje de la acumulación de beneficio por parte del capitalista individual primero y posteriormente del capital social como sistema global [...] depende de su necesidad vital de controlar la insubordinación permanente de los trabajadores asalariados dependientes” (Boutang, 2012: 17). Lo que tenía lugar en las nuevas experiencias de mayo no era ya en absoluto una reivindicación estajanovista del trabajador como trabajador, sino una “autosuperación” de la clase trabajadora por cuanto ella misma aparecía como una figura de servidumbre solo inteligible desde el propio capital.

En este sentido, las continuidades y discrepancias de Nietzsche con el programa emancipatorio de la izquierda hegeliana y su dife-



rente rendimiento crítico-ideológico también posibilitaban inéditos caminos para explorar un sentido diferente al hecho de “ser de izquierdas”. “[...] Lo que tenemos es un ejemplo desarrollado del trabajador que ataca el trabajo y, por consiguiente, se ataca a sí mismo en cuanto trabajador: una bella muestra del ‘hombre que quiere perecer’ de Nietzsche, la destrucción activa y liberadora que debe distinguirse de la pasividad del ‘último hombre’, el PClista que acepta completamente el trabajo [...]” (Hardt, 2004: 110).

Aunque creo que la lectura negriana del 68 como redescubrimiento ontológico de la *potentia* no sea similar a la de Foucault, esta visión crítica del drama formativo de la antropología hegeliana que se sostenía desde la concepción tradicional de trabajo tenía que resultar seductora a su sensibilidad antidisciplinaria. Él mismo comenta que su intención en aquella época era la de convertirse, una pretensión, entiende, tal vez un poco ridícula, en un “comunista nietzscheano” (Trombadori, 2010: 61). Por ello hay que insistir, pese a lecturas, como la de Giddens, que el “neonietzscheanismo” francés, al menos, desde luego, el de Foucault, distaba de ser una simple “versión desencantada del marxismo” (Giddens, 1997: 289), toda vez que él planteaba su tentativa filosófica desde el inicio como una recepción del legado nietzscheano muy anterior a la supuesta “desilusión” sufrida tras su entrada en el Partido Comunista. Nietzsche facilitaba a la izquierda radical una lectura crítica diferente de la modernidad que tampoco validaba ese modelo burgués de normalización disciplinaria que había mirado al otro lado durante el fascismo. La recepción de esta “vida completamente diferente” (vía Blanchot o Bataille, por ejemplo en Francia) era más un complemento que una mera solución de recambio al marxismo. No debe perderse este hilo, creo, cuando Foucault afronte, en su análisis autocrítico del liberalismo económico alemán de posguerra, el problema del Estado, su interpretación de Sombart, la sociedad de masas y la emergencia nacionalsocialista.

Si leemos con atención la entrevista con Trombadori, repararemos en cómo Foucault ahora retrospectivamente toma también cierta distancia con respecto a esta apología de la “experiencia otra” que se oponía a la sociedad disciplinaria. Es más, relaciona su primera búsqueda de “disolución del yo” y la “búsqueda de ser otro” no como una

experiencia de disidencia –cuestión que será fundamental a finales de los setenta–, sino como todo lo contrario: “estar en el Partido”, esta “conversión”, este “ascetismo de la flagelación de sí mismo” (Trombadori, 2010: 63) son vistos ahora como una “experiencia otra” antidisciplinaria que, a unos ojos ahora más maduros, también resulta limitada en su concepción de la libertad.

Esta influencia nietzscheana también arroja luz sobre la beligerancia foucaultiana contra la vulgata marxista, su dogmática de partido, y su peculiar relación con Marx. “Entre el análisis del poder en el estado burgués y la tesis de su desaparición futura, se resienten de una carencia el análisis, la crítica, la demolición, la inversión de los mecanismos de poder. El socialismo, los socialismos no tienen necesidad de otra carta de las libertades o de una nueva declaración de los derechos: fácil, pero inútil. Si quieren merecer ser queridos y no decepcionar –si quieren ser deseados, tienen que responder a la cuestión del poder y de su ejercicio. Tienen que inventar un ejercicio del poder que no provoque miedo. Esta sería la novedad” (Foucault, 1978: 66).

En un ensayo de Wendy Brown de 1999, discutido desde entonces, la autora estadounidense recuperaba el concepto “melancolía de la izquierda” (Brown, 1999), acuñado por Walter Benjamin en la época de Weimar, para brindar algunas claves sobre el agotamiento de un determinado ciclo histórico, el de un determinado “nosotros” ligado al mundo fordista. Sostiene Brown que, tras la asunción de determinadas pérdidas históricas, se ha producido en esta una suerte de enroque que le ha conducido a amar más sus razones y pasiones, sus análisis y convicciones, de lo que cabría amar el mundo realmente existente que supuestamente quiere cambiar. Orgullosa de su herencia, cierto discurso de la Izquierda habría terminado, sin embargo, comprometiendo la traducción de este legado a su presente concreto, reduciéndolo a una suerte de “fetiche melancólico”. ¿No es justo esta la actitud mostrada a veces por Foucault frente al marxismo y su tradición? En una entrevista del año 1971 el pensador francés sostiene que lo decepcionante de la experiencia soviética comunista es su conservadurismo cultural: “Da la impresión de que el comunismo, en su forma tradicional, sufrió una especie de traumatismo de nacimiento: intenta reapropiarse del mundo tal y como existía en la época en la

que el propio comunismo nació, el mundo propio de una burguesía triunfante; la estética comunista es la del realismo al estilo del siglo XIX: El lago de los cisnes, un cuadro que narra una historia, la novela social” (Foucault, 1999: 39).

Si en un primer momento la transvaloración nietzscheana sirve a Foucault como modelo crítico del conservadurismo político y cultural del Partido Comunista, esa “novela social” que acepta y perpetúa la mayor parte de los valores burgueses (en el arte, la familia, la sexualidad, la vida cotidiana, etc.), el reconocimiento paulatino de que el ejercicio de poder no se despliega exclusivamente bajo términos disciplinarios también le va a conducir a dejar de lado críticamente su presunto polo polémico inicial, la fuerza transgresora de la experiencia límite. El foco sobre la gubernamentalidad abre, pues, un territorio nuevo desde el que se comprende que no cabe entender correctamente la dinámica del poder al margen de la libertad ni el problema de la libertad al margen del poder. Con ello, el pensamiento crítico se ve instado a modificar sus preocupaciones originales.

Se ha insistido en que esta apuesta en la encrucijada posfordista dependía de la influencia de Nietzsche en el primer Foucault y desde ahí modulaba su acercamiento a la figura de Marx y el marxismo. Esta orientación seguirá presente, pero desde acentos diferentes, tras el descubrimiento de esta “tercera dimensión”, la subjetividad. Lo que ahora valora más equilibradamente el Foucault de finales de los setenta no es la decepción marxista, sino su insuficiente aproximación al problema del cuidado crítico de la libertad, su percepción de que su primera formulación de la cuestión quedaba ligada a una revuelta abstracta y demasiado esquemática. Peter Sloterdijk, partiendo de esta misma entrevista, ha destacado un punto importante: liberado de los restos paranoides de sus propios estudios sobre el poder y desde una nueva actitud de serenidad metódica, Foucault entiende ahora que ese confuso “anhelo de ser totalmente otro” de acentos batailleanos debe dejar paso a lo que Nietzsche llamaba, frente al “imposible” ascetismo moral e idealizado de su tiempo, un nuevo “ascetismo naturalizado”. “El poder no sería un aditivo obstruccionista de una capacidad originaria de libertad, sino un constitutivo de toda clase de capacitación. Configuraría en todos los sitios la planta baja sobre la que se asienta un sujeto libre” (Sloterdijk,

2012: 200). Desde aquí se abre, por un lado, toda una nueva comprensión del liberalismo, pero entendida no tanto como una claudicación acrítica ante el individualismo, sino como una renovación más honda de su programa filosófico neonietzscheano. “Foucault había comprendido que el ser dionisiaco fracasa si no se le injerta un estoico” (Sloterdijk, 2012: 199).

Por otro lado, el giro hacia la gubernamentalidad implicará una inevitable relativización del plano antropológico u ontológico constituyente de la potencia en beneficio del momento crítico o, si se quiere, neoascético. Por mucho que Toni Negri haya querido ver en Foucault y Deleuze dos caras de la misma moneda revolucionaria, dos activistas filosóficos que “cuando criticaban el estalinismo y las prácticas del ‘socialismo real’ no lo hacían como hipócritas y fariseos, como ‘nuevos filósofos’ del liberalismo, sino afirmando que sería posible expresar una nueva ‘potencia’ del proletariado contra el “biopoder” capitalista” (Cocco, Negri, 2003: 260), en el caso de Foucault tal interpretación merece ser, cuando menos, matizada. No es este el lugar para estudiar si esta nueva lectura menos ontológica de Nietzsche, diferente de la de Deleuze, por ejemplo, deja de lado la preocupación por el problema de la voluntad de poder en favor de la preocupación por la verdad y la genealogía crítica de la moral. Lo que es interesante ahora analizar es si esta tensión crítica que nace en Foucault al calor de la cuestión de la gubernamentalidad y su autocrítica respecto al lugar que ocupan las disciplinas y sus resistencias bastan para pensar adecuadamente hoy los nuevos perfiles de lo político.

En este contexto es importante tener en cuenta la autocrítica de la tesis de Vigilar y castigar según la cual “las luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas”. En su curso de 1978 Seguridad, Territorio, Población, comenta: “[...] en alguna parte dije que no se podía comprender la introducción de las ideologías y una política liberales en el siglo XVIII sin tener presente que esa misma centuria que había reivindicado las libertades las había lastrado, empero, con una técnica disciplinaria que, al afectar a los niños, a los soldados y los obreros donde se encontraban, limitaba en forma considerable la libertad y daba en cierto modo garantías a su ejercicio. Pues bien, creo que me equivoqué. No me equivoqué por completo, pero en fin, no es exactamente así” (Foucault, 2006: 71).

Que Foucault reconozca ahora su equivocación relativa no es un dato baladí. No solo porque este mayor reconocimiento del lugar que ocupa la libertad en la economía moderna del poder lleva a que esta sea ahora entendida como el correlato necesario del poder, su condición de posibilidad, no su principal añagaza, sino porque abre un interesante diálogo con las posiciones de Gramsci sobre la lógica hegemónica y el inevitable “momento democrático”. Al centrar ahora la atención de la gubernamentalidad en la interacción histórica entre las técnicas de dominación y las técnicas de subjetivación se abre un “equilibrio versátil” entre las técnicas que aseguran la sujeción de los individuos y los procesos a través de los cuales estos pueden crearse críticamente a sí mismos en relación con la verdad y el problema del sentido. Un plano desde el cual cabe también revisar la posición de Foucault como un teórico del poder que nos conduciría a un paradigma poshegemónico.

Por mucho que exista en Foucault un indudable interés político por el neoliberalismo en la coyuntura histórica de la Francia de los setenta, afirmar que en Foucault existe solo una inspiración del liberalismo económico por el obligado desencanto marxista del *Zeitgeist* significa así renunciar a una comprensión más matizada de la crítica y dejar de lado un problema heredado de Nietzsche, la cuestión del ascetismo como cuidado de la libertad, que, para él, será igualmente importante en su reflexión sobre las “contraconductas” o las formas de oponerse al gobierno. Creo que, en este sentido, la salida que conducía a una posición que solo se “liberaba del Poder” o del “Estado” debía, cuando menos, ser matizada y problematizada a tenor de sus preocupaciones teóricas. No es así casual que Foucault no dudará en cuestionar esa habitual hipertrofia crítica que bajo la forma de la “fobia al Estado” ignoraba su propia complicidad con el dispositivo neoliberal o que, preguntado por Trombadori por su relación con los “nuevos filósofos”, Foucault respondiera que esa posición ante un poder que siempre es un Amo es “el opuesto exacto” de la suya. “Antes que señalar la presencia de un ‘amo’—replicaba—, me preocupo por comprender los mecanismos efectivos del dominio; y lo hago para que aquellos que están incluidos, implicados, en ciertas relaciones de poder puedan, con sus acciones de resistencia y rebelión, escapar



a esas relaciones, transformarlas, para dejar así de ser sojuzgados” (Trombadori, 2010, 152-53).

#### IV

Ciertamente, este desplazamiento de la problemática disciplinaria al biopoder no respondía solo a una autocrítica interna, era sensible a las transformaciones que estaban produciéndose en la sociedad francesa en el paso de la crisis del pleno empleo al nuevo paisaje global. Michael C. Behrent ha sostenido que en sus cursos de 1978 y 1979, el antiestatismo latente en la teoría del poder de Foucault empezó a interesarse por el liberalismo económico por dos razones fundamentales. La primera, por la necesidad política concreta de liberar intelectualmente lastres respecto al gauchisme; desde ahí el liberalismo económico se manifestaba como una potente herramienta teórica capaz de poner límites a las tendencias autoritarias de la izquierda; en segundo lugar, Foucault podía respaldar el liberalismo económico porque no le obligaba a asumir el humanismo filosófico (Behrent, 2014). Aun siendo ciertas estas tesis, hay que añadir que la crisis del modelo disciplinario es asumida desde un modelo de aprendizaje teórico que no pierde tampoco tensión crítica respecto a su presente.

Más allá del conflicto de las interpretaciones, entiendo que lo que es políticamente interesante para nuestra actualidad y nuestra confrontación con un neoliberalismo aparentemente en crisis tras 2008 pasa por preguntarnos si la “caja de herramientas” foucaultiana construida para abordar la problemática novedosa del poder en el siglo XX y, en mayor medida, la empresa académica y cultural que ha seguido trabajando en su glosa han contribuido al repliegue histórico de una izquierda emancipatoria, cuyo programa era posiblemente menos sofisticado en el plano de la crítica social a la dominación pero más conectado con la praxis política entendida en el sentido clásico.

No es difícil encontrar declaraciones explícitas de Foucault en este sentido. Si el gran problema crítico del siglo XIX para él, al menos en Europa, era la pobreza y la miseria –como esta producción de riqueza pudo ir acompañada del empobrecimiento absoluto o relativo



de los que la producen–, en el siglo xx, sin resolverse completamente este problema, la urgencia sería otra. “Las sociedades occidentales, y de forma más general las sociedades industrializadas y desarrolladas de este fin de siglo, son sociedades atravesadas por esta sorda inquietud, o incluso por revueltas totalmente explícitas que ponen en cuestión esta especie de superproducción del poder que el estalinismo y el fascismo sin duda manifestaron bajo su forma más descarnada y monstruosa. De manera que, del mismo modo que en el siglo XIX fue necesaria una economía que tuviera como objeto específico la producción y distribución de la riqueza, así también podemos decir que necesitamos una economía que no se refiera a dicha producción y distribución de las riquezas, sino que aborde las relaciones de poder” (Foucault, 1999b: 113).

A la vista de las experiencias concretas del siglo, Foucault entiende la necesidad de un desplazamiento de la urgencia crítica de la explotación al poder. Aunque no es difícil percibir en este “demasiado poder” el interés posterior de Foucault por el relajamiento neoliberal, no debe subestimarse en qué sentido este cambio de orientación supuso una necesaria ampliación del campo de la política. Lo que parece claro es que, lejos de trabajar en esta tensión productiva, desgraciadamente estos planos terminaron pensándose como opuestos.

Bajo esta nueva gramática de cambio en las experiencias de mayo, no es extraño que Foucault se muestre, en un momento previo a la consolidación hegemónica del neoliberalismo, atento a las novedades anti-disciplinarias de su presente. En la encrucijada entre una sociedad disciplinaria en acelerada crisis y un nuevo modelo de gobierno, tenía que focalizar su atención en las posibles singularidades y sus nuevos aprendizajes. “La disciplina –comenta en una entrevista de 1978–, que fue eficaz para mantener el poder, ha perdido una parte de su eficacia. En los países industrializados, las disciplinas entraron en crisis. Después de cuatro, cinco siglos, se consideraba que el desarrollo de la sociedad occidental dependía de la eficacia del poder para realizar su función. Por ejemplo, era importante dentro de la familia cómo la autoridad del padre o de los padres controlaba los comportamientos de los niños. Si este mecanismo se rompe, la sociedad colapsaría. Cómo el individuo obedecía era un asunto importante. Durante

los últimos años la sociedad ha cambiado y los individuos también. Son cada vez más diversos, distintos e independientes. Hay cada vez más tipos de personas que no están más forzados a la disciplina, así que nos vemos obligados a pensar el desarrollo de una sociedad sin disciplina” (Foucault, 2001b: 532).

Para ahondar en el recorrido de estos desplazamientos en ese momento excesivo que fueron los años finales de la década de los sesenta, resulta útil acudir a la interesante exploración de las fuentes sociológicas de la crítica por parte de Luc Boltanski y Ève Chiapello. En *El nuevo espíritu del capitalismo*, ambos desgranán los diversos planos empíricos en los que se expresa críticamente la indignación frente a la estructura capitalista: pérdida de autenticidad; crítica de la opresión, el control y la disciplina, en detrimento de la libertad, la autonomía y la creatividad; crítica de la pobreza y la desigualdad; y crítica del egoísmo, que destruye la solidaridad y la cohesión social. Puesto que Boltanski y Chiapello piensan que estos diferentes planos no pueden ser englobados fácilmente dentro de un marco coherente, plantean dos tipos ideales básicos: la crítica artista y la crítica social. Allí donde la primera protesta contra la pérdida de sentido, la estandarización de la sociedad mercantilizada y el extrañamiento de los seres humanos, la crítica social se dirige contra el particularismo egoísta, la explotación y la pauperización (Boltanski, Chiapello, 2002).

Según Boltanski y Chiapello, aunque ambos tipos de crítica pueden conjugarse, se han contrapuesto desde el 68. La crítica, más cultural, de la pérdida de la autenticidad y la alienación, la disciplina, se liberó del peso de la crítica social de la explotación y la desigualdad. Si bien las protestas cobraron su inicial fuerza gracias a la articulación de esas críticas, en lo sucesivo su escisión fue una de las causas de su debilidad. La crítica artista y la crítica social se vieron escindidas en virtud del deliberado contraataque del mundo de la empresa y el gobierno. Lo relevante de la ofensiva neoliberal de los setenta fue su modo de absorber ambas críticas. La crítica social de la rutina laboral, de las formas de disciplina, de la jerarquía y de las exigencias de productividad, se vieron transformadas en una serie de soluciones económicas de compromiso: concesiones en materia de política salarial como el salario mínimo, las menores diferencias

salariales, participación en los beneficios o el aumento del número de días de vacaciones pagadas, la seguridad en el empleo y, sobre todo, la formación permanente. Si bien este tipo de medidas condujeron a una serie de mejoras sociales, sortearon los principales motivos de insatisfacción.

El objetivo más importante de los empresarios tras las revueltas y la incertidumbre de la época, recuperar el control en la empresa, no se consiguió ya coercitivamente mediante la expansión disciplinaria de los instrumentos clásicos de autoridad, sino intensificando en términos inmanentes las exigencias de autonomía y de responsabilización en forma de autocontrol laboral. La protesta “artística” y lúdica frente a las condiciones de trabajo dominantes se vio absorbida cuanto más atención prestaron las empresas a las necesidades creativas de los empleados y su responsabilidad individual. Dicho esto, parece, sin embargo, más interesante entender la “cooptación” de Mayo no tanto como una entronización de la “crítica artista” sobre la “crítica social”, sino como una cooptación o hegemonización neoliberal de los contenidos políticos de la primera para dirigirlos luego contra la segunda. Dicho de otro modo: reducir los motivos plurales de indignación bajo la única doble forma a priori de una crítica social y otra artista significa pasar por alto cómo estos contenidos pueden ser distribuidos, articulados y condensados hegemónicamente bajo diferentes formas y fuerzas ambivalentes en el campo social.

Bajo esta lectura, el desplazamiento orientado a reducir el movimiento y los contenidos utópicos estético-políticos del 68 a la imagen simplista de una rebelión vitalista e individualista no puede separarse de la interpretación hegemónica del contragolpe neoliberal, estrategia de cooptación en la que, en Francia, los llamados nuevos filósofos fueron protagonistas de este giro. Interpretando dicho paso desde una clave gramsciana, cabría preguntarse además si la neutralización y absorción retrospectiva de los contenidos políticos del 68 bajo exclusivas formas expresivistas e individualistas no fue sino la consolidación de una “revolución pasiva” dentro de un nuevo capitalismo ya posfordista. Esta reorganización estratégica neutralizó toda mediación entre crítica social, allanando el camino a una nueva forma de socialización neoliberal.

Siguiendo esta estela, el interés del análisis del ensayo de 1984 de Donzelot, *La invención de lo social* (Donzelot, 2007), para clarificar la posición foucaultiana en relación con el neoliberalismo es máximo. Como testigo de la crisis del Estado bienestar o keynesiano-fordista, el sociólogo francés describe el nuevo campo de fuerzas del Mayo francés como un escenario caracterizado por una doble crítica que, cansada de una lógica estatal que hasta ahora confiaba su estabilidad histórica y progreso a la verticalidad de una estructura centralizada, disciplinaria, empieza a mostrarse incapaz de solventar los nuevos problemas y malestares. En este nuevo signo de los tiempos, lo que tendrán en común izquierdistas radicales y reformistas es una posición crítica, “un sordo resentimiento” respecto al Estado, que experimenta con la posibilidad de una clase de autoorganización que devuelva a la sociedad civil esa vitalidad perdida por el intervencionismo estatal. Esta descentralización y atención a la “medida humana” será, por ejemplo, uno de los rasgos del ordoliberalismo alemán analizado por Foucault.

Bajo esta misma pulsión de autonomía y una promesa común –“la movilización social”– se van a declinar los dos proyectos que, partiendo del nuevo sentido común de época, tratan de dar respuesta a esta crisis de la gobernabilidad disciplinaria: “cambiar la vida”, “cambiar la sociedad”. “Ya no se quería ser gobernado como antes: es lo que decía el izquierdismo. En nombre del progreso, el Estado se había convertido en un poder dominador de la sociedad, que privaba al individuo de cualquier soberanía efectiva. Contra ese dogma del progreso, que se había convertido en el instrumento de nuestra sumisión, rechazemos todas las autoridades, las obligaciones, las disciplinas, pero también los miserables favores y las falaces promesas de ese orden que abolía al individuo, y reconstruyamos la sociedad en función de este último [...] No se podía gobernar como antes: es lo que decía el reformismo” (Donzelot, 2007: 162).

En este llamativo paralelismo observado, más allá de la batalla sobre los derechos sociales, entre los ataques liberal-conservador y marxista-revolucionario al Estado, percibido en ese momento como un opresivo peso sobre el cuerpo social, Donzelot no solo nos permite entender históricamente la maniobra hegemónica del dispositivo

neoliberal, desarrollada al calor de esta pulsión de cambio del 68, sino también, al mismo tiempo, su dimensión “termita”: ese constructivismo obsesivo que corroe la densidad del tejido político y “deshace el demos” por decirlo con las palabras de Wendy Brown, desde una nueva comprensión del homo oeconomicus que va más allá del horizonte naturalista del liberalismo clásico (Brown, 2016).

Con el término “movilización cultural” Foucault, sin embargo, parece ajeno a esta posibilidad y busca hacerse eco, en una entrevista de finales de 1977, momento en el que socialistas y comunistas discuten la elaboración de un “programa común” para presentarse juntos a las elecciones de marzo de 1978, de una nueva cultura política que, “desde abajo”, desarrolle una nueva lógica al margen de los partidos y procedimientos tradicionales:

“Un gran movimiento se ha activado durante estos últimos quince años, del que la antipsiquiatría es el modelo y Mayo del 68, un momento. En las capas que una vez garantizaban la felicidad de la sociedad, como por ejemplo los médicos, ahora hay poblaciones enteras que se vuelven inestables, que se ponen en movimiento, en búsqueda, fuera del vocabulario y las estructuras de costumbre. Es una... no me atrevo a decir revolución cultural, pero sin duda una movilización cultural. Políticamente irrecuperable: se siente que en ningún momento el problema para ellos cambiaría si hubiese un cambio de gobierno. Y eso me alegra” (Foucault, 1994: 330).

Aunque suele identificarse a Foucault con el repliegue académico y culturalista de la Izquierda asociado con el giro posmoderno, no se subraya tanto el hecho de que su obra permite analizar también el repliegue que la Izquierda tradicional implicó en relación con la crisis de la sociedad fordista. Identificada con un modelo disciplinario de trabajo y la subjetivación ligada a él y, por tanto, tendente a subestimar el problema del sufrimiento laboral, la gramática política de esta Izquierda quedó fuera de juego ante un “pensamiento vivo”, expresamente utópico como el neoliberal que no tuvo competencia seria a la hora de hegemonizar las energías liberadoras desprendidas en las experiencias sesentayochistas. Es desde este ángulo desde el cual la rígida contraposición entre la (mala) crítica artista y la (buena) crítica



social parece limitada. En la medida en que la cuestión del dolor social y su agenda de demandas expresadas en la crítica artista no tuvo su adecuada gramática política desde la izquierda, estas pasaron a ser cooptadas por un discurso neoliberal resueltamente antidisciplinario, el de la “formación permanente” (flexibilización de las jerarquías laborales, la creatividad, la innovación, la adaptación al potencial y los perfiles singulares) que, lejos de dar solución a estas preocupaciones, las desplazó al lenguaje de la “empresa” y el “capital humano”.

Los objetivos de la justicia social y de la libertad individual, conjugados, pero también en tensión en el 68, abrieron una brecha entre una izquierda tradicional organizada en la fuerza de trabajo salarial y los partidos políticos y el movimiento estudiantil deseoso de libertades individuales. “A través de la captura de los ideales de la libertad individual y volviéndolos contra las prácticas intervencionistas y reguladoras del Estado, los intereses de la clase capitalista podían esperar proteger e incluso restaurar su posición. El neoliberalismo podía desempeñar de manera excelente esta tarea ideológica. Pero debía estar respaldado por una estrategia práctica que pusiera el énfasis en la libertad de elección del consumidor, no sólo respecto a productos concretos, sino también respecto a estilos de vida, modos de expresión y una amplia gama de prácticas culturales” (Harvey, 50: 2007).

Por ello, cuando Terry Eagleton señala perspicazmente que la gramática del cuerpo posmoderno es contraria a la del cuerpo “impersonal” vulnerable y dependiente (Eagleton, 2009), debe señalarse que en esta construcción hegemónica del nuevo cuerpo-empresa, la izquierda clásica, con su indiferencia a las cuestiones del sufrimiento subjetivo laboral y su apego al titanismo prometeico frente a la resistencia de la naturaleza pasiva, dejó de dar una batalla hegemónicamente importante. En pocas palabras, al subestimar los potenciales críticos de esta perspectiva “artista” antidisciplinaria, es más, a valorarlos como obstáculos subjetivos de la acción colectiva, propiamente material, esta Izquierda aún apegada a la matriz disciplinaria contribuyó así a su propio repliegue frente al nuevo espíritu de época en un doble sentido: por una parte, por apego a un obrerismo identitario propio del siglo XIX y, por otro, por enfrentarse a su adversario planteando un escenario que había sido ya modificado por este.



Es interesante ver en este sentido cómo psicólogos del trabajo como Christophe Dejours ha destacado que la “falta de nobleza” de todas las cuestiones no disciplinarias relacionadas con la salud mental en el trabajo entre los sindicatos y los partidos de izquierdas tradicionales en el marco fordista, dejó el campo libre, contra las “rigideces” fordistas, al ‘giro organizacional’ y a la ideología de la “gestión” en el discurso empresarial y económico” sin solucionar el sufrimiento laboral (López, 2016: 49). Aun cuando Dejours aprecia en esta mutación de paradigma la banalización e intensificación del sufrimiento laboral, su crítica a la “pesadez” de la izquierda fordista permite vislumbrar líneas interesantemente concomitantes a los análisis foucaultianos, así como una revaloración matizada de la “crítica artista”.

La lectura que enfatiza que básicamente Foucault se sintió atraído por el discurso del liberalismo económico de posguerra porque presintió allí la posibilidad de una forma de gobernabilidad mucho menos burocrática y disciplinaria que la de la izquierda socialista y comunista, a la que él veía obsoleta y dependiente de modelos antropológicos, por correcta que sea en ciertos aspectos, deja de lado otros, como el de su crítica a los críticos de la “estadofobia”, que hoy adquieren una especial relevancia en la lucha política contra el dispositivo neoliberal. El hecho de que Foucault prevenga en su curso frente a la lectura izquierdista acerca de la lógica de fascistización del Estado y la sociedad de masas resulta interesante no solo porque esclarece los términos del desacuerdo con Deleuze respecto al caso Croissant, sino por atender provocativamente a una situación crítica inflacionaria que, convertida en un lugar común de la época agrupando a autores y escuelas diferentes, ha de resultar, para él, políticamente inoperante.

Es en este frágil y más matizado escenario entre dos extremos, la inmisericorde crítica a la melancolía de la Izquierda tradicional y la “apología” eufórica del neoliberalismo, subrayada por su discípulo Francois Ewald, donde cabe encontrar hoy posiblemente la veta más productiva de su pensamiento, la que entiende su aproximación a la visión neoliberal no solo para criticar al pensamiento emancipatorio, sino para abrir horizonte experimentales a la imaginación política e impulsar una autocrítica orientada a reconocer la importancia de la

libertad y de un “pensamiento vivo” si queremos comprender adecuadamente los procesos de gubernamentalidad.

Subrayando la singularidad del neoliberalismo, es “algo” nuevo, subraya Foucault, él asumía no solo la tarea de trabajar en una encrucijada epocal donde la crisis de la sociedad disciplinaria, lo viejo, por decirlo con el tópico gramsciano, no terminaba de morir y lo nuevo, el nuevo dispositivo neoliberal, empezaba a emerger como recambio hegemónico, sino en la que la crisis del viejo mundo fordista y el modelo keynesiano apuntaba a emergencias y exploraciones política y culturalmente interesantes a tener en cuenta. Interesado más que, creo, fascinado por “ese nuevo espacio móvil de libertades y desigualdades, de acciones ambientales y elecciones personales, incomparablemente poderoso y productivo” (López, 2016: 244), un espacio que debe ser analizado más que denunciado moralmente, Foucault, ciertamente, parece coquetear con el adversario y subestimar lo que parecía el gran eje de su trabajo: los peligros del poder. Sin embargo, esta valoración no debería tampoco llevarnos a subestimar este paso volviendo atrás y, menos aún, calificarlo de traición.

Posiblemente, si Foucault termina obviando lo que podríamos denominar “la fragilización del vínculo social” es quizá porque su grilla de inteligibilidad sobre el problema de la libertad, una libertad no suficientemente conjugada con la igualdad, una deuda nietzscheana, todo hay que decirlo, le conduce a una difuminación de lo político en detrimento del problema del “gobierno”. Aquí cabe una matización: no es tanto que Foucault reduzca la cuestión política a la ética como que su insistencia en la cuestión del gobierno y el desgobierno difumine la articulación política del problema. De ahí que, en su diagnóstico, no aparezca sintomáticamente reflexión alguna sobre el problema de la voluntad colectiva.

## V

Aunque Donzelot no use este vocabulario, el neoliberalismo, según su lectura de la situación post-68, habría hegemonizado el campo sociopolítico al haber sabido articular hábilmente una “cadena equivalencial” procedente de la doble crítica al estado social keynesiano construido tras la posguerra: la denuncia izquierdista de sus efectos

disciplinarios sobre una población reducida a corporalidad dócil y pasiva, por un lado, y la recusación reformadora de los efectos de dependencia de las políticas protectoras, por el otro. En ese doble frente ideológico explícitamente dinámico y movilizador respecto a lo que empezaba a aparecer como un Estado-lastre obsoleto y demasiado pesado, grupos intelectuales como los ordoliberales alemanes popularizaron la tesis de que lo que había facilitado el advenimiento del estalinismo y del nazismo había sido justamente ese proteccionismo estatal y su aumento artificial de la demanda los que asfixiaban con su corsé las ventajas intrínsecas del mercado y la competencia.

Con esta idea invertían precisamente la lectura que Keynes, el grupo de Cambridge, Beveridge, etc. realizaban del Estado social como lección para evitar repetir el funesto error fascista del pasado. El minimalismo estatal aparecía ahora como la genuina clave antifascista. “Para los neoliberales de Friburgo, la irracionalidad del capitalismo reside en que engendra un deseo de satisfacción de necesidades que sólo puede conducir a un reforzamiento del papel del estado e, inevitablemente, este estado más fuerte terminará por convertirse en un destructor de la libertad. En último término, se trata de un análisis similar al de Schumpeter, que se lamentaba de que el horizonte último del capitalismo fuera el socialismo” (Donzelot, Álvarez-Uría, 2006: 53).

Los partidarios de la Escuela de Friburgo, auténticos progenitores del neoliberalismo, afirmaban que para propiciar esta salida había que repensar la situación partiendo, no del mercado, es decir, no de las ideas de necesidad o consumo, sino de la producción, de la empresa, en suma, de la competencia. De aquí Donzelot deduce una posición que, más que apologética, quizá podríamos denominar “embridar el neoliberalismo desde dentro”. ¿En qué consistiría este movimiento? Es sabido que en la época en la que Foucault analizaba en sus cursos la gobernabilidad neoliberal emergente a finales de los años setenta, se acercó al sector socialista francés cercano a Michel Rocard, convencido de la urgencia de “inventar una gubernamentalidad socialista” capaz de oponerse a las técnicas de gobierno neoliberales. Donzelot entiende que la falta de interlocución recibida por entonces sigue apuntando a un problema crónico de la Izquierda: el trasfondo automático de la crítica al capitalismo y su programa de ruptura

conducen a que todo pensamiento innovador en este sentido “caiga permanentemente bajo la sospecha de hacerle el juego al capitalismo, al liberalismo, a la derecha” (Donzelot, Álvarez-Uría, 2006: 54).

Es evidente que el interés de Foucault por las cuestiones introducidas por el neoliberalismo en este momento tenían mucho más que ver con su curiosidad por la apuesta experimental de una nueva cultura política de y para una izquierda renovada, recelosa del excesivo poder centralizador del Estado, superadora de los mantras teóricos del marxismo y más conectada con las prácticas novedosas del presente, que con su simpatía por las políticas desplegadas en ese momento por Thatcher o Reagan. Como se ha señalado, si en 1978 Foucault introduce nuevos matices a su programa original, sin abandonarlo, es porque observa que entender la gubernamentalidad desde la clave del poder pastoral exige una comprensión más compleja del fenómeno de la libertad. Creo que esto también le va a conducir a ser más sensible a la dimensión utópica del neoliberalismo frente a la racionalidad disciplinaria del pensamiento tradicional de izquierda, posición que le hace aparecer más como un crítico de “los críticos (de la izquierda)” que como un crítico identificado del todo con las filas neoliberales o los “nuevos filósofos”, cuya “novedad reaccionaria”, por usar la expresión de Alain Badiou, modulaba, pasando por el desencanto marxista, la relación con el presente de una forma reactiva. “[...] la atmósfera intelectual, el estilo de los argumentos, el patetismo humanitario, la inclusión del moralismo democrático en una genealogía filosófica, todo eso era contemporáneo del izquierdismo de la época, todo eso era nuevo. En suma, solamente maoístas de la víspera, como A. Glucksmann y los ‘nuevos filósofos’, podían pintar con los colores del tiempo esa suerte de pabellón negro” (Badiou, 2008: 73).

Es aquí donde la posición de Foucault respecto a la izquierda de su tiempo puede entablar un fructífero diálogo con la de un neogramsciano como Stuart Hall. La renovación de la Izquierda, sostenía Hall en los ochenta extrayendo lecciones del neoliberalismo de Thatcher, no podía venir simplemente de pensar y actuar de la misma forma, “solo que insistiendo más, más duramente y con más convicción” (Hall, 1990: 11). Ambos, más que preguntarse por la autenticidad del “verdadero socialismo”, entendían que las transformaciones históri-

cas, “los nuevos tiempos” obligaban a una diferente relación con la coyuntura de su presente que pudiera aprender autocríticamente de las razones del éxito hegemónico neoliberal.

También hay que recordar que, a diferencia de Mitterrand, el SPD en Alemania en esos tiempos no mantenía una posición tan beligerante con el discurso del liberalismo económico, lo que llamó la atención de un Foucault interesado no ya por la crítica maximalista del capitalismo, sino por “cómo gobernar mejor”. Cuando, en 1977, uno de sus principales propulsores intelectuales de la “Segunda Izquierda”, Pierre Rosanvallon, le envía una copia de su obra *Por una nueva cultura política*, Foucault contesta con una entusiasta carta donde elogia a los autores por su “excepcional percepción” del presente y su capacidad para proponer un análisis que, aun siendo mordaz, no era “inmovilista” (Behrent, 2014: 24). Ubicar a Foucault en la tensión de este contexto autocrítico dentro de la Izquierda resulta, en cualquier caso, más fructífero que denunciar su posible “traición”.

Ciertamente, esta nueva sensibilidad anti-estatista surgida tras el 68 tenía que generar curiosidad a un Foucault que exploraba un programa teórico que problematizaba la noción de poder a la luz de sus aspectos más epidérmicos y exteriores y buscaba dar respuesta a la pregunta de cómo concebir “un poder que no provoque miedo”. Por otro lado, su apresurado ajuste de cuentas con la tradición marxista le condujo a subestimar aspectos decisivos de la economía política que nos explican las nuevas relaciones entre liberalismo, Estado, economía y subjetividad. Como observa justamente Wendy Brown, “el individuo es liberado, o liberado para ser gobernado, y el gobierno es la medida del dominio de lo político, por lo que hay sujetos –producidos, gobernados y en resistencia– pero no hay ciudadanos en las genealogías y teorías del gobierno, gubernamentalidad y política de Foucault” (Brown, 2016: 95). Estos importantes desplazamientos sin duda permitieron ampliar el campo de la política, pero también que, en el debate ideológico, el neoliberalismo terminara hegemонizando apolíticamente el discurso intelectual surgido de Mayo del 68 de un modo posiblemente insospechado para el propio Foucault.

En este sentido no es lo mismo reconocer el momento utópico, las promesas de liberación individual, que terminaron siendo cooptadas y



hegemonizadas por el neoliberalismo en la coyuntura histórica derivada de las experiencias sesentayochistas que valorar positivamente sin matices el modelo positivo introducido por la crítica neoliberal frente a la melancolía de la Izquierda, como han sostenido comentaristas como De Lagasnerie. Aunque es sugerente su comparación entre el proceder crítico de Marx y Foucault –ambos entenderían la crítica de forma no reactiva como el reconocimiento de los contenidos revolucionarios del movimiento burgués, los dos se preguntarían más por lo que “produce” la lógica adversaria que lo que “destruye”–, parece excesivo sostener que la crítica foucaultiana a cualquier “retorno al pasado” conduce necesariamente a una celebración del dispositivo experimental neoliberal como “un pensar de otra manera” (Lagasnerie, 2015). En 2017, al menos, a la vista de los efectos de “desdemocratización” producidos por el dispositivo neoliberal, celebrar la “táctica teórica” y el modelo ficticio del homo oeconomicus frente al homo politicus, “deshacer el influjo de los modos de pensamiento psicologizantes y morales y poner freno a la mecánica implacable del funcionamiento del poder disciplinario” (Lagasnerie, 2015: 113) sí que parece ilusorio e irresponsable. Como se ha objetado, esta interpretación “gruesa” (Villacañas, 2016), obvia que el reconocimiento foucaultiano del neoliberalismo como potencia crítica no implica un reconocimiento de su potencial emancipador ilustrado, sino más bien “cínico”: Aquí “se trata, en suma, de constituir, con respecto a la gubernamentalidad efectivamente ejercida, una crítica que no sea simplemente jurídica o simplemente política. Es una crítica mercantil, el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público” (Foucault, 2009: 245).

Si, por un lado, a pesar de las ambigüedades, existen motivos para plantear una lectura crítica en tensión con las dinámicas de poder neoliberales, por otro lado, resulta interesante contrastar la matizada posición foucaultiana a la luz de las posteriores posiciones autonomistas u operaístas. Si entendemos que la transición del fordismo al posfordismo terminó siendo, en términos de Laclau, un proceso de rearticulación discursiva de discursos y prácticas ya existentes por parte del dispositivo neoliberal, lo que Gramsci llamaría una “revolución pasiva”, toda vez que las demandas críticas fueron absorbidas por el sistema existente, satisfaciéndolas de un modo que neutralizó su



potencial de cambio real, la posición foucaultiana puede ser valorada desde un ángulo diferente.

Como escribe Chantal Mouffe, “una vez que concebimos la realidad social en términos de prácticas hegemónicas, el proceso de crítica social característico de la política radical ya no puede consistir en retirarse de las instituciones existentes, sino en comprometerse con ellas, con el fin de desarticular los discursos y prácticas existentes por medio de los cuales la actual hegemonía se establece y reproduce, y con el propósito de construir una hegemonía diferente” (Mouffe, 2011: 87). Evidentemente, Foucault no dio ese paso, y es desde ahí donde hoy muchos comentaristas han considerado la necesidad de complementar la lectura foucaultiana sobre la gubernamentalidad con la interpretación gramsciana de la política hegemónica o, como Jacques Rancière, hayan considerado que en Foucault la preocupación ética por el poder o, mejor dicho, por el gobierno de sí y de los otros termina eclipsando la inquietud por la “subjetivación política” (Rancière, 2011: 134).

Cabría decir que, frente a las lecturas posmarxistas que han usado su teoría como caja de herramientas la posición foucaultiana mantiene distancia tanto frente al momento de reevaluación ideológico de la política como frente al momento ontológico. Como certeramente ha notado Rancière, en esta segunda vía suele olvidarse que la reflexión foucaultiana en torno al biopoder tenía como función vincularse a una crítica de los temas vitalistas “críticos” de la izquierda y freudo-marxistas: la dicotomía represión-liberación, en particular (Rancière, 2011: 135). Escéptico con respecto al discurso sobre la liberación, ¿se habría Foucault opuesto a aceptar también una lectura hegemónica de sus tesis sobre la gubernamentalidad, aceptando, por ejemplo, que el momento crítico de desidentificación, por decirlo con Mouffe, va necesariamente acompañado de un momento de reidentificación, que la crítica y desarticulación de la hegemonía existente va de la mano de otro proceso de “rearticulación”? De dar este paso, hay que conceder que una estrategia política de confrontación crítica cuyo objetivo sea desarticular la hegemonía existente por medio de una serie de intervenciones contrahegemónicas, para establecer otro horizonte posible, requiere de un proceso de rearticulación de elementos nuevos y viejos en una diferente configuración del poder (Mouffe, 2011: 89). Una

opción que entendería que el reto político no pasa por romper con la ideología liberal democrática, sino de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de romper en el liberalismo su articulación con el individualismo posesivo (Laclau-Mouffe, 1987: 222).

## VI

La obra foucaultiana emerge interesantemente, con sus luces y sombras, en el umbral entre la crisis de la racionalidad disciplinaria y la nueva hegemonía neoliberal de la sociedad-empresa. Con un impacto ambivalente y contradictorio: el de quienes ven en su proyecto un supuesto entusiasmo apologético hacia las propuestas antidisciplinarias del neoliberalismo económico y las de quienes interpretan su figura, como cercana a la de Deleuze, en términos ontológicos desde el reconocimiento de lo posmoderno como nuevo escenario de resistencia. Por otro lado, como señala Daniel Bensaid, haciendo virtud de su impotencia política, “los movimientos sociales emergentes de finales de los años 90 se han alimentado en gran medida de un deleuzianismo y de un foucaultianismo vulgar a la hora de marcarse sus “líneas de fuga” y “arrullar sus sueños de exilio y éxodo fuera de un sistema sin aparentes alternativas y sin voluntad estratégica alguna” (Bensaid, 2009: 152). Por todo ello, si existe hoy un aspecto interesante de su concepción de la crítica, un centro gravitatorio políticamente útil desde el cual discriminar su posición en relación con otras críticas “inflacionarias” de izquierda a la “sociedad disciplinaria” es su problematización de esta posición “confusa” respecto al Estado y su supuesta dimensión “fascistizante”. Un lugar común, veremos, compartido tanto desde la derecha como desde la izquierda y que encaja dentro de la matriz neoliberal antiestalista, cuyo discurso surge en la Alemania de la posguerra justo como un programa antifascista y antitotalitario contra las “masas” que intenta inmunizarse, en su estrategia, de todo gobierno e intervencionismo excesivo.

En su curso sobre el nacimiento de la biopolítica, Foucault destaca cómo los ordoliberales alemanes recogen la crítica de Werner Sombart a la economía moderna capitalista como un inevitable desarrollo de la “sociedad de masas” para revertir su significado: la nor-

malización totalitaria y los efectos abstractos y homogeneizadores de esta no eran sino el producto de aparatos estatales de planificación y burocratización estatales adversos a los mecanismos del mercado. Lo relevante es comprobar cómo Foucault detecta como lugar común de época una “estadofobia” que seduce al pensamiento crítico contemporáneo desde la crítica del espectáculo (Debord) a la “unidimensionalidad” (Marcuse) alienándolo irónicamente con el reajuste crítico neoliberal de las tesis críticas de Sombart. “Todos aquellos que participan en la gran fobia al Estado, sepan bien que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años y años, un decrecimiento efectivo del Estado, de la estatización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada (Foucault, 2009: 194).

El “caso Croissant”, abogado de las Baader-Meinhoff, punto de discrepancia con Deleuze, es muy ilustrativo al respecto de la separación de Foucault de posiciones políticas anteriores más “insurreccionales”. Allí donde Foucault se limita a apoyar al abogado, Deleuze apoya al abogado junto a su cliente; allí donde Foucault utiliza la gramática del derecho, entendido no como una ensoñadora “abstracción jurídica”, sino como parte de nuestra realidad histórica, Deleuze no duda a la hora de usar el término “fascista”. Teniendo en cuenta la existencia, a finales de los setenta, de grupos como la RAF y las Brigadas Rojas italianas, la afirmación tenía un sentido crítico evidente: si el Estado era fascista, el único medio efectivo de oponerse al mismo era la lucha armada organizada en bandas altamente disciplinadas y clandestinas (Hardt, 2010:149).

Con este ejemplo cabe argumentar cómo para Foucault su nueva y matizada valoración de la cuestión liberal del gobierno a finales de los setenta ni le conducía a dar por buena la maniobra neoliberal de adelgazar el Estado bajo la vigilancia exclusiva del mercado ni a cobijarse perezosamente en la tesis izquierdista de que la normalización, vulgarización y uniformización del cuerpo social eran el resultado de una hipertrofia estatal. Es más, detectaba en ambas posiciones críticas una secreta complicidad dentro de un mismo dispositivo histórico y una común limitación a la hora de entender la lógica efectiva del poder en las sociedades contemporáneas. “Ignorando el carácter no sustancial del Estado, que ha de pensarse más bien como resultado

de la condensación, históricamente diferenciada, de redes y flujos de poder móviles y heterogéneos, la crítica general al Estado se muestra a los ojos de Foucault como una moneda inflacionaria, que acrecienta ‘el carácter intercambiable de los análisis’ y les hace perder especificidad, otorgando una misma base a la interpretación de fenómenos sociales diferentes e incluyendo ‘en una misma crítica’ los campos de concentración nazis y las fichas de la Seguridad Social (López, 2010: 54).

Sin duda, es fácil recriminar retrospectivamente a Foucault su reticencia a ver cómo el neoliberalismo podía hegemonizar las nuevas experiencias políticas posfordistas, su falta de previsión a la hora de no anticipar cómo su dispositivo terminaría convirtiéndose en una “revolución pasiva” con capacidad de coaptar las energías liberadoras desprendidas en las experiencias sesentayochistas, pero no es menos cierto que estas consecuencias de su desarrollo solo se han hecho visibles tras su muerte.

## BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, Alain (2008), *Lógica de los mundos: el ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial.
- BALIBAR, Étienne (1991), “Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus”, en EWALD, F. (ed), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BEHRENT, Michael C. (2014), “Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado”, en *Revista Laguna*, 35, pp. 9-39.
- BENSAID, Daniel (2009), *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península.
- BOLTANSKI, Christian; CHIAPELLO, Ève (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- BOUTANG, Yann Moulier (2012), *La abeja y el economista*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012.
- BROWN, Wendy (1999), “Resisting Left Melancholy”, *Boundary*, 2, 26: 3, pp. 19-27.
- BROWN, Wendy (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso.

- COCCO, Giuseppe; NEGRI, Antonio (2003), *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Paidós.
- DEAN, Mitchell (2014), “Michel Foucault’s ‘Apology’ for Neoliberalism”, *Journal of Political Power*, vol. 7, Iss. 3.
- DE LAGASNERIE, Geoffroy (2015), *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires, FCE.
- DONZELOT, Jacques; ÁLVAREZ-URÍA, Fernando (2006), “Solos en la ciudad”, *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes*, n.º. 2, 2006.
- DONZELOT, Jacques (2007), *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DONZELOT, Jacques (2015), “Lo social competitivo”, *Fronteras (en línea)*, n.º 8, pp. 17-30.
- ERIBON, Didier (1992), *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (1979), “Vivre autrement le temps”, *Le Nouvel Observateur*, n.º 755, 30 avril - 6 mai.
- FOUCAULT, Michel (1994), “Una mobilisation culturelle”, *Dits et Écrits III (1954-1988)*, París, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1999a), “Conversación con Michel Foucault”, en *Estrategias de poder, Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (1999b), “La filosofía analítica de la política”, en *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, Volumen III*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2001a), “La torture, c’est la raison”, *Dits et Écrits II, 1976-1988*, París, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2001b), “La société disciplinaire en crise”. *Dits et Écrits II*, París, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2001c), “Crimes et châtiments en URSS et ailleurs”, en *Dits et Écrits III*, París, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE.
- FOUCAULT, Michel (2009), *El nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal.
- FRASER, Nancy (2003), “¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVI (187).



- FRASER, Nancy (2017), “El final del neoliberalismo progresista”, *Sin Permiso*, <http://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>
- GIDDENS, Anthony (1997), *Política, sociología y teoría social*, Barcelona, Paidós.
- HALL, Stuart (1990), *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londres, Verso.
- HARDT, Michael (2004), *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Barcelona, Paidós.
- HARDT, Michael (2010), “Vida militante”, *New Left Review*, n° 64.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (1987), *Estrategia y hegemonía socialista*, Buenos Aires, FCE.
- LEMKE, Thomas (2006), “Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2010), “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault”, en *Hacer vivir, dejar morir* (Arribas, S; Cano, G.; Ugarte, J.), Madrid, La Catarata.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2016), “Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros”, en *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo.
- MOUFFE, Chantal (2011), “La política democrática en la era de la postpolítica”, en *Debates y combates*, n° 1, Buenos Aires.
- RANCIÈRE, Jacques (2011), *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, Herder .
- SLOTERDIJK, Peter (2012), *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-Textos.
- TROMBADORI, Duccio (2010), *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu.
- VILLACAÑAS, José Luis (2016), “Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre La última lección de Michel Foucault”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Vol. 0, n°. 1. CENALTES, Santiago de Chile, Cincuenta años de Las palabras y las cosas 2016. pp. 109-118. Disponible en: <<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal/article/view/127>>.