

# FOUCAULT Y EL LIBERALISMO

## Racionalidad, revolución, resistencia\*

Jacques Bidet\*\*

**E**n 1978, en sus cursos del *Collège de France*, Foucault comienza a abordar lo que se anuncia como la nueva política. Transita entonces de las “técnicas sectoriales del poder” (prisiones, hospitales, asilos, escuelas) a la “tecnología del poder del Estado”, que incluye una reflexión sobre la gobernabilidad y el liberalismo. En este ensayo se aborda esa reflexión en su relación con el análisis de Marx. Ello nos permite descifrar el lugar de la *revolución* y la *resistencia* en el gran relato foucaultiano.

Palabras clave: Foucault, Marx, gobernabilidad, liberalismo, revolución, resistencia.

### ABSTRACT

In 1978, in his courses of *Collège de France*, Foucault begins to tackle what promises to be the new politics. He goes then of “sectorial skills of the power” (prisons, hospitals, asylums, schools) to the “State’s technology power”, which includes a reflection on the governmental action and the liberalism. In this essay this reflection is tackled in his relation with the analysis of Marx. It allows us to decipher the place of the *revolution* and the *resistance* in Foucault’s great narration.

Key words: Foucault, Marx, governance, liberalism, revolution, resistance.

\* Traducción del francés de Rhina Roux. Publicado en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 52, nueva época, año 19, UAM-Xochimilco, México, septiembre-diciembre de 2006.

\*\* Esta reflexión se concentra en los textos de Michel Foucault *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*. Son citadas, respectivamente, con las siglas 1978 y 1979, en referencia a los años en que estos cursos fueron pronunciados. La sigla DE remite a la obra de Foucault *Dits et Ecrits*, volúmenes I a IV. La argumentación presentada en este texto presupone conceptos y explicaciones expuestas en Jacques Bidet, *Théorie générale* (1999), referida con la sigla TG y *Explication et reconstruction du Capital* (2004), referida como ERC. Consultense las referencias bibliográficas al final del texto.

En 1978, en el momento en que retumba en Francia y en Europa la oleada comunista surgida del 68 y en que despuntan los “nuevos filósofos” y los “nuevos economistas”, Foucault comienza a abordar en su seminario del *Collège de France* lo que se anuncia como la nueva política. Hasta ese momento Foucault se había mantenido en los márgenes de la “gran política”: prisiones, hospitales, asilos, escuelas, cuarteles. Transita entonces de esas “técnicas sectoriales” a la “tecnología del poder del Estado”, hasta llegar a comentar –a partir de sus precedentes de los siglos XVIII al XX– las propuestas de los gobernantes de la época: Chaban y Barre, Giscard y Stoleru. En otras palabras, el neoliberalismo como estadio presente del liberalismo.

Pero ¿qué entendía exactamente Foucault con el término “liberalismo”?; ¿cómo se situaba en relación con él?; ¿cuál fue el sentido general de su intervención? Se trata de una cuestión más difícil de lo que parece. La trataré aquí a partir de su relación –indirecta pero evidente– con el análisis marxista, al mismo tiempo que con la vulgata marxista de la que toda una generación intenta liberarse. Un estudio sistemático de la relación de Foucault con Marx debería considerar al menos cuatro cuestiones. Me limitaré aquí a la tercera.

1. A través de múltiples referencias, Foucault asume a Marx como un elemento de su cultura teórica. No pregoná sin embargo ninguna coincidencia con cualquier utopía colectivista o planificadora. Muestra un compromiso resuelto contra el estalinismo y sus secuelas y una simpatía mitigada en relación con el comunismo en general. La perspectiva dialéctica, totalizante, conduce a sus ojos a terribles atolladeros. Foucault asume en cambio que hay que hacer ciencia consagrándose a cuestiones “específicas”. Pero es a partir de ahí que comienza a desestabilizar los discursos de la totalidad y particularmente del que era entendido como “el marxismo”. Para redimensionar esta cuestión habría que considerar su obra completa a partir de su *Historia de la locura* (1961).
2. Concentrándose en el decenio post-68, en los cursos de los años 1971-1976 y en los textos de ahí surgidos, podría componerse un florilicio de propuestas y desarrollos en los que Foucault habla de “clases sociales”, de “la burguesía” y “el proletariado”, colocando en escena y en teoría una historia moderna dominada por instituciones y enfrentamientos de clase; un Foucault para quien la cuestión política última era saber si “la revolución –y cuál– vale la pena” (DE, III:269). Se trata ciertamente de una propuesta enigmática.
3. Durante 1978-1979 –a los que me limitaré– comienza a ocuparse de política económica y social: de la *gobernabilidad*. Cruza entonces, necesariamente, los caminos de Marx.

4. El debate en torno a Foucault se concentra hoy en la subjetivación, objeto de investigación fecunda de su último periodo: 1980-1984. Transita entonces de la gobernabilidad al “gobierno de sí”.

Estos dos conceptos están estrechamente relacionados. Visto retrospectivamente, el discurso de la gobernabilidad parece incluso ocupar un lugar central en el conjunto de su obra, marcando a la vez una ruptura y una continuidad entre sus trabajos anteriores y sus últimas investigaciones. Merece entonces ser considerado en sí mismo. Señalando que “vivimos en la era de la gobernabilidad, aquella descubierta en el siglo XVIII” (1978:112), Foucault comienza finalmente a enfrentarse a la cuestión de la totalidad social, considerada en términos de la “racionalidad occidental”. Es también a partir de esa reflexión que podremos interrogarnos acerca de la respuesta que Foucault habría dado al enigma de “la revolución”.

Mostraré de entrada que a pesar de las apariencias la investigación foucaultiana no puede interpretarse como un *elogio* del liberalismo opuesto a la *crítica* marxista de la economía política. Conviene más bien interrogarse sobre el hecho de que, paradójicamente, los dos discursos comparten la forma de *gran relato*. Se muestra entonces que estos dos relatos proceden de dos formas filosóficas diferentes y que, a partir de ello, puede comprenderse la tensión entre dos políticas: una llamada *revolución* y otra *resistencia*.

Faltará aún dilucidar lo que tienen que decirse la una a la otra.

Naturalmente conviene no perder de vista que la publicación de estos cursos nos coloca delante de un proceso de investigación: frente a un camino arriesgado en el que hay que ir midiendo, bajo formulaciones a veces tajantes y polémicas, los retornos e incertidumbres. El resumen que Foucault redactó inmediatamente después de su curso de 1979 (DE, III:819-825) –también un borrador– marcó una mayor distancia respecto del liberalismo. Pero las formulaciones, menos prudentes, de su curso oral nos iluminan sobre ciertos presupuestos profundos de su andar. Va de suyo que uno puede interesarse en estos dos grandes libros de historia sin preocuparse por las cuestiones de epistemología filosófico-política que aquí les serán planteadas.

### ¿ELOGIO VERSUS CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA?

Si se recuerda que Marx se consagró esencialmente a una “crítica de la economía política” (éste es el subtítulo de *El Capital*) sorprende descubrir que Foucault, interesándose en los mismos autores, fisiócratas y liberales ingleses, parece por el contrario abandonarse a una suerte de *elogio*. De fisiócratas y liberales ingleses Marx analizó sus *teorías*

económicas; Foucault, las *políticas* que inspiraron. No obstante, ambos trabajaron el mismo material: sus discursos económico-políticos. Y sin embargo sus recorridos se oponen frontalmente. Marx intentó demostrar que el objeto de la producción capitalista no es, como postulaban fisiócratas y liberales, la “riqueza de las naciones”, la riqueza concreta, el valor de uso, sino la riqueza abstracta, el plusvalor. Foucault por el contrario intentó demostrar que la economía política liberal tenía como objetivo la vida, la población, la riqueza y el poder de la sociedad.

En la primera Sección del Libro I Marx expuso el modelo de la producción mercantil, definida como lógica racional de la riqueza social. La ley del valor, que impone la competencia, asegura la maximización de la productividad y la colocación óptima de los recursos (ERC, 50-51). Sin embargo –continuó en la sección III– no debemos detenernos en este nivel de análisis, porque en el mercado capitalista la competencia no gira en torno a la producción de mercancías como valores de uso, sino en torno a la maximización de la ganancia. El objetivo de la producción capitalista –del empresario capitalista– no es, por tanto, “la riqueza” sino la ganancia, riqueza abstracta. Marx no niega que el “modo de producción capitalista” sea infinitamente más productivo (de riquezas) que los precedentes. Sin embargo señala que la acumulación capitalista, fundada en la explotación, no se analiza en términos de riqueza, sino de plusvalor. En su encuentro con los liberales, Marx elabora los conceptos de la diferencia y la contradicción entre riqueza y ganancia. Y es a partir de ahí que interpreta el movimiento histórico.

Para Foucault, por el contrario, los economistas liberales simplemente inventan la “gobernabilidad moderna y contemporánea” (1978:356), es decir “nuestra racionalidad política” (DE, IV:826). Superando el “poder soberano” del Renacimiento y la “razón de Estado” de la época clásica, los liberales introducen la figura más modesta del “gobierno”, que se limita a promover los “procesos naturales” de la economía (mercantil) y la “gestión de la población” (comprendida ésta también como un fenómeno natural) a través de “ciertas formas de libertad” (1978:362-364). El liberalismo desarrolla un *saber* que tiene por objeto la riqueza de la nación, que no se preocupa únicamente de los sujetos, ni de los administrados, sino de una *población* a la que intenta mejorar. La economía es una ciencia de la población que comprende las reacciones colectivas a la escasez, la carestía, etcétera. La economía identifica los problemas y las leyes relativos a un conjunto de personas (tasas de fecundidad, de mortalidad, epidemias, producción), es decir de un sujeto colectivo que no es ya el del contrato social. Esto es lo que significa la “gubernamentalización del Estado”. El Estado moderno no tiene como único objetivo “la reproducción de relaciones de producción”: *gobierna* (1978:112). La historia del capitalismo no puede entonces ser comprendida como había pensado Marx.

Naturalmente podemos intentar articular estos dos discursos. Marx no olvida que si bien la lógica de los capitalistas es la ganancia –riqueza abstracta–, ésta no puede

obtenerse más que a condición de la venta de sus mercancías y que, por tanto, éstas deben portar un valor de uso pertinente, riqueza concreta. Marx puso esta cuestión en el centro de su estudio sobre la reproducción, la crisis y la acumulación: no estudia jamás las contradicciones del sistema sino a partir de su relativa racionalidad. Podría decirse, empero, que no elaboró conceptualmente la coacción “gubernamental”, es decir *hegemónica* en el sentido gramsciano, que se impone a la clase dominante en la forma capitalista de la sociedad. Marx no consideró el tejido multiforme del saber social y de las prácticas sectoriales mediante las cuales se ejerce tal poder. Podría agregarse que Foucault estaría de acuerdo con Marx en que detrás del discurso liberal hay también explotación y que aportó lo que faltaba para comprender que el capitalismo es una época de progreso...

Sin embargo, si nos contentáramos con este modo de combinar los dos enfoques, se correría el riesgo de ocultar aquello que los separa. Hay que comenzar entonces por enfrentar una cuestión fundamental: Foucault argumenta a partir de *otra filosofía política* que, si no desahucia a Marx, por lo menos vuelve al marxismo radicalmente problemático. Si se quiere comprender en qué se oponen estos dos discursos hay que partir de lo que los une y comenzar por leer, tal y como se produce, el “gran relato” foucaultiano.

### EL GRAN RELATO FOUCAULTIANO Y LA CUESTIÓN NEOLIBERAL

Foucault propone una “genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental” (1978:362). Esta *genealogía*, no más que la lechuza de Minerva, no anuncia el futuro. Se desarrolla sin embargo en una serie de tres “momentos” progresivos que definen una “apuesta política” última: la cuestión de la “sobrevivencia del capitalismo”, de la invención posible de un “nuevo capitalismo”. Con extraordinaria pasión Foucault increpa a sus oyentes, sin duda aún mal reconvertidos: “ustedes entienden muy bien que si no hay más que una sola ‘lógica del capital’, la de la ganancia, su fin está inscrito entonces en ‘callejones sin salida’ y no habrá ‘ya capitalismo’; pero si por el contrario (¡como voy a mostrarles!) el capitalismo se produce según una diversidad de espíritus y racionalidades, entonces se le abre todo ‘un campo de posibilidades’” (1979:170-171). ¿No está aquí nuevamente, sublimada en una gran interrogante, la inexorable búsqueda del “gran relato”?

Los tres momentos son continuamente recordados a los estudiantes de su seminario. La entrada en la modernidad se realiza con el triunfo, en el Renacimiento, de la figura de la *soberanía* ejercida por la ley sobre un sujeto sometido: es el “Estado de justicia” regido por “el sistema del código legal que define lo permitido y lo prohibido” (1978:7).

La paz de Westfalia (1648) marca el inicio de la época clásica, caracterizada por el *Estado administrativo* y el desarrollo de instituciones disciplinarias. Más allá de las formas legales y judiciales se busca entonces prevenir y corregir con técnicas “policacas, médicas, psicológicas” adecuadas (1978:7). Es la época de la “razón de Estado”, fundada en la “estadística” de recursos y poblaciones (1978:280). Es el tiempo de los mercantilistas, que plantean como objetivo de la economía –por el desarrollo de los intercambios– la baja del precio del trigo con el fin de exportar y atraer el oro que asegure el poder del Estado. El “Estado de policía”, en el sentido antiguo del término, busca promover “la vida” y la “felicidad” de la población, pero en la perspectiva de su propio poderío (DE, IV:823). En el contexto del “equilibrio entre Estados” (1978:306), de la razón diplomática y militar, aquella lógica se impone a todos. Es por tanto el “golpe de Estado permanente” (1978:347): ordenanzas, prohibiciones, consignas, reglamentos, disciplinas locales de la fábrica, de la escuela, del ejército. En términos de derecho natural y de contrato social, una limitación interna a la razón de Estado se deja escuchar, aunque débilmente.

Es a partir de 1750, con los fisiócratas, que aparece la figura del *Gobierno*. Su principal técnica de intervención es la economía política. Ésta no busca de entrada el comercio internacional sino la producción nacional. El mercado, como lógica de producción, es su “lugar de verificación” (1979:33). El mercado supone presupuestos jurídicos de libertad que la gobernabilidad liberal intenta promover: no la libertad en general sino la “libertad del mercado, la libertad del vendedor y del comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etcétera” (1979:65). Y es por estas intermediaciones, la económica y la jurídica, que se realiza –contra el Estado de policía ilimitado– la autolimitación de la razón gubernamental. *De otra parte* se desarrolla el dominio múltiple de la intervención gubernamental, pero bajo una forma más flexible que en la anterior época disciplinaria: la de la búsqueda de la “seguridad” fundada sobre lo aceptable, lo probable, suponiendo procedimientos de “normación” (1978:59). Emergen así los conceptos de caso, de riesgo, de crisis, etcétera. El contexto, como hemos visto, es el de la “población”, que Marx no hace más que “rodear” a través del concepto de “clase” (1978:79).

Notemos aquí de entrada que un problema decisivo podría ser el de la división de la “tecnología gubernamental liberal” entre estos dos polos, uno de los cuales se ejerce sobre el *mercado*, al que guía sometiéndosele y el otro sobre la *población*, a la que toma a su cargo por la vía de la organización. No es seguro –como veremos– que la problemática foucaultiana permita aprehender en todas sus implicaciones esta bipolaridad, a pesar de que contribuye poderosamente a actualizarla.

Es en contraste con esta forma clásica del liberalismo que a partir del 24 de enero de 1979 Foucault comienza a estudiar la nueva opción, más unilateralmente mercantil, que emerge entonces sin éxito: la del *neoliberalismo*. Foucault la asume como una respuesta

al keynesianismo, al que considera como el origen de una “crisis del liberalismo” (1979:71). Este “nuevo dispositivo de gobernabilidad” es explorado desde los años treinta por Hayek y otros. Pero es la situación de Alemania, año cero, la que va a nutrir el terreno de experimentación. La destrucción total del orden económico anterior permite hacer tabla rasa y plantear el problema de otra manera: abordar el mercado no como un *hecho natural*, sino como un *objetivo* a realizar y universalizar, como un “proyecto de sociedad”: que la sociedad se vuelva un mercado. Dejando de perseguir fines concretos, de obrar mediante medidas y correctivos, el Estado se limitará a fijar las reglas del juego dejando jugar a los actores económicos. Fue ésta la doctrina recuperada por Giscard contra los compromisos keynesianos anteriores. Cuando se excluye de este modo la idea de plan, de intervención sustancial en la economía, se ha instaurado un “Estado de derecho” exclusivamente regido por “principios formales”: los que requiere el mercado (1979:177). Hay que hablar entonces de un “orden económico-jurídico” en el cual “lo jurídico forma lo económico” (1979:168) –y también lo recíproco, porque se trata “de reglas de derecho que son necesarias a partir de una sociedad regulada desde y en función de una economía competitiva de mercado” (1979:166). Se abandona entonces la idea de que el empleo puede ser un objetivo y la igualdad una categoría socialmente pertinente: se regulará la “cuestión social” fuera del derecho y en los márgenes de la economía como una cuestión moral, relativa a la pobreza moralmente aceptable. El neoliberalismo estadounidense va aún más lejos con la “teoría del capital humano” (1979:225-235) que, en contra de Marx [que no conocerá sino el “trabajo abstracto”..., y Foucault abunda en este sentido (1979:227)], consiste en tomar al trabajo como un capital, que el trabajador considera desde el punto de vista de la “asignación óptima de los recursos escasos con fines alternativos”. Y esta “mutación epistemológica” (1979:228) va a invadir, como se sabe, todo el campo social, de lo conyugal a lo penal.

Foucault insiste en subrayar, repetidamente, sus distancias respecto de esos “modos de acción al menos tan comprometedores para la libertad” como los que “se quieren evitar”, o sea “el comunismo, el socialismo, el nacionalsocialismo, el fascismo” (1979:70-71). De esta “fobia del Estado” (1979:77) evoca los peligros [por ejemplo la genética, (1979:234)], subraya las “connotaciones políticas inmediatas” (1979:237), evidentemente enojosas. Pero, añade, “este producto político lateral” no autoriza a quedarse en la “denuncia”. Eso sería “falso y peligroso” desde el punto de vista de las luces que esos análisis aportan sobre muchos fenómenos. Foucault evoca entonces cuestiones tan diversas como las inversiones educativas, la baja tendencial de la tasa de ganancia, el crecimiento japonés y hasta el posible desarrollo del Tercer Mundo. Observa que en esta dirección se orientan las “políticas económicas”, “sociales”, “educativas” y “culturales”. Subraya “la eficacia del análisis y de la programación” neoliberales (1979:239) –a considerar también, ciertamente, con “su coeficiente de amenaza”. Foucault ve ahí “el

tema-programa de una sociedad en la cual habría una optimización del sistema de la diferencia, en la cual un campo sería dejado a los procesos oscilantes, en la cual habría tolerancia hacia los individuos y las prácticas minoritarias” (1979:265).

En todo ello se trata por supuesto de descripciones de “racionalidades” respecto de las cuales Foucault se sitúa en otra parte más netamente en posición de observador (DE, III:818-825). Sin embargo, sorprende no verlo más comprometido en la evaluación de esta “racionalidad”. ¿Se puede ir al fondo de estas pretensiones de gobernar racionalmente sin preguntarse sobre su racionalidad sustancial? Foucault describe el neoliberalismo como una tecnología que intenta a la vez *unir el derecho y la economía* y *separar la economía de lo social*. Lo que significa producir un *derecho separado de lo social, es decir, también de lo político*. Una idea semejante ¿no debería suscitar un cierto malestar teórico en el seno de la racionalidad liberal?

Parece válido pensar que fue justamente tal malestar lo que llevó a Foucault, desde el 28 de marzo de 1979, a regresar al estudio del liberalismo clásico. Se trata en efecto entonces, según el programa que evocaba al principio de su curso, de pensar en conjunto las cuestiones de derecho político y de utilidad económica. Foucault subrayaba que en el seno del “liberalismo” existen dos vías para pensar esta unidad: “la vía revolucionaria”, que parte de los derechos del hombre y “la vía radical utilitarista”, orientada hacia la independencia de los gobernados (1979:43). Pero fue más bien la segunda la que le inspiró en la última parte de su curso, consagrado a la reconstrucción de un cierto liberalismo.

#### EL GRAN CUADRO FOUCAULTIANO: SOCIEDAD CIVIL Y ARTES DE GOBERNAR

Foucault no deja nunca de señalar que estas tres figuras de la razón gubernamental: Soberanía, Estado, Gobierno, que emergen más o menos sucesivamente, no se excluyen sino se conjugan, se superponen y deben ser tratadas como un “triángulo” (1978:111), es decir, como formando la compleja figura de la racionalidad política moderna. Falta sin embargo pensar su unidad.

El objetivo es ya no tender a “escindir el arte de gobernar en dos ramas: el arte de gobernar económicamente y el arte de gobernar jurídicamente”. Es decir, se trata de superar la escisión entre el *homo oeconomicus* y el *homo juridicus*. Y esto es lo que realiza el liberalismo dándose un “campo de referencia nuevo”: “la sociedad civil” (1979:299). De este concepto –y a partir de Ferguson– Foucault proporciona dos lecturas: una, diría yo, en términos de *Gemeinschaft* (comunidad) y la otra en términos de *Gesellschaft* (sociedad), cuya supuesta fusión brinda efectivamente –y milagrosamente– la clave del problema. Según la primera lectura, la sociedad civil debe comprenderse como la forma de vida concreta de una comunidad histórica, que es siempre simbiosis

*espontánea* de intereses desinteresados, atravesada por las relaciones interesadas de la economía; por lo tanto hecha de relaciones que no son “ni puramente económicas ni puramente políticas” (1979:311) y que se inscriben en una relación de “subordinación” (1979:312), es decir en una relación entre gobernantes y gobernados. El problema a resolver es lograr “gobernar según las reglas del derecho” en un “espacio de soberanía [...] poblado por sujetos económicos” (1979:298). La segunda lectura nos enseña que la sociedad civil, entendida ya como concepto específicamente moderno, nos da la solución por “indexación” del derecho a una economía de mercado: es la “economía jurídica de una gobernabilidad indexada a la economía económica” (1979:300). En contraste con Marx, quien enfrenta el “mal infinito” del capital, su propensión ilimitada a la riqueza abstracta, Foucault –en clave liberal– tiene constantemente en la mira la propensión ilimitada del Estado al poder más concreto. Ajustándose a la espontaneidad del juego económico natural, cuya naturaleza es permanecer abierto, no totalizable, el gobierno “se autolimita” –palabra clave. Respeta así “las reglas del derecho” respetando la “especificidad de la economía” (1979:300).

Sin embargo, uno puede preguntarse si Foucault no reemplaza de este modo el programa que se había trazado: el de pensar el “triángulo” de lo heterogéneo. Lo que se dificulta es que este concepto de sociedad civil, traducido en términos de economía mercantil, ignora la otra dimensión de la gobernabilidad: aquella de “la disciplina”, de la “policía” y más generalmente de la gestión de la población, que Foucault ha analizado tan notablemente también en términos de gobernabilidad. Reduce así subrepticiamente el problema del “triángulo” a dos términos: *derecho* y *economía*. Foucault lo resuelve ficticiamente por la traducción de los dos términos el uno en el otro, planteando que obedecer al derecho es obedecer a la economía y recíprocamente. Tal operación ha sido posible gracias a una idea *débil* del “derecho”, argumentada regularmente en el discurso de Foucault por una *débil* representación del tema moderno del contrato social, reducido a la idea de que con él se “renuncia” a los derechos (1979:278). Idea contraria al axioma planteado por Rousseau (quien había comprendido bien la lección de Spinoza), según el cual no se renuncia jamás en realidad a ningún derecho. Sólo una traducción estrechamente utilitarista hace del derecho algo a lo que se podría renunciar. Parece, al final, sumamente difícil encontrar en este concepto de sociedad civil la solución a los problemas que Foucault plantea, como los de la heterogeneidad de la racionalidad política moderna.

Sin duda es también lo que intuye Foucault, quien al final de su último curso –y como última lección a extraer de su enseñanza– nos propone un cuadro de conjunto en el cual los tres elementos del “triángulo” –Soberanía, Estado, Gobierno– se presentan como el juego de *tres artes de gobernar*: “Vean el mundo moderno, el que conocemos desde el siglo XIX, toda una serie de racionalidades gubernamentales que

se entrelazan, se apoyan, se cuestionan, se combaten unas a otras. Arte de gobernar la verdad, arte de gobernar la racionalidad del Estado soberano, arte de gobernar la racionalidad de los agentes económicos” (1979:316). No es sino hasta este momento cuando aparece claramente que su enfoque desborda el cuadro del “liberalismo clásico”, puesto que las “políticas nacionalistas” y las “políticas estatales” –incluso “algo como el marxismo”, dice, “indexado [...] a la racionalidad de una historia que se manifiesta poco a poco como verdad”– participan también del mismo “debate político” (1979:316). “Nuestra racionalidad” se amplía, en esta peroración ecuménica, en racionalidades diversas. Queda claro que Foucault otorga al “liberalismo” una posición privilegiada. Si quedaba alguna duda sobre este tema, nos referiremos a la fórmula –dos veces repetidas en la última página– según la cual el liberalismo, alineándose en la racionalidad de los “sujetos económicos” y de los sujetos “en tanto que sujetos de interés” (“interés en el sentido más amplio del término”, ciertamente) ha fundado un “arte de gobernar sobre el comportamiento racional de quienes son gobernados”, un “arte de gobernar la racionalidad de los propios gobernados” (1979:316).

La cuestión planteada al finalizar la lectura de estas lecciones no es entonces saber en qué medida Foucault se adhiere a los enunciados que refiere, sino cuál es su pretensión teórica al reconstituir todo el escenario político-social moderno como un asunto entre “gobierno” y “gobernados”.

#### EL ARTE DE GOBERNARSE

A este tema nos conduce la cuestión, planteada de muy lejos, en términos de “el arte de gobernar”. De muy lejos, porque este es el motivo de una figura de la que nadie había escuchado hablar en el debate filosófico-político moderno: la del *pastorado*, con la cual Foucault introduce –con gran perspicacia, hay que decirlo– el concepto de “gobernabilidad”. Foucault actualiza una línea de pensamiento y de prácticas que toman cuerpo en el cristianismo antiguo, sobre todo monástico: la del “gobierno de las almas”. Esta figura liga un imperativo de conocimiento de cada uno y de salvación de todos a una categoría de obediencia que implica también al gobernante en la misma suerte de sujeción. Según esta conducta de conductas, el sujeto se encuentra convocado a una crítica de su verdad interna, a una designación auténtica de sí, que oscila entre sujeción voluntaria y resistencia. La fórmula evangélica del “buen pastor” –que se escribe que conoce a sus ovejas y que sus ovejas lo conocen, que cada uno cuenta tanto como todos, que él está a la búsqueda de la oveja perdida y que da su vida por sus ovejas–, se integró naturalmente en el cuerpo revolucionario de la modernidad. Resurgió en términos religiosos y políticos en el tiempo de la Reforma y la Contrarreforma. El desarrollo

del espíritu científico quitó al soberano su carácter trascendente. El pastor político no gobierna ya a imagen de Dios, porque Dios mismo ya no gobierna: reina solamente, por leyes generales, a las que la razón tiene acceso. El gobierno se vuelve un asunto de responsabilidad humana y de razón social. Es a justo título que Foucault inscribe en esta línea tanto la emergencia sucesiva del Estado administrativo y del gobierno liberal, como las “insurrecciones de conducta”, que se suceden de la época de las Reformas a la de las Revoluciones, hasta 1917 (1978:234).

Foucault no brinda en estas obras un desarrollo analítico profundo de esta figura para el estudio de la racionalidad política moderna –sino sólo para conducirnos en la pista de herejías, resistencias y otras disidencias con una insistencia particular en el caso de la URSS, pastoral en exceso (1978:204). El objeto de este paradigma es, en un sentido, más extenso y fundamental. Le dio a Foucault la clave para un reciclaje profundo de toda la cuestión llamada del “liberalismo”, porque le permitió refundar todo el análisis de la racionalidad social y política moderna a partir del concepto “arte de gobernar”, es decir *a partir de la relación entre gobernantes y gobernados*. Y es precisamente esta manera de plantear el problema político la que le permite evitar la cuestión, *revolucionaria*, del derecho considerado a partir de la cuestión de su “comienzo”, o sea, “el problema teórico y jurídico de la constitución originaria de la sociedad” (1979:312). Esto se expresa igualmente en una cierta definición de la libertad: “La libertad no es jamás algo distinto –lo que ya es bastante– a una relación actual entre gobernantes y gobernados” (1979:64).

Frente a ello, se puede objetar que la cuestión política moderna no puede reducirse a la cuestión, negociable entre gobernados y gobernantes, de un “arte de gobernar”. Porque para los sujetos modernos ¿no se trata más bien (desde Hobbes) de gobernarse? O más aún: ¿un arte de gobernar puede, en la época moderna, *darse* de otra manera que como modo de transacción entre sujetos que pretenden gobernarse? ¿Y no es la cuestión planteada en el interior mismo del liberalismo por la crítica anti-utilitarista, comprendida la de Rawls?

Podría considerarse que, ante tal *pretensión*, sería más realista partir de *lo que es*: las relaciones de poder, de saber-poder, porque a partir de ahí se piensan también las *resistencias*. Y fue a esto a lo que se dedicó Foucault con éxito. Pero ¿puede plantearse en estos términos el problema político moderno en su verdadera radicalidad? *Nuestra pretensión de gobernarnos* a nosotros mismos, de la que parte toda una línea de filosofías políticas a través de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y –como veremos también– Marx, ¿sería *algo irreal*? Es notable que en el discurso de Foucault la evasión de esta cuestión se revele en el hecho de que este “nosotros” sea reemplazado regularmente por el “se”. Página tras página, toda esta racionalidad del arte de gobernar es escrita, nos es propuesta en términos de “se”. Y se observa que la cuestión de la democracia, que evoca el resumen en

términos de “democracia parlamentaria”, está paradójicamente ausente de la investigación presentada, como si ella fuera extrínseca a “nuestra rationalidad moderna”.

Esta incertidumbre se traduce en las categorías que Foucault nos brinda para la resolución del problema. Quien había declarado el fin del humanismo y enterrado la figura del hombre hace resurgir aquí la del *homo*. Después de Hume, Foucault instala frente a “la heterogeneidad formal”, la separación radical entre el *homo oeconomicus*, sujeto de interés y el *homo juridicus*, sujeto de derecho (1979:280). Y se ha visto a qué precio la “sociedad civil” le proveyó la síntesis entre estos términos. En realidad, más que esta pareja dudosa, la figura del “triángulo” podría haberle conducido a identificar mejor la naturaleza del desafío político moderno: el de una subjetividad política. La exigencia política no es simplemente de una parte económica o *racional* y de otra parte jurídica o *normativa*. Es *racional*, *normativa* e *identitaria* en el sentido de que de lo que se trata es de *gobernarse a sí mismo*. Es esto lo que se expresa en el “giro lingüístico”, por el pasaje de una filosofía del *sujeto* a una filosofía de la *transacción*. Es en todo caso la lección que puede extraerse del análisis habermasiano de la acción comunicativa. La pretensión política moderna es la de gobernarse, en última instancia, por vía del acuerdo discursivo. Las pretensiones modernas de gobierno deben por lo tanto responder a la triple exigencia “illocucionaria” de ser *racionales, justos* y de ser *los nuestros*, aquellos que *nosotros* planteamos (TG, 11-17).

#### FOUCAULT Y MARX, INEXTRICABLES

Existe un autor que demostró por qué el liberalismo económico no estaba capacitado para afrontar esta triple exigencia illocucionaria: Marx, en su análisis de la Sección I del Libro I, consagrado a la lógica social de la producción mercantil. El primer capítulo expone su *racionalidad* (la configuración competitiva, fundada en la propiedad privada, maximiza la producción y optimiza la localización de los factores) y su *legitimidad* (que no conoce más que propietarios libres e iguales). El segundo capítulo considera la tercera exigencia: la de la *identidad* del ciudadano y de la *autenticidad* de su pretensión gubernamental. Marx expone ahí que el dinero y la forma mercado de la que es condición no es un hecho natural porque la historia ha producido otro tipo de acuerdos: implica entonces un *acto* social. “Al comienzo era la acción”, dice Marx –a comprenderse no en el sentido histórico, sino como principio de una lógica social. Tal acción entre productores-comerciantes supuestamente *libres*, no puede ser sino un *pacto*, pero de *servidumbre voluntaria*. Porque es un acto instituyente que se olvida él mismo si considera al mercado como un orden natural al que uno se declara sometido. Elaborada en el capítulo 2, esta inversión de la figura hobbesiana en un

pacto de servidumbre mercantil debe considerarse como la crítica del concepto *liberal* del contrato social mercantil. Su objeto, o su efecto, es enunciar a la vez (1) que es imposible para seres libres someterse a una ley de la que no habrían sido autores y (2) que pierden toda libertad estableciendo “libremente” una ley supuestamente natural –es decir, trascendente– como constitutiva del orden social. La supuesta “ley” del mercado –que no es en realidad sino una “regla” que uno se da– implica por tanto la misma suerte de “contradicción pragmática” que el contrato de esclavitud, en el cual se niega la posibilidad de contratar. *Semejante “ley” no puede entonces ser considerada como un “hecho de razón”*. Es en realidad un hecho histórico.

Foucault reencuentra este problema de *la institución* cuando señala que los neoliberales rechazan la visión tradicional liberal del mercado como fenómeno natural y lo transforman en un puro objetivo racional. Finalmente abandonará el neoliberalismo, que separa la razón y el derecho. Su repliegue en el liberalismo clásico, como hemos visto, no le permite en realidad hacerlo mejor. Por lo tanto, considerando su texto con atención, el empleo particular que hace de la noción de “sociedad civil”, la distancia epistemológica con la que la trata, le permite encontrar un camino entre lo que podría llamarse el institucionalismo constructivista de los neoliberales y el naturalismo histórico del liberalismo clásico. Esto es por lo menos lo que se deduce de su traducción de las categorías de la “sociedad civil” en términos de “realidades de transacción”: “creo que hay que ser muy prudentes en cuanto al grado de realidad que se atribuye a esta sociedad civil”. Ésta no debe ser considerada como una “realidad primera e inmediata” frente a las instituciones políticas: “Es algo que forma parte de la tecnología gubernamental moderna [...] eso no quiere decir que ella no tenga realidad. La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Son lo que yo llamaría realidades de transacción, es decir que es en el juego de relaciones de poder y de aquello que se les escapa, que nacen de alguna manera, en el encuentro de los gobernantes y los gobernados, estas figuras transaccionales y transitorias que, por no haber existido todo el tiempo, no son menos reales” (1979:300-301). Esta realidad de transacción no es lo real de la estructura de la sociedad considerada; no define su esencia. No es tampoco una pura idealidad a realizar. Es la de un orden real de enunciados implicados en prácticas reales, que configuran esta forma social históricamente determinada.

Esto es justamente lo que, en relación con Marx, he propuesto entender en términos de “metaestructura”. Existe en efecto un autor que considera la cuestión institucionalista en tales términos: nuevamente Marx. Porque según su análisis la “ley del mercado”, no siendo un hecho antihistórico de la razón, es un hecho de la historia: en su forma histórica de ley universal y exclusiva de las relaciones sociales, es precisamente el capitalismo quien *la pone*, y la pone *como su presupuesto*. El mercado –la “sociedad civil” en este sentido– es el presupuesto del capitalismo, que lo ensancha indefinidamente a medida que se despliega

históricamente. Por tanto Marx, después de haber abierto su exposición teórica por el mercado, forma de la transacción, comienza el estudio del orden *estructural* del capital, que pone la relación mercantil, la sociedad civil, como su presupuesto *metaestructural* de transacción, su orden de razón y de referencia (ERC, 220-223).

En este sentido, es Marx quien nos dice de qué habla Foucault en sus libros sobre el liberalismo y el neoliberalismo. Foucault no es un “ideólogo” del liberalismo. No propone tampoco, en el arte liberal de gobernar, la clave para la comprensión inmediata de prospectos efectivos de la historia. Enunciando la verdad del liberalismo, no señala que el liberalismo sea la verdad. Expone solamente la pretensión, la posición de verdad del liberalismo la cual, naturalmente, no está desprovista de efectividad. Como insiste desde *La arqueología del saber*, Foucault se propone hacer algo distinto a una historia del pensamiento. No estudia simplemente teorías, sino enunciados: enunciados que toman cuerpo en dispositivos y prácticas. Enunciados o tecnologías, inseparablemente *techné* y *logos*. Analiza las relaciones entre prácticas y enunciados. Pero precisamente la fuerza del análisis *dialéctico* de Marx es enfrentar la cuestión de saber en qué tipo de *estructura social* se desarrollan *prácticas* que tienen como presupuesto tal *metaestructura*, es decir tales pretensiones, tales enunciados: los de la sociedad civil comprendida, a la manera de Foucault, como transacción. De la Sección I a la Sección III del Libro I, Marx pasa de alguna manera del estudio del liberalismo al del capitalismo. Este paso Foucault no lo franquea. Supone por supuesto las molestas realidades del sistema, que su investigación a menudo hace surgir elocuentemente. Pero en este estudio general de “nuestra racionalidad”, ellas quedan fuera de su objeto. A diferencia de Marx, Foucault no se compromete en la relación *dialéctica* entre racionalidad e irracionalidad del sistema. No le pedimos entonces lo que no puede darnos.

Sin embargo la paradoja es que, en cierto modo, hay que buscar en Foucault “lo que falta en Marx”. Marx, en este sentido más liberal que los liberales, hace –al menos en su gran obra teórica–, como si toda la modernidad se pensara a partir del mercado, comprendida la “forma organizada” que (a partir de la fábrica) se desarrolla en su seno y que, virtualmente, debe finalmente reemplazarla, conduciendo a la abolición de la “forma mercado” y a la construcción de un concepto superior de subjetividad social solidaria. Es Foucault quien revela, más profundamente que quienes desde Weber lo habían precedido, que la racionalidad política moderna se desarrolla paralelamente a la *forma mercado*, en esta *forma organizada* de la que ha explorado las racionalidades ambiguas en los terrenos del hospital, la cárcel, la escuela y el ejército, el urbanismo y la actividad científica, actualizando la cuestión de los “saberes poderes” ahí anclados (los cuales conciernen también a otros campos, como los de la sexualidad y la locura, cuya comprensión supone otros universos de conceptos que aquellos de la sociedad civil, del modo de producción o del Estado...). Esto no debe ser simplemente comprendido como

un “complemento” aportado a Marx. Porque ejerciéndose en términos de saber-poder en el terreno de la gobernabilidad, Foucault abre un nuevo objeto de investigación.

Comprender las cosas de este modo permite entender la lección de Foucault sin dejarse ganar por la música liberal –y aprovechar esta lección. Si tiene razón en este punto, eso significa también que el arte de gobernar inaugurado por eso que llama “liberalismo” se presenta también en términos de poder “administrativo”, “disciplinario”, “policíaco”. Foucault dice haber descubierto el modelo en la forma *organizada (versus mercantil)* de la fábrica, analizada por Marx en *El Capital*. La primera cuestión planteada por la política moderna es sin duda la de la relación entre *estos dos modos de transacción* (estos dos modos de coordinación social propuesta) y del antagonismo entre aquellos que tienen allí respectivamente la carga, en los dos polos (*mercado versus organización*) de la racionalidad económico-política. Y ella no se reduce a la cuestión (racional) del *costo* de transacción, porque, en su pretención ilocucionaria, remite también a aquella cuestión (normativa) de la *legitimidad*, de la justicia, de la ley, tanto como a la de la *soberanía* (auténtica). Falta saber en qué sentido se entiende el término de soberanía. Bajo este nombre, Foucault pone en escena un arte de gobernar que habría aparecido en primer lugar. Y la entiende en el sentido de una soberanía trascendente. La pretensión moderna del *ciudadano designándose como soberano* marca sin embargo el origen mismo de la idea moderna de soberanía “auténtica”. Y cuando ésta aparece históricamente, hacía tiempo que había comenzado a conjugarse en occidente la cuestión del mercado y la de la organización de la sociedad, y es justamente en la co-imbricación antinómica de estas dos figuras que la cuestión política moderna, la del ciudadano-soberano, ha podido emerger lentamente (ERC, 268-276).

Lo propio de esta cuestión moderna de lo político es en efecto avanzar a través de la triple pretensión “ilocucionaria” que es la de la contractualidad social supuesta entre seres pretendidamente libres e iguales. Que este orden no tenga más que una existencia *metaestructural* de transacción, de pretensión, que sea “invertido en su contrario”, en el sentido en que las relaciones sociales modernas, las *estructuras* de clase se constituyen precisamente en la *doble mediación* en la cual se plantea esta pretensión (la del *mercado*, como lo muestra Marx, y la de la *organización*, como lo hemos percibido en la línea de Weber), pero reasumiéndola sin cesar –he aquí desde donde se piensa el proceso revolucionario inmanente a la modernidad. Tal es “el problema teórico y jurídico de la constitución originaria de la sociedad” (1979:312) que quería evitar Foucault: el presupuesto necesario, reconducido sin cesar hacia costas nuevas en la carne y la sangre de luchas históricas, de una filosofía de la *revolución*.

Lo importante no es saber en qué medida Foucault se adhiere a los liberalismos de los que habla. Lo importante es más bien, de una parte, su reinterpretación de “nuestra racionalidad política” moderna en términos de relaciones entre gobierno y

gobernados, alternativa a la pretensión revolucionaria de *gobernarse*. Pero es también la positividad del saber-poder dado a la gubernamentalidad moderna, y su contraparte según la cual el ciudadano supuestamente soberano no escapa tampoco a la sujeción a saberes y poderes.

El enfoque que parte de la figura pastoral, que no conoce de entrada más que gobernantes y gobernados, dibuja –como aquella que procede de la injusticia más que de la pretensión de justicia–, las perspectivas de la *resistencia*. Y es posible que la revolución tenga todo que aprender de la resistencia, de su subversión inventiva, y que ambas deban leerse mutuamente en el espejo de la subjetivación. Pero ésta es otra cuestión que merece ser estudiada en sí misma.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bidet, Jacques, *Théorie générale*, PUF, París, 1999.  
—, *Explication et reconstruction du Capital*, PUF, París, 2004.  
Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard, París, 2004.  
—, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard, París, 2004.  
—, *Dits et écrits* (vols. I a IV), Gallimard, París, 1994.



*Solaris* (detalle) (2009), óleo y aluminio sobre madera,  
32x24 cm, col. particular, Ciudad de México.