

# **LA GRAN SED DE ESTADO**

**MICHEL FOUCAULT Y LAS CIENCIAS SOCIALES**

**ARNAULT SKORNICKI**



**colección disonancias 3**

**ENTREVISTA**  
**Cuando Foucault dice 'Estado'**

## Conversación con Arnault Skornicki

por David J. Domínguez González y Mario Domínguez Sánchez

Alguien seguramente podría sentirse hastiado ante la vorágine de libros, estudios o publicaciones sobre Foucault que poco a poco han ido poblando las estanterías de buena parte de las bibliotecas del país. Si bien es cierto que, en algunas ocasiones, ha sido objeto de rápidas trivializaciones y su pensamiento se ha visto reducido a una breve colección de eslóganes (antes fue el tema de la “muerte del hombre”, después la insistencia en los límites de la razón y la reivindicación del pensamiento del afuera; hoy son los micropoderes como panacea analítica de alcance universal), nada indica, sin embargo, que dicho fenómeno pueda considerarse enteramente negativo. Supone la consagración del trabajo de un investigador, la conversión de sus análisis en materia disciplinar, y con ello el surgimiento de toda una pléyade de críticos e instituciones autorizadas encargadas de construir la órbita de sentido en torno a la cual se discuten las hipótesis y los datos proporcionados por el autor.

Hasta aquí nada nuevo. Foucault no escapa en ningún caso de las coacciones objetivas del campo intelectual. El problema, si cabe hablar en estos términos, es que la recepción de sus trabajos (al menos en el Estado español) ha estado demasiado circunscrita a las problemáticas y a la tradición interna de la comunidad filosófica, hecho este que ha condicionado una lectura excesivamente corporativista, orientada en muchos casos a reinterpretar sus análisis en los términos de la disciplina filosófica, como si en el fondo se tratase de rastrear las huellas de una suerte de *filosofía continuada por otros medios*. Con ello se ha perdido la originalidad profunda del autor, que no es otra sino suspender la validez de algunos de los grandes tópicos que acotaban los dominios dados, romper el prestigio de las antiguas verdades y razones que ostentan aún hoy su pujanza, y dejar que surjan libremente las preguntas. Todo ello sin atender los límites institucionales de las disciplinas, puesto que tratamos con un autor que nunca se detuvo a escolarizar su pensamiento, sino que continuó elaborando ese dispositivo que constituye su obra: una máquina de interrogar nuestra cultura, de preguntarse quiénes somos en tanto que sujetos históricos.

En un momento en el que gran parte de los análisis dedicados a Foucault emulan la forma y el espíritu del *comentario filosófico*, uno no puede evitar el preguntarse por qué publicar un libro más sobre el pensador francés. La respuesta es clara, además de ser un posicionamiento –como editorial e investigadores– dentro del marco de los estudios y de los trabajos realizados en clave foucaultiana. En efecto, el libro que tenemos entre manos es un libro polémico porque sostiene los debates fundamentales que podemos rescatar del enfrentamiento entre el pensador francés y los argumentos de largo alcance de las ciencias sociales en torno al análisis histórico del poder y su cristalización en el Estado más allá de los criterios de la microfísica del poder. Una lección de ciencias sociales a las ciencias sociales.

El libro de Skornicki tiene la ventaja de plantear un Foucault distinto, vinculado no tanto a las discusiones del ámbito filosófico como a las problemáticas (sociogénesis del Estado, sociogénesis de los monopolios) particulares de las ciencias sociales y de la sociología histórica. Skornicki sostiene la mirada del filósofo, confrontándolo con toda una hornada de nombres propios (Weber, Marx, Durkheim, Bourdieu...) y de ámbitos de análisis, e incluso le cuestiona en ocasiones. Sin embargo, respeta escrupulosamente la máxima foucaultiana de la utilización de la teoría: “La teoría como caja de herramientas –escribe Foucault– quiere decir: a) que se trata de construir no un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; b) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas”. Pues bien, la caja de herramientas le ha permitido al autor de este libro romper la complicidad en torno a la omnisciencia del poder y repensar las nociones del Estado y su génesis sin otorgarle al Estado mismo el privilegio teórico como aparato de poder que el propio Foucault trató de evitar, pero a la vez subrayando las respuestas que este había propuesto a los problemas planteados por *Vigilar y castigar*.

Un libro, en suma, que no sugiere afirmaciones definitivas sino que está escrito desde la potencia de las preguntas: ¿Sabemos con exactitud a lo que alude Foucault cuando pronuncia la palabra Estado? ¿En qué consiste lo reificado o normalizado de la génesis del

Estado que subyace en nuestra realidad? ¿Qué procesos esconde un concepto tan extenso y tan denostado como “Estado”? La entrevista que sigue es un intento de ahondar en tales temas.

...

1. Permítanos comenzar con un comentario introductorio, quizá no demasiado específico, pero sí lo bastante amplio como para resaltar la clave interpretativa del libro. Usted comienza el texto con una hipótesis polémica: la analítica o microfísica del poder, tal como la desarrolla Foucault en sus cursos, es también, en cierto modo, una teoría no explícita del Estado. Así, frente a la tesis hegemónica de muchos comentaristas, que dice que el principal aporte de Foucault es haber desligado el estudio del poder de la cuestión del Estado, usted plantea una visión distinta, una visión que si bien no rechaza la primera, sí matiza al menos esta perspectiva y la reinterpreta en función del debate que, desde hace muchos años, las ciencias sociales plantean sobre la sociogénesis del Estado y los procesos de concentración política. Todo ello nos deja la imagen de un Foucault ligeramente distinto de la que se ha divulgado en las tres últimas décadas en España, especialmente por aquellos que han puesto quizá demasiado énfasis en reinterpretar sus investigaciones históricas en clave de una lógica corporativista (cf. Foucault=filósofo). De ahí la novedad de su libro: no es en efecto un texto más sobre Foucault, si por esto entendemos un comentario filológicamente riguroso de las etapas y los trabajos del pensador francés. Al contrario, su estudio plantea un acercamiento más interesante, ya que emprende la difícil tarea de violentar el pensamiento de Foucault y de ver hasta qué punto sus análisis son susceptibles de dialogar o complementarse con otros lenguajes procedentes del campo de las ciencias sociales.

La primera pregunta resulta más o menos clara: ¿cómo contribuye exactamente la genealogía del poder a la sociogénesis del Estado? Es decir, ¿qué aporta de novedoso en relación a otros enfoques como los de Norbert Elias o Charles Tilly, etc.?

En primer lugar, permítanme que les agradezca su trabajo de traducción y la oportunidad de responder a esta entrevista: me alegro de que

los lectores españoles puedan acceder a este estudio, sobre todo porque estoy al corriente de que numerosos investigadores de su país trabajan sobre Foucault y la política. En tal sentido, espero establecer un profuso diálogo con los colegas españoles, y tal vez esta entrevista sea la mejor manera de iniciarlo. Ustedes han comprendido perfectamente la tesis principal del libro: durante la década de 1970, Foucault esbozó de manera discontinua una teoría del Estado en sus trabajos, es decir, en su gran genealogía del poder moderno. Dicha tesis, no es intuitiva o evidente, ya que contradice la interpretación dominante vehiculada por los *governmentality studies*: estos últimos son plurales y su aportación ha sido considerable, pero insistiendo tal vez demasiado en la idea de que Foucault es un pensador del poder más que del Estado. A este respecto, cabe confesar que el propio Foucault parece confirmar con frecuencia su hostilidad de principio frente a las teorías del Estado. Yo mismo acepto el radical descentramiento que ha provocado la “microfísica del poder”: lo único que planteo es que esta microfísica del poder lleva a Foucault a considerar de otro modo el “Estado” como objeto de estudio, y no en absoluto a abandonarlo o a negar su interés: el Estado es objeto de una vasta investigación desarrollada por él en numerosos cursos impartidos en el *Collège de France*: desde *La société punitive (1972-1973)* a *Nacimiento de la Biopolítica (1978-1979)*.

Sin embargo, esta tesis tampoco es absolutamente original. Existen otros investigadores que han defendido la misma hipótesis: el historiador Stephen Sawyer, con un estilo tocquevilliano; el sociólogo y teórico político Pierre Sauvêtre, en el ámbito de las “crisis de gubernamentalidad”; Bob Jessop o Thomas Lemke, cuyo objetivo es tratar de integrar a Foucault en la teoría marxista del Estado. En lo que a mí respecta, sólo quise retomar la cuestión de una manera más sistemática y, a la vez, continuar avanzando en la vía que aproxima la genealogía a las ciencias sociales. He aquí la segunda tesis un tanto contra-intuitiva: la genealogía constituye una contribución significativa para las ciencias sociales o, si se prefiere, para la sociología histórica de lo político. Muchos lectores de Foucault –algunos filósofos pero también sociólogos– consideran que su método es incompatible con las ciencias sociales (ni siquiera hablo de quienes conceden a la filosofía un estatuto de excepcionalidad epistemológica): sea porque su “arqueología” se limita a las

“prácticas discursivas” (véase el argumento de un excelente artículo de Jean-Louis Fabiani), sea porque su “genealogía” tiende a disolver lo social y los métodos de las ciencias sociales (véase la demostración de Florence Hulak en un artículo brillante). La distancia y la desconfianza de Foucault hacia las ciencias sociales son conocidas, y estas críticas no están injustificadas en modo alguno. Ahora bien, lo que no consiguen explicar, es la increíble y variada apropiación que hacen las ciencias sociales de las investigaciones de Foucault, y en particular en la sociología política (sociología de la acción pública, socio-historia del Estado, de la acción pública, de las “ciencias de gobierno”).

¿Cómo se puede disipar esta tensión entre incompatibilidad teórica (al menos aparente) y compatibilidad práctica entre Foucault y las ciencias sociales? Mi propuesta consiste en desplazar la cuestión considerando “la analítica del poder” como una física social auténtica y original, que Foucault elabora para comprender las formas modernas de ejercicio del poder, o sea, a fin de cuentas, del Estado. Por eso elegí como punto de comparación, más que Durkheim, la sociología de Max Weber, la cual parece mantener notables “afinidades” con la genealogía. Con todo, debería centrar más mi respuesta. Así diría que, si bien Foucault ofrece pocos elementos para explicar las lógicas de concentración y monopolización del poder, sin embargo su enfoque genealógico constituye una poderosa vigilancia epistemológica y metodológica frente a los peligros de asumir los grandes relatos socio-históricos sobre el Estado y la pacificación del orden político sin someterlos a inspección: incluso los modelos más convincentes de sociogénesis del Estado europeo, los de Elias o Tilly, pueden prestarse a lecturas evolucionistas o un tanto mecánicas en términos de “concentración”, “ley del doble monopolio”, “mecanismo absolutista”... Creo que la genealogía foucaultiana hace resonar, tras las instituciones más estables y las hegemonías sociales garantizadas por el Estado, el estruendo de la batalla y las luchas incesantes que tratan de estabilizar un monopolio reivindicado, pero siempre amenazado. El concepto de “guerra civil”, por ejemplo, se construye no para negar la importancia del Estado en favor de un policentrismo del poder, sino para pensar la formación del Estado en el marco de la lucha misma. Segundo aporte relevante: el abandono radical de las categorías jurídicas y la filosofía

política que hace la genealogía desplaza la cuestión de la génesis del Estado hacia el estudio de instituciones, prácticas, saberes y discursos aparentemente alejados, presentes en los dominios religiosos, militares, pedagógicos, industriales, etc. La genealogía pone de manifiesto la pluralidad de “causas” o de procedencias del Estado moderno; es decir, de los saberes, poderes, y técnicas de gobierno que han “producido” el Estado. Creo que el concepto de “poder pastoral”, por ejemplo, constituye una contribución importante de Foucault en lo que se refiere a los orígenes religiosos del Estado, e insisto en el hecho de que esta dimensión religiosa está subestimada en las investigaciones de Elias o de Tilly (a diferencia de Weber, quien estudia principalmente sus relaciones con la economía). Trato esta cuestión en el capítulo IV.

**2. Para Foucault, consecuente con su proclamado nominalismo, el poder no existe como una categoría filosófica: no es algo a lo que pueda atribuirse una entidad separada de las condiciones históricas de su ejercicio; al contrario, sólo existe como relaciones de poder, como una situación móvil y transitoria en la que se yuxtaponen infinidad de prácticas locales que no manifiestan una forma universal (y ahistórica) del poder. La unidad de conjunto de un sistema de dominación siempre debe ser explicada a posteriori, como efecto histórico (y móvil) de estrategias destinadas a coordinar y codificar mecanismos diferentes de poder, mecanismos, además, en los cuales no habría que ver la proyección de un poder central, al estilo de la ficción hobbesiana del Leviatán. Ahora bien, aunque el Estado sea el efecto de gubernamentalidades múltiples, este último actúa a su vez sobre las otras fuerzas sociales que lo han constituido. ¿Puede precisar un poco más en qué consiste esta operación, esta estatalización de las relaciones de poder? ¿Por qué cree usted que se ha desechado este aspecto del análisis ascendente en beneficio de una interpretación limitada y castrante de la microfísica? Tal enfoque, creo, constituye no un rechazo o una ausencia del fenómeno del Estado, sino más bien un anti-estatismo teórico...**

Así es, Foucault define a menudo el Estado como “el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples”: esta fórmula inteli-

gente incide tanto en el carácter secundario del Estado (es un “efecto”) como en su fluidez, esto es, en su naturaleza cambiante y procesual. Concibe el Estado como efecto, práctica y proceso, explicándolo así como resultado secundario de una multiplicidad de causas, procesos, prácticas y relaciones de poder de las cuales es producto y, en última instancia, no más que una consecuencia, contingente. E incluso llega a parodiar (irónicamente) la oposición marxista entre infraestructuras y superestructuras para relegar al Estado al rango de “superestructura”, eso sí, no como expresión de las relaciones de producción sino como remanente incierto de las relaciones de poder. Se trata, como ustedes señalan, de una manera provocadora de invertir las concepciones filosóficas y *juridicistas* tradicionales del Estado, perfectamente simbolizadas por la figura hobbesiana del *Leviatán* (nos hemos divertido, con el editor [francés], al reproducir el frontispicio en la cubierta del libro, colocado de lado...y en tinta roja). Esta concepción plástica y reversible del poder resulta muy útil para alimentar el humor anti-institucional de todo un conjunto de investigadores: parece liberarnos del fantasma del Estado-*Leviatán* y de las concepciones demasiado endurecidas de la “dominación”; parece abrir el espacio de los posibles y hacer el mundo, si no más agradable, sí, por lo menos, más digno de esperanza. Quizá esto explique la razón de que se haya desvinculado la microfísica del poder de la cuestión del Estado.

Estoy de acuerdo con ustedes en que el planteamiento de Foucault no se agota en esta secundarización del Estado: esta es sólo metodológica, se corresponde con un “anti-estatismo teórico”, como dicen, o con una pequeña revolución copernicana en el pensamiento político. No implica negar la existencia del fenómeno estatal ni menospreciar su relevancia, sino que viene más bien a cuestionar su centralidad explicativa (yo mismo utilizaba la expresión “estatocentrismo”); e incluso llegaría a decir que dicho “anti-estatismo teórico” se ha construido para plantear de nuevo la cuestión del Estado, no para descartarla. Más que partir del Estado para determinar quién “detenta” el poder, cómo se “distribuye”, o en nombre de qué “clase” se ejerce, se parte de la pluralidad innumerable de relaciones de poder y de técnicas de gobierno para entender, a la vez, la emergencia y el funcionamiento del Estado, nos dice Foucault. Aunque el Estado se

identifique con un *estado mayor administrativo* en el sentido weberiano (por ejemplo, la burocracia de funcionarios en nuestras sociedades actuales o los oficiales civiles bajo el Antiguo Régimen en Francia); aunque se refiera efectivamente a los *aparatos represivos* en el sentido de Althusser (ejército, policía, justicia), aquél no podría sustentarse solamente por la acción de sus órganos, ni intervenir cotidianamente en el conjunto del cuerpo social.

El Estado no podría funcionar sin esa miríada de micro-poderes diseminados en el grano de lo social, los cuales no han sido creados generalmente por él pero le sirven de “puntos de apoyo”, de “señales multiplicadoras”, de pequeñas “tácticas” que se integran en una gran “estrategia” y que, en ocasiones, se sirven también del Estado: compañías privadas de seguridad (acreditadas por el Estado), un padre de familia que emite una *lettre de cachet* contra un hijo indigno, un patrón que acusa a un empleado de ser “islamista” para obtener una asignación de residencia, etc. Este último ejemplo no es imaginario: se ha repetido en Francia a consecuencia de la instauración prolongada del “estado de urgencia” como respuesta a los atentados del 13 de noviembre de 2015, una medida que conlleva la concesión de poderes excepcionales a la policía, y muestra bien cómo un dispositivo puede no desempeñar su función (el estado de urgencia no ha permitido luchar contra el “terrorismo”) y sin embargo seguir existiendo. Como la prisión, el estado de urgencia es un fracaso, pero sirve para tantas otras cosas...

La cuestión central consiste pues en la estatalización de las relaciones de poder. La “estatalización de la justicia penal”, la “estatalización de los mecanismos de disciplina”, que dieron lugar a la sociedad disciplinaria. La “estatalización progresiva, fragmentada con toda seguridad, pero continua, de un cierto número de prácticas”, ya sea en la escuela, en el cuartel, en la justicia, en la fábrica o en la prisión. Ahora bien, la estatalización no se traduce necesariamente en el acaparamiento, nacionalización y confiscación por parte del Estado del conjunto -por ejemplo- de las “funciones disciplinarias”. Estas permanecen diseminadas en múltiples instituciones no estatales o “privadas”. Sin embargo, es el aparato policial quien mantiene y “(...) sanciona una generalización de las disciplinas”, escribe en *Vigilar y castigar*. Es el Estado quien suministra el andamiaje sobre el que se

sustenta un ejercicio del poder orientado a clasificar a los individuos en categorías, vinculándoles a su identidad o imponiéndoles una ley de verdad. El poder del Estado no es el poder (mistificador e ideológico) del soberano sino un “meta-poder”, esto es, el poder de un árbitro que, pese a no haber inventado las reglas del juego, trata de hacerlas respetar, inclinando la balanza en favor de tal o cual actor en detrimento de otro, así como de repercutir y orientar, recibir y canalizar, las múltiples fuerzas sociales presentes.

Con todo, creo que Foucault apenas ofrece una explicación sobre los mecanismos de esta “estatalización”: en sus trabajos este fenómeno se presenta como un proceso aleatorio y al mismo tiempo irresistible, mientras que la sociología histórica plantea explicaciones que merecen ser examinadas. Algo que Foucault jamás ha realizado.

**3. Tanto Foucault como Bourdieu coinciden en la necesidad de pensar el Estado sin un pensamiento de Estado. Para ello tratan de analizar su constitución histórica como algo más que una institución que produce bienes y servicios. Junto a esto, que constituye su dimensión fenomenológicamente aprehensible, se produce también, y de manera simultánea, un conjunto de representaciones mediante las cuales el Estado se impone en el orden cognitivo, haciendo que la socialidad básica que este último genera (la percepción de un tiempo común, una memoria y un espacio comunes, el uso de competencias cognitivas y evaluativas homologadas, una lengua común, etc.) no aparezca como tal (esto es, como arbitrariedad histórica, contingente) para el mundo histórico que la vivencia.**

Foucault y Bourdieu comparten a grandes rasgos esta perspectiva, sin embargo, divergen respecto a las estrategias analíticas a seguir. En el caso de Bourdieu, el objetivo pasa por mostrar la dependencia histórica de tales percepciones respecto al proceso de acumulación de capital simbólico por parte del Estado, ya que semejante dependencia, por lo general, se desconoce, y debido a ello los mecanismos simbólicos que hacen posible reconocer como legítimas (esto es, como “evidentes” y “naturales”) las representaciones y los principios de división social de las instituciones también pasan totalmente inadvertidos. De ahí el interés de Bourdieu por los

procesos de unificación cognitiva que acompañan a los de centralización política en Europa, así como por el derecho y los juristas, los cuales desempeñaron un papel activo en el desarrollo de una entidad política impersonal. En cambio, Foucault, aunque no ignore la importancia de la dimensión simbólica en la producción social de la obediencia, complejiza el análisis al introducir los mecanismos de disciplina inaugurados por las ciencias humanas. En tal sentido, da la impresión de que, para Foucault, el derecho y el Estado no son en modo alguno los actores principales de la historia social de los poderes. ¿Cuál es la relación que se produce entre estatalización y ciencias humanas?

En la obra he insistido mucho en el acercamiento entre Weber y Foucault, pero sería interesante profundizar en la comparación con Bourdieu. Es sorprendente constatar que los dos impartieron cursos sobre el Estado en el *Collège de France*, con un intervalo de quince años aproximadamente, y en contextos muy diferentes. Ambos insisten en la historicidad del Estado, en la necesidad imperativa de de-construirlo como entidad colectiva, de “des-institucionalizar y des-funcionalizar” su análisis, como dice Foucault. Ambos comparten la idea de que el Estado es un “meta-poder” (esta expresión resulta común en ellos), un “poder sobre los poderes” que permite mantener unidas una pluralidad de relaciones de dominación, en la fábrica, en la oficina, en la familia, en la escuela, en una asociación deportiva... El Estado funciona como una estructura de homologación que autoriza prácticas, objetos, grupos y discursos, que las pone en serie, las integra en un territorio dado y en una población así constituida, ajustándolas a normas comunes. Es lo que Henri Lefebvre (del cual no hablo desgraciadamente en el libro) ha denominado el “principio de equivalencia” como fundamento del Estado moderno, como principio de unidad, de identidad, de integración política: un poco a la manera en que la moneda sirve de equivalente general a mercancías heterogéneas y permite así homogeneizar el mercado al hacerlas conmensurables.

Por supuesto, los cursos de Foucault y de Bourdieu son de naturaleza muy diferente. Los de Foucault revelan una parte de su investigación oculta desde hace mucho tiempo, mientras que los de

Bourdieu poseen una dimensión casi pedagógica: este último realiza una síntesis razonada de una cantidad impresionante de lecturas históricas, sociológicas, politológicas, etc., lo que le permite evaluar también su propio recorrido. Ahora bien, lo que me sorprende al leer sus análisis, es la insistencia con la cual rectifica la definición weberiana del Estado: “El Estado es una x (a determinar) que reivindica con éxito el monopolio de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente”. La cuestión del *poder simbólico* es el hilo conductor de su análisis del Estado, e incluso llega a decir que cuando escribía sobre esta cuestión veinte años atrás (en un artículo de la revista *Annales* de 1977) no era consciente de que lo que trataba en realidad era el Estado. Todo lo cual, revelaba, a su juicio, que él mismo había sido mistificado por el pensamiento de Estado, tanto más eficazmente cuanto este último es desconocido como tal, como ustedes señalan.

El poder simbólico, *grosso modo*, consiste en obtener obediencia sin la ayuda de la coerción, o al menos sin coerción física: suscitar el consentimiento en los dominados. Es evidente que Foucault parece descartar esta problemática: ni el consentimiento ni la violencia, pueden explicar el funcionamiento real y cotidiano del poder. La docilidad generalizada no supone, en la mayoría de los casos, la coerción o el amor del Jefe. Es el producto de un largo adiestramiento de los cuerpos, y, a través de él, de las conciencias. Foucault no ignora desde luego la dimensión simbólica de la ley y de la soberanía: de ahí su referencia a los análisis de Ernst Kantorowicz sobre los dos cuerpos del rey (como teatralidad y verticalidad del poder en su relación con los súbditos). Lo que aporto es que, en mi opinión, el poder pastoral es el tipo de poder simbólico más puro: como entrega de sí integral a la voluntad del pastor, es “un poder que supone el reconocimiento, es decir, el desconocimiento de la violencia que se ejerce a través de él”, como dice Bourdieu. Sin embargo, con la llegada de las tecnologías disciplinarias y biopolíticas, entre los siglos XVII y XVIII, el saber parece suplantar a lo simbólico en la economía del poder. Esta consistiría ahora no tanto en ofrecer motivos de obediencia a los súbditos como en insertarse en las redes de lo social por medio de saberes objetivos: “El poder se ha hecho materialista. Deja de ser esencialmente jurídico.

Debe tratar con esas cosas reales que son el cuerpo, la vida”. La genealogía foucaultiana parece desplazar así el estudio del poder moderno al terreno de las ciencias humanas, de las ciencias de gobierno. Mientras que Weber privilegiaba el derecho a la hora de analizar la dominación burocrática (sin excluir otros tipos de saberes, al contrario), Foucault tuvo el genio de exhumar y de vincular la construcción del Estado con toda *una habilidad no jurídica sobre las artes de gobierno*, tales como los Consejos del príncipe, los tratados del buen gobierno, los ensayos sobre la razón de Estado, los compendios de administración, los tratados de policía, de economía política y de demografía... Todos ellos saberes de apoyo para la acción pública, que no consisten tanto en legitimar al Estado como en estabilizar el diagrama del poder. Dicho esto, conviene señalar que Foucault posee una visión un tanto unilateral de las ciencias humanas, las cuales no pueden reducirse ni a sus condiciones de nacimiento ni a sus usos políticos.

4. Es posible que la cuestión de la relación última entre Marx y Foucault (o Weber, o Durkheim) sea irresoluble, pero es más que seguro que planteada de esa manera, como una cuestión de la relación entre este o aquel pensador o movimiento intelectual, la respuesta carezca de interés más allá de la reconciliación de algunos debates u hostilidades académicos. Una forma fácil de comparación indicaría que de Marx provienen las herramientas para un examen de la transformación y el desarrollo del modo de producción capitalista en las que la subjetividad es secundaria o una consecuencia, mientras que por otro, de Foucault proviene un estudio de la producción de la subjetividad como “relación consigo mismo”, que se examina separada de la transformación de la valorización capitalista. ¿Estaría usted de acuerdo en que esta ontología e historicidad de la producción es activada contra cualquier cosa que sea asumida como natural –ni el trabajo ni el deseo pueden considerarse como la “esencia concreta del hombre”-, y que el verdadero logro de Foucault a este respecto consiste en desplazar la insistencia marxista en la producción económica, con su concomitante antropología de la producción del hombre por el hombre, extendiendo el concepto de producción para incluir la productividad conflictiva y aleatoria del poder?

Respecto al enunciado “el hombre es la producción del hombre”, creo que Foucault estaría totalmente de acuerdo. No existe otra naturaleza humana más que la que él mismo se hace, y en su debate con Noam Chomsky en 1971 permanecía firme en esta posición. Sin embargo, él no compartía la idea de que dicha “producción” fuese ante todo económica, sinónimo de trabajo, entendido como transformación de la naturaleza. En el fondo, Marx, víctima de un imaginario capitalista, no iba bastante lejos en la historización. No era capaz de ver que el trabajo no siempre fue la actividad central de las sociedades humanas, y tendía a integrar las relaciones de poder en las formas de explotación económica. Foucault invierte esta perspectiva y plantea cómo el trabajo pudo convertirse en una fuerza movilizable por el capital, es decir racionalizada, domesticada, medida, intensificada. Lo que propone es una genealogía original del capitalismo: el poder disciplinario, la biopolítica, etc., no son productos implacables de la lógica del capital, sino sus pre-condiciones políticas. En consecuencia, superar el modo de producción capitalista no basta para liberarse de las relaciones de poder que lo han hecho posible, tal como la historia del comunismo tiende a demostrar. Así pues, para inventar modos de “subjetivación” emancipadores, no sólo habría que transformar el régimen de propiedad sino elaborar un tipo de vinculaciones sociales que, sin extinguir el poder, le impedirían convertirse en “dominación” (es decir, en una forma indefinidamente endurecida de poder). Foucault parece haber considerado esta cuestión al final de su vida, cuando hablaba de las pequeñas comunidades de amistad que cultivan una “estética de la existencia”, es decir un trabajo de sí a cierta distancia de las normas dominantes del poder: confieso que esto siempre me ha dejado bastante escéptico, pues apenas se interroga por las condiciones prácticas de realización de tales comunidades.

Por otra parte, el diálogo de Foucault con Marx y los marxistas (en particular con Althusser, que era un amigo cercano) no es fácil de resumir ya que resulta complejo y rico: me remito pues a los estudios de Étienne Balibar, Christian Laval, B. Jessop, Th. Lemke o incluso Julien Pallota.

5. A su juicio, a través de la estadística (y sus categorías) se revelan las formas elementales de clasificación estatal: sin duda usted utiliza esta expresión en un sentido similar al que maneja Durkheim en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. La diferencia es que mientras Durkheim utiliza esta expresión para referirse al poder que la religión (y sus formas de clasificación) posee en las sociedades tradicionales, usted, en cambio, trata de aplicar esta idea al análisis de las sociedades modernas y burocráticas, mostrando así el poder, más o menos hegemónico, que desempeña el Estado en la creación y la circulación tanto de las competencias cognitivas y evaluativas comunes como en general de todas las representaciones mentales mediante las cuales el orden social es percibido y reconocido.

Todo esto revela una dimensión más compleja del Estado: este último es un agente creador de socialidad, es responsable de imponer –sin explicitarlo en forma de “ideología”– los elementos básicos mediante los cuales se conforma la experiencia semántica de los sujetos (la complicidad inmediata con el orden burocratizado del Estado, con la manera en que distribuye la población, con sus nomenclaturas básicas, sus distinciones, el principio de inteligibilidad de lo real, etc.) ¿No cree que tal vez se haya pensado de manera ingenua e insuficiente el Estado, identificando este último con un ‘aparato’ o una realidad cuyo despliegue asegura solamente el mantenimiento del sistema de relaciones económicas? ¿Qué revela, para un pensamiento libertario, la genealogía en la comprensión del fenómeno estatal?

En efecto, la expresión “formas elementales de clasificación del Estado” se inspira en Durkheim y en Mauss, pero tal vez se la debo mucho más a Alain Desrosières. Este, en sus investigaciones sobre la “razón estadística”, había trasladado su reflexión antropológica a las operaciones numéricas y de codificación de los Estados modernos a través de su aparato estadístico. Las sociedades llamadas “primitivas”, poco diferenciadas, han producido representaciones colectivas que permiten un reparto de sus miembros: hombres/mujeres, sagrado/profano, clanes y fratrías. Tales divisiones son ante todo simbólicas, y no tienen relación

directa con la acción. Las sociedades muy diferenciadas, como nuestras sociedades industriales y burocráticas, han desarrollado sus propias herramientas de clasificación, que no serían ni simbólicas ni prácticas, sino puramente descriptivas y científicas: las estadísticas.

Foucault apenas utiliza a Durkheim y no le gusta el concepto de representación colectiva; no obstante, sugiere claramente que las herramientas estadísticas no son simples descripciones numéricas de la realidad social, sino un elemento de su construcción: un saber de gobierno que contribuye a realizar lo que precisamente pretende descubrir. En otras palabras, las clasificaciones estadísticas (categorías socio-profesionales, orígenes nacionales, categorías de edad y de generaciones, etc.) revisten una doble dimensión. Por un lado, una dimensión práctica: permiten jerarquizar a los grupos y controlar a los individuos identificándolos a partir de criterios físicos y sociales considerados pertinentes (por ejemplo, técnicas como el censo, el documento de identidad, el pasaporte biométrico, las huellas digitales). Y por otro, una dimensión simbólica, ya que la autoridad de los números permite hacer pasar por “naturales” y objetivas lo que no son más que puras convenciones sociales y estatales, puros productos contingentes de la historia y de las luchas para imponer su definición de lo social. Habría que pensar ambas dimensiones como la cara y la cruz de un mismo problema: los usos de esas categorías en la acción pública, al mismo tiempo que su aculturación en los actores sociales.

Estamos lejos del concepto de aparato ideológico de Estado, a pesar de todo el aporte del pensamiento althusseriano. Dicho concepto, como es evidente, permite considerar el Estado como algo más que un mero aparato represivo, pero al hacer esto sacraliza el dualismo entre violencia y consentimiento, represión e ideología. Como indica Poulantzas (uno de los pocos teóricos marxistas del Estado que se apoyan en Foucault), el meta-poder de Estado no es ni represivo ni ideológico, tampoco algo esencialmente negativo: “el Estado actúa también de manera positiva, crea, transforma, hace realidad. Y añade: “Las estadísticas “burguesas” y el INSEE, por ejemplo, elementos del saber del Estado con fines de estrategia política, no son una simple mistificación”. Yo diría también que las “formas elementales de clasificación estatal” no son pura y simplemente creadas por el Estado: no son más que la

cristalización de relaciones de fuerza, aunque Poulantzas tiende a reducir tales relaciones a la única figura de la lucha de clases. En *La société punitive*, Foucault otorga una gran importancia a esta última, pero la contextualiza en un concepto más general, el de “guerra civil”.

El Estado penal, disciplinario y burocrático, no es más que un instrumento de las clases dominantes burguesas: supone la estabilización momentánea de las relaciones de poder, basándose en técnicas disciplinarias y biopolíticas que la burguesía no ha inventado y que proceden de otros lugares (el ejército, las sectas protestantes, los conventos, la pastoral...). Se trata de una lección para los libertarios y los revolucionarios: el poder burgués no fue inventado desde la nada por la burguesía: por eso, para emanciparse de él no es posible contentarse con derribar a la burguesía, ni tampoco con “romper” la máquina estatal; convendría desasirse también y, ante todo, de las técnicas de poder en las que se basa el Estado, inventando modos alternativos de gobierno de sí y de los otros.

6. ¿Qué decir respecto a la constitución de las relaciones antagonistas? Marx y Foucault divergen también respecto a la lógica y las relaciones de antagonismo. Para Marx, las diversas luchas son ramificaciones de un conflicto troncal, al menos virtualmente, el conflicto sobre la explotación, con la reducción del tiempo de trabajo y la materialidad de la necesidad, a un lado, y la demanda de explotación –la reducción del trabajo necesario y el aumento del plusvalor– al otro. Mientras que en Marx prima el antagonismo, con su bifurcación implícita de lo social, en Foucault encontramos un agonismo, la multiplicidad de relaciones conflictivas. ¿Es esta su única aportación? ¿Es aceptable lo que dicen sus críticos más acerbos, como Robert Kurz, para quien el concepto final alcanzado de dominación sin sujeto, por ser idéntico a la “muerte del sujeto” en general, destruye también al adversario hipotético de dicha dominación, el contra-sujeto emancipatorio, de modo que la idea de dominación sin sujeto es por tanto forzosamente idéntica a la separación definitiva entre teoría y praxis, lo cual permite que el “poder” pueda ser asimilado y sólo quede una praxis sin esperanza de seguir a autores como el filósofo francés?

Me parece que Étienne Balibar contrapuso también la agonística de Foucault y el antagonismo de Maquiavelo (o de Marx) como dos concepciones divergentes del poder, quizá irreconciliables. Foucault abogaba por la anterioridad -lógica e histórica- de la agonística sobre el “conflicto de humores” y la lucha de clases: esta última tan sólo aparecía en él como una figura determinada, e incluso fechada, de la guerra civil general. En *La société punitive*, opone con claridad este concepto a la “guerra de todos contra todos” de Hobbes, quien rechazaba y ocultaba el elemento agonístico de la política en favor del concepto de soberanía. El verdadero modelo histórico de la guerra civil, es quizá la guerra de religiones: a diferencia de Hobbes o Carl Schmitt, Foucault considera que esta no desembocó en una soberanía elevada por encima de la sociedad, capaz de neutralizar las luchas, sino en una reconfiguración de su forma. De ese modo, las luchas pueden “civilizarse” y someterse a regulaciones, sin que se extingan jamás.

Al igual que Foucault, Marx rechaza la teoría de la soberanía, y subordina la lucha de clases a un análisis detallado, siempre históricamente situado, nunca dualista ni substancialista: el proletariado y la burguesía no son Sujetos, se definen relacionalmente y son trabajados por luchas y fracciones internas (pequeña-burguesía, capital financiero, capital industrial, *Lumpenproletariat*...). La lucha de clases se transforma igualmente en función de los avances y los retrocesos en el salario, el tiempo de trabajo, etc. Sin embargo, el agonismo de Marx no excluye una visión escatológica de la política, es decir una salida revolucionaria de la lucha de clases por medio de “la expropiación de los expropiadores”: la sociedad sin clases y el gobierno de la clase obrera por sí misma.

Creo que Foucault excluía semejante perspectiva. No hay fin del poder, pues el poder no tiene origen ni sujeto. Ahora bien, ¿dicha posición pone fin a toda esperanza de emancipación, como señala Robert Kurz? No estoy seguro de ello: el carácter impersonal y microfísico del poder no significa que los adversarios no existan, ni que no haya nada que hacer. Más bien se trata de que la lucha contra el poder pasa por un conocimiento preciso de su distribución, de sus técnicas, de sus tácticas, de sus estrategias: el contramaestre de la fábrica del siglo XIX no ejerce el mismo tipo de poder que el *manager*

neoliberal del siglo XXI; tanto uno como otro suponen relaciones de dominación muy diferentes (el patrón paternalista, los “accionistas” o los “mercados financieros”). Asumir la realidad del poder es renunciar a creer que un mero cambio de régimen de propiedad nos liberará de la dominación, así como dotarse de los medios para luchar paso a paso contra él.

7. En su debate con un grupo maoísta, Foucault advierte que la estrategia de erigir un tribunal que juzgue los crímenes de la clase dirigente constituye tan sólo una repetición de las formas burguesas de justicia. La polémica que sostiene con Chomsky en la televisión holandesa es interesante por cuanto perfila dos modos de ser de la izquierda: un republicanismo radical basado en criterios humanistas de la equidad y la justicia pero donde se produce una escisión disyuntiva (esquizoide incluso) entre la práctica científica y las cuestiones políticas (Chomsky); o bien una crítica de las concepciones heredadas de los proyectos de transformación social para lo cual introduce una duda sistemática a través del estudio histórico y filosófico, pero también de la militancia política (Foucault). La cuestión es ¿una técnica de gobierno, cualquiera que sea su contenido o la polaridad de su contenido, puede ser una técnica de poder por sí misma? ¿La crítica consiste entonces en dejar de hacer algo, en dejar de repetir la técnica oficial? ¿Es capaz Foucault de superar el problema metodológico que reside en cómo desligarse de los actos del tratamiento oficial (psicológico, médico, jurídico) que le brindan a tal caso?

Me parece que ustedes plantean la cuestión del valor político de la crítica en Foucault. Este último se inscribe en una tradición filosófica que se remonta hasta Kant, la de la “crítica” considerada como “ontología del presente”. Con frecuencia se hace este reproche un poco trivial a Foucault: ‘usted crítica mucho (el sistema carcelario, el poder, el asilo, el Estado...), pero no propone nada en su lugar’. A lo cual respondía que la crítica tenía el incomparable mérito de abrir el campo de los posibles, mostrando hasta qué punto nuestra sociedad, nuestras instituciones, nuestras autoridades, etc., son contingentes,

frágiles, quebradizas: en resumen, que son reemplazables y en modo alguno fatales. El filósofo no es un experto, su función no consiste en explicar cómo debería comportarse la gente o cómo tendrían que actuar los políticos. Y mucho menos validar “tribunales” supuestamente populares, que (como bien dice) no hacen más que reconducir y exacerbar tecnologías políticas burguesas. El cometido de la genealogía es “evenemencializar”, indicar todos los límites y la vulnerabilidad históricas de nuestro diagrama del poder: es decir, desfatalizar el mundo, desacralizar las artes de gobierno que se ejercen en nombre de la verdad (la Biblia, la Ley, la Ciencia, la Medicina, la Revolución, el Partido, el Mercado...), deshacer el nudo entre poder, subjetivación y verdad. Si Foucault se vincula con una tradición libertaria es quizá la de Stirner: ningún gran fetiche político, religioso y económico escapa a su nominalismo radical.

En una conferencia sorprendente de 1978 (“¿Qué es la crítica?”), Foucault redefine la crítica como “el arte de no ser tan gobernado”, “de la no servidumbre voluntaria”, “de la no docilidad reflexiva”. Por supuesto, sigue siendo una definición políticamente negativa, y por otra parte no tan revolucionaria, pero sin duda más prudente y razonable que la buena conciencia izquierdista de Chomsky, demasiado confiado tal vez en sus valores “humanistas” y en la actitud moral de los condenados de la tierra (lo cual no me impide admirar muchos de sus compromisos políticos y de sus análisis sobre la política internacional). Por el contrario, la genealogía resulta a la vez más radical, menos ingenua y más comedida: “Sí, tenemos razón de rebelarnos, pero no, el poder no se extinguirá con la revolución”. Una verdadera política de la emancipación debe inventar “artes de no ser demasiado gobernados”, lo que no quiere decir no ser gobernados... *en absoluto*, sino más bien que los dominados no deben ser víctimas de las tecnologías políticas inventadas con otro objetivo. La emancipación, para emplear un concepto poco foucaultiano, es gobernar de distinta manera a los hombres, no administrar las cosas. No obstante, el alcance político de la “crítica” me resulta estrictamente teórico, y para convertirse en un poder colectivo, haría falta todo un trabajo de movilización política y simbólica que Foucault apenas considera. Ahora bien, ha existido todo un movimiento republicano, obrero y socialista en el siglo XIX

que ha tratado de pensar la emancipación en el elemento del poder; y algunas movilizaciones de estos últimos años, como los indignados de *Occupy Wall Street*, son portadoras de una auténtica crítica social y política que ha hecho estremecer el campo político. Por eso no soy partidario de contraponer totalmente la izquierda escéptica de Foucault y la izquierda republicana humanista: me gusta imaginar un Foucault republicano y socialista.

**8. Parece claro que todos los elementos que expone Foucault no pueden constituir un sistema de poder; debido a su misma naturaleza se organizan más bien como una economía de poder; y no obstante sus detractores han cuestionado el supuesto determinismo oculto inherente a su concepción del poder. Tal crítica insiste en que Foucault ha perdido por entero de vista la perspectiva que reclamaba estudiar: si su análisis del poder es determinista y no se puede extrapolar más allá de las instituciones que analiza, entonces todo su proyecto de aportar direcciones estratégicas sería un fracaso. ¿Estaría usted de acuerdo con este tipo de críticas? ¿La única hazaña de Foucault consistiría en ser un nietzscheano estructuralista o un estructuralista nietzscheano, habiendo logrado tan sólo un concepto de dominación sin sujeto que parece así liberado de la antigua tesis de la burocratización?**

Sobre la cuestión del poder, las lecturas de Foucault me parecen oscilar entre dos polos: o bien se trata de una concepción móvil y reversible, más reconfortante que la idea un tanto sofocante de “dominación” (en Weber o Bourdieu); o bien se trata de un diagrama del poder” irresistible, que prolifera anónimamente y al que nada puede escapar. En este último caso, no se ve salida posible; ¿contra quién actuar, o contra qué, si el poder circula por todas partes, si no es poseído por nadie en particular, y al mismo tiempo despliega técnicas siempre más refinadas de control de los grupos y de los individuos? Es cierto que, en *Vigilar y castigar*, la generalización y el “enjambre” de las técnicas disciplinarias aparece como un proceso ciego e ineluctable o, como diría Althusser, un proceso sin sujeto, o una dominación sin sujeto (para retomar la expresión utilizada por ustedes). Es una especie de estructuralismo niet-

zscheano, es decir algo dinámico y próximo al materialismo aleatorio de Althusser. Pero precisamente porque es “nietzscheano” se trata de un determinismo no fatalista: a la vez *más determinista* que la sociología de las instituciones (por ejemplo, el análisis de Goffman sobre el psiquiátrico), porque el poder no está “concentrado” en tales instituciones y se ejerce en todas partes según una distribución reglada y modalidades diferentes (en la escuela, en la fila de espera del autobús, en las relaciones de género...); y *menos fatalista* que las versiones más duras de la sociología de la dominación, porque la dominación no es más que un estado provisionalmente estabilizado de series causales contingentes, esto es, porque el diagrama del poder nunca es -y nunca podrá ser- equilibrado por completo. Existe una razón simple: si el poder se ejerce de manera asimétrica, nunca se sitúa totalmente de parte de los gobernantes: pues se ejerce sobre seres capaces de ejercer el poder, de “resistir”, de desviarse, de quejarse, de ignorar los mandatos, etc. El poder no es un sistema sino un juego de poderes.

9. Para Foucault, Roma y Grecia proporcionan importantes materiales para investigar formas de subjetivación diferentes a las que el cristianismo ha planteado. Así, frente a una concepción clásica de la moral, donde “la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma cuasi jurídica” (HS II), Foucault percibe otra manera de pensar la ética y la subjetividad moral de las personas. Ya no es cuestión de privilegiar el código y el sometimiento a la norma como mecanismos para la subjetivación moral; al contrario, la Antigüedad greco-latina proporciona numerosos ejemplos donde la construcción ética pasa más bien por la manera en que un sujeto sabe relacionarse consigo mismo, es decir por las técnicas (*epimeleia*, *askesis*, la escritura de sí, *philia*, etc.) que utiliza para conocerse en relación con sus deseos y placeres. No es que se diluyan los códigos, pero sí se trata de un modelo de subjetivación, como indica Foucault, que incide más en la actividad creativa realizada por el sujeto que en una adecuación pasiva a un código preestablecido. De ese modo, la ética se convierte en estética, y más en concreto, en una estética de la existencia, una incitación a experimentar la vida de cada uno como si fuera una obra de arte.

Al respecto de esto último, usted se pronuncia de manera crítica, ya que sin negar el interés que plantea en términos históricos, este giro de Foucault parece derivar en una suerte de radicalidad estetizante, apta para micro-comunidades que comparten un estilo de vida y, por qué no decirlo, un cierto habitus de clase. Personalmente, estoy de acuerdo con usted, pero se podría ir incluso más lejos en la sospecha, a tenor de lo que ocurre en la fase actual del capitalismo, donde las nuevas propuestas de organización laboral (trabajo en proyectos, en red, uso de subcontratas y franquicias, etc.) y las virtudes alentadas por el post-fordismo (la creatividad, la empatía, las capacidades comunicativas, e incluso el antiautoritarismo del trabajador-empresario) revelan una cierta sintonía con aquellas propuestas estéticas que inciden en la experimentación y en la capacidad que tiene el sujeto de construirse a sí mismo. Obviamente, no se trata, como bien señala Francisco Vázquez García (*El retorno de la práctica*), de imputar a Foucault el papel de ideólogo del neoliberalismo, ni mucho menos, pero sí tal vez de poner de manifiesto los límites o tal vez la escasa capacidad subversiva de tales propuestas en un momento en el que la plasticidad y la flexibilización se han convertido en la divisa del nuevo ethos capitalista empresarial...

Me avergüenza decirlo, pero debo confesar que el trabajo de Foucault sobre los griegos y los romanos no ha suscitado tanto mi atención. *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí*, los cursos de los últimos años no me apasionan siempre, no porque estén ausentes de interés sino porque me reconozco mucho menos en ellos. En ocasiones, aquello parece un retorno al comentario de los grandes textos filosóficos clásicos, lo cual constituye -creo- una regresión metodológica y filosófica, aunque haya estudiado corrientes minoritarias, como los cínicos, o textos religiosos como la patrística. Este uso tardío de la filosofía antigua resulta sorprendente, y debería vincularse con su adiós al marxismo y al izquierdismo: vea también a Castoriadis o Rancière, quienes se sirven sin embargo de los griegos para repensar la democracia, lo que Foucault no hace en realidad. José Luis Moreno Pestaña prepara una obra sobre la referencia a la Antigüedad griega en el campo filosófico francés a partir de los años setenta, que promete esclarecer el fenómeno.

Por eso no estoy en condiciones de responder totalmente a su cuestión, si bien es cierto que abordo el problema en la conclusión de mi libro. Por supuesto, la otra razón por la cual no me gusta mucho este “último Foucault” es por su significación política, como usted señala. Esta estética de la existencia marca una cierta renuncia a la lucha política, en favor de micro comunidades de amistades que cultivan estilos de vida ascéticos, a través de un trabajo sobre sí riguroso, sobre su cuerpo y sus placeres, que permitiría liberarse a su vez de las normas sociales dominantes. Conviene ser honesto y señalar que Foucault siguió comprometiéndose políticamente en los años ochenta: pero la forma de su compromiso se normalizó, se calmó, oscilando entre un anticomunismo o un anti-totalitarismo bastante bien-pensante y una defensa de los “derechos de los gobernados”, interesante pero bastante flojo. Estoy de acuerdo con usted: tal estética de la existencia supone una comunidad de *habitus*, el de una cierta burguesía intelectual que posee los medios materiales y culturales para su propia autonomía.

Ahora bien, ¿supone esto una adhesión al neoliberalismo? Esto parece difícilmente demostrable, por mucho que disguste a algunos intérpretes, que confunden quizá a Foucault con ciertos usos ideológicos de su pensamiento, por ejemplo, a François Ewald. Creo que la ética foucaultiana está muy lejos de las conminaciones a la autonomía del capitalismo neoliberal: bajo el pretexto del trabajo descentralizado, flexible y en red, aquellas no son más que una manera (muy autoritaria) de forzar a los individuos a jugar el juego de la competencia, a generalizar la guerra económica en las relaciones sociales, a imputar a los asalariados la entera responsabilidad de sus “fracasos”. Existe en efecto una moral neoliberal, una filosofía capitalista, como usted dice: sin embargo, resulta muy alejada de las “técnicas de sí”, de la *philia*, etc. Ser un “empresario de sí mismo” no es pese a todo el mensaje ético último de Foucault. Sin embargo, admito gustosamente con Francisco Vázquez García que esta ética foucaultiana ha podido ser fácilmente recuperada por el “nuevo espíritu del capitalismo”, que se reapropió lo que Boltanski y Chiapello denominan la “crítica artística”. Lo que sostengo es que su ética no dice nada acerca de las condiciones prácticas de su realización, pues no articula esta última con un análisis global

de los mecanismos de dominación. Su alcance subversivo parece pues muy limitado... aunque algunos foucaultianos traten de extraer de ella una filosofía de la emancipación: misión difícil, me temo.

**10. Cuando se insiste en que la investigación de Foucault parece más bien limitada en el análisis del liberalismo, ya que se concentra fundamentalmente en la economía política, y porque su análisis del concepto de libertad es bastante limitado. ¿No sigue usted en cierta medida el diagnóstico de Jürgen Habermas –ese filósofo que plantea los asuntos centrales de nuestro tiempo, pero en el lenguaje más inadecuado– que juzgaba al francés como neoconservador e inspirador del pensamiento posmoderno? De forma paralela, usted cuestiona en cierto modo el enfoque biopolítico puesto que reduce, sin excluirlo del todo, la aproximación médica y biológica en beneficio de la perspectiva económica; dicho de otra forma, que el gran saber biopolítico, para Foucault, es la economía política. ¿No logra esto en cambio un efecto paralelo y quizá convergente con el concepto de modo de producción, en la medida en que este último cortocircuita cualquier división a priori entre la esfera política y la esfera económica, y reemplaza esa división con una historia de las relaciones complejas entre una relación particular de trabajo –las condiciones tecnológicas– y el Estado? ¿No es esto lo que también hace Foucault por cuanto al transgredir la división entre lo económico y lo político a través de su comprensión del poder disciplinario?**

La aportación de Foucault relativa al liberalismo me parece preciosa: ofrece una manera de salir de los senderos transitados por la filosofía política y por la crítica marxista. El liberalismo no es sólo una teoría de la libertad, tampoco es una mera ideología de clase que universaliza los intereses de la burguesía. Es una verdadera racionalidad política, un arte de gobierno polimorfo inventado en el siglo XVIII no por propagandistas sino por eruditos, economistas, administradores, demógrafos, ingenieros, etc., en el marco de la construcción de los Estados europeos. El concepto de libertad que el liberalismo pone en práctica está unido al de interés, definido como búsqueda calculada de ventajas materiales particulares. Por eso la biopolítica no se reduce a la gestión

autoritaria de la población, pues la humanidad no es más que un rebaño que debe multiplicarse, seleccionar, purificar: si se trata de seres vivos, estos calculan y razonan para vivir. Para conducir conductas regladas y autónomas como las de esos *homines oeconomici*, el legislador “biopolítico” no puede ser sólo un médico de lo social: debe ser también su administrador, aquel que respeta el espesor de la sociedad, sus leyes específicas, la pluralidad de los intereses que le constituyen.

No estoy seguro de compartir el diagnóstico de Habermas: Foucault jamás fue “postmoderno” (término que nunca he comprendido bien y que el pensador francés jamás empleó por cuenta propia), y mucho menos neoconservador. Su crítica de la Ilustración y de la razón instrumental está más cerca de la Escuela de Franckfurt, de la cual Habermas ha salido, que de un irracionalismo militante y místico -aunque admito que existen ambigüedades en Foucault sobre el estatus de la ciencia y de la verdad, que Jacques Bouveresse señala en un libro malicioso y discutible, *Nietzsche contre Foucault*.

Sin embargo, estoy de acuerdo con la idea de que Foucault no opone al concepto liberal de libertad ningún concepto alternativo satisfactorio: su idea de “resistencia” resulta bastante pobre e indeterminada, designa simplemente el límite del poder; en cambio, el concepto de “contra-conducta” resulta más positivo pues se refiere a una gubernamentalidad alternativa a las racionalidades políticas dominantes -el problema es que no desarrolló mucho este concepto-. De ahí que me haya decantado, en mi conclusión, por la teoría política republicana y la tradición socialista. A este respecto, cabe relacionar a Foucault y a Philip Pettit. El “no ser gobernado demasiado” del primero y la “no dominación” del segundo se identifican con definiciones negativas de la libertad, pero ninguna se confunde con la definición liberal. En efecto, mi libertad no se mide por la ausencia de interferencia alguna en la búsqueda de mis deseos, sino en mi grado de independencia respecto a los poderes constituidos, lo cual es muy diferente: por mucho que un menor haga todo lo que quiera, resulta enormemente dependiente de sus padres. La “indocilidad reflexiva” es lo contrario de una protesta juvenil: es esa parte de autonomía que el individuo puede arrancar a todos los poderes normativos (estatales, patronales, domésticos, clericales...).

Foucault ha tratado de reflexionar sobre el modo de articular esta capacidad de auto-gobierno en condiciones que la hagan posible y duradera. Es lo que Pettit trata de hacer a nivel institucional, ya que plantea una concepción no represiva de la ley: esta aparece como una condición de la emancipación de los individuos si estos se involucran democráticamente en su confección. Algo, por lo demás, que muchos pensadores socialistas del siglo XIX también plantearon, pero sin limitar el ejercicio de esta tarea a las instituciones públicas e imaginándose dispositivos contra la dominación en todos los ámbitos donde esta se ejerce, y sobre todo en el taller. Por tanto, estoy de acuerdo con ustedes en la necesidad de eliminar la oposición entre economía y política: es el punto común entre la “crítica de la economía política” (Marx) y la “crítica de la razón política” (Foucault). El propio Foucault puso de manifiesto el carácter altamente político del análisis marxista del “modo de producción capitalista” en su lectura del pasaje de *El Capital* dedicado a las relaciones de poder en el taller. La diferencia, sin embargo, es que Foucault no hace del poder disciplinario la expresión de la lógica inmanente del capital. Su genealogía trata de ahondar de manera más profunda y amplia, no sólo en la historia económica. Se trata de un materialismo ampliado. ¡Pero tal vez buscar la gran convergencia Foucault-Marx sea soñar despierto!

**11. La obra de Foucault deja importantes problemáticas sin responder, problemáticas que, sin embargo, todavía son susceptibles de admitir respuestas o inaugurar diferentes vías de investigación. Una de ellas consiste en la discusión establecida en torno a la relación entre las prácticas disciplinarias y el discurso jurídico (y juricista) de la Soberanía. El problema, dice Foucault, es que la apelación al derecho de soberanía, al reducir las prácticas disciplinarias a una realidad de connotaciones ‘represivas’ nos instala en la idea de que sólo en virtud del derecho es posible combatir o reducir los efectos de la represión procedente de la disciplina, como si el funcionamiento efectivo del derecho no transmitiese “relaciones que no son exclusivamente relaciones de soberanía sino de dominación”. Pese a todo, el autor plantea la hipótesis de un nuevo tipo de derecho, un derecho “que fuera antidisciplinario pero que al mismo**

tiempo estuviera liberado del principio de soberanía”. Sin embargo, en el momento de lanzar esta hipótesis, el pensador francés detiene el hilo de la discusión, como si esta posibilidad no tuviese cabida en el curso impartido ese año y quedase supeditada al desarrollo y las estrategias políticas e intelectuales futuras. ¿Qué puede significar un derecho que los gobernados ejercerían al margen de toda institución, un derecho liberado del principio de soberanía?

Usted ya adelanta que dicha apelación no promete un camino convincente, mientras que Geoffroy de Lagasnerie (<https://geoffroydelagasnerie.com/2016/09/20/du-droit-a-lemancipation-sur-le-tat-foucault-et-lanarchisme-article-et-discussions/>) opta por reconsiderar la capacidad autónoma e inventiva (los términos son suyos) del Estado y del derecho para contrarrestar las fuerzas sociales inmanentes más retrógradas y reactivas, tratando de ver así en el Estado un lugar central (¿una vanguardia?, me pregunto) de elaboración de maneras inéditas (y, por tanto, potencialmente emancipadoras) de ver el mundo. Se nos ocurre tal vez otras fuentes posibles de interpretación, al estilo de los análisis históricos y antropológicos de B. de Sousa Santos o A. M Hespanha, que analizan el fenómeno jurídico desde una perspectiva crítica y próxima a parámetros no estatalistas, especialmente en sus análisis sobre el derecho consuetudinario u otros mecanismos de reparación jurídica de naturaleza no penal...

Así es, la posibilidad de un “derecho antidisciplinario” ha sido planteada por Foucault: es lo que llama el “derecho de los gobernados”. Sin embargo, por sugerente que sea, no ha profundizado tanto esa vía para la teoría política. Algunos han tratado de prolongarla, como Pierre Sauvêtre. También yo me arriesgaré a ello, aunque sea brevemente. Foucault no enmarca este derecho de los gobernados ni en el Estado (en forma del derecho positivo), ni en la existencia de los derechos fundamentales e inalienables (como hace la tradición iusnaturalista). Los derechos humanos o el Estado de derecho, en el fondo, están intrínsecamente ligados al Estado y a la soberanía, como tales no pueden oponerse al poder disciplinario o biopolítico. Si he comprendido bien a Foucault, este derecho de los gobernados se refiere

a la capacidad de estos últimos de trazar el umbral a partir del cual no desean ser ya gobernados, esto es, de fijar los límites del exceso de gubernamentalidad; eso sí, esta posibilidad no se basa en función de una norma jurídica o moral preestablecida escrita por los propios gobernantes. Se trata por el contrario de una normatividad puramente inmanente y vital (en el sentido de Canguilhem), que no puede ser redactada de antemano. Estamos a un paso de la plebe sediciosa y no domesticable que algunas veces él evoca. No obstante, se requiere todavía la capacidad de hacer valer este derecho.

Al igual que la crítica de la razón pura fijaba los límites del conocimiento humano que no se pueden rebasar, la crítica de la razón política marca las fronteras que no deben exceder ni el poder ni el gobierno. Pero esta crítica no es un puro ejercicio de teoría, es la actividad práctica y política de hombres y mujeres que deciden, basándose en una experiencia de lo intolerable, no aceptar más el destino que les es adjudicado. Foucault había pensado el poder al margen del derecho, no en términos de consentimiento y de adhesión a una autoridad que se considera legítima, sino planteando la cuestión desde el punto de vista de su aceptabilidad. Es decir, ¿cómo es posible que el poder llegue a ser aceptable, que produzca individuos dóciles? Al mismo tiempo, el derecho de los gobernados debería pensarse de manera no jurídica: tal derecho, creo yo, sería sinónimo de potencia de obrar, en el sentido spinozista, una capacidad de hacer retroceder las fronteras de lo aceptable al desatar los hilos del saber-poder. Dicha perspectiva constituye una pista interesante para poder repensar el viejo tema filosófico del “derecho de resistencia” al margen del paradigma del derecho: resistencia no ya a la tiranía como exceso de soberanía en nombre del pueblo y de Dios (teoría revolucionaria de los monarcómacos o de John Locke), sino potencia de obrar, habilitación cívica de los grupos y de los individuos para elaborar contra-conductas alternativas, que rompan con los fines, los saberes y los métodos del poder disciplinario, del new management o de la jefatura pastoral. Insurrecciones en las prisiones, ocupaciones y tomas de fábricas, “zones à défendre” (como, en Francia, en Notre-Dame-des-Landes), movimiento antipsiquiátrico (véase la Clínica de La Borde)... Se podrían multiplicar los ejemplos.

Sin embargo, aunque Foucault apelaba a una “nueva declaración de los derechos”, no ofrecía ninguna perspectiva concreta e institucional para semejante derecho de los gobernados, por miedo (sin duda) a que la institución fijase y esclerotizase semejante derecho, a que hiciese de él un nuevo instrumento de poder. En ese sentido, Geoffroy de Lagasnerie no se equivoca al reintroducir el Estado en el problema, sin que esto suponga adherirse necesariamente a su visión durkheimiana un tanto encantada del Estado: ¿Se puede concebir un monopolio político que no sólo otorgue derechos, sino que fuese algo sobre lo cual los gobernados podrían apoyarse para constituir espacios de “alter-gubernamentalidades”? Quizá se trate de un sueño inútil.

