

José Luis Moreno Pestaña

Michel Foucault, crítico de la izquierda*

Michel Foucault ha sido uno de los principales pensadores del siglo XX. Durante los años 1970 sus análisis sobre el poder tuvieron una influencia enorme en los medios académicos y en los medios militantes. Durante su juventud, fue militante del Partido Comunista Francés, experiencia –que compartió con buena parte de su generación– de la que guardó un recuerdo amargo (Moreno Pestaña, 2006: 39-99). Posteriormente, en la década de 1970 se comprometió con diversos movimientos de crítica de las relaciones de poder cotidianas. Ello le valió y le vale un prestigio enorme como pensador de izquierdas. Sin embargo, Foucault cuestionó, al final de esa década, los modelos socialistas de transformación social. Es una clave de lectura básica de dos de los cursos que más efecto tienen hoy entre importantes segmentos de la izquierda universitaria: el primero lleva por título *Sécurité, territoire, population* (en adelante STP) y el segundo *Naissance de la biopolitique* (en adelante NB). De hecho, puede uno preguntarse, dadas las interpretaciones –de lo más fantásticas– de los mismos ¿o de conceptos popularizados por Foucault, como el de biopolítica? que se ven circular, si han sido leídos en serio o, si lo han sido, si no existe una especie de censura básica que impide creer que la figura venerada de la izquierda diga efectivamente lo que dice. Como se explica en un diálogo entre dos interlocutores próximos de Foucault en la época, en 1976 éste empezó a distanciarse de la izquierda militante. Algo que le llevó bien lejos. En los cursos que analizamos, según Collin Gordon (Donzelot y Gordon, 2005), Foucault plantea a los socialistas problemas similares a los que Blair y Clinton plantearían más tarde a la tradición socialdemócrata. Como veremos, la caracterización no tiene nada de exagerada.

*/ Agradezco a Alejandro Estrella González, Juan Manuel Latorre Fuentes, Salvador López Arnal, Miguel Romero y Francisco Vázquez García su lectura y comentarios a la primera versión de este artículo.

En cualquier caso, ese problema, el de cómo leer correctamente ambos cursos –problema que he tratado en otro artículo (Moreno Pestaña, 2009)–, es simplemente académico. Sobre Foucault, comienza a ocurrir como con Hegel: hay derecha, izquierda y centro “foucaultiano” y todas las posiciones tienen su parte de legitimidad en la reivindicación. Lo más interesante, para una persona de izquierda, son los argumentos del propio Foucault y los problemas que plantean. Pensando que ciertas críticas son más saludables que diez mil halagos.

El socialismo no tiene modo de gobierno

Foucault considera que el socialismo carece de un método para gobernar a las poblaciones. A dicha conclusión llega después de delimitar tres formas de ejercicio del gobierno. Una primera, que podríamos llamar premoderna, se basa en el control de un territorio y dura desde la Edad Media hasta los siglos XVII y XVIII. La segunda, que comienza entonces, se caracteriza por la regulación disciplinaria de la realidad y tiene como agente fundamental al Estado. La tercera forma de racionalidad (de seguridad), contemporánea, no pretende regularlo todo y asume que la sociedad tiene su propia lógica. Debe asumir que existe el imprevisto y que toda acción de gobierno sólo puede consistir, como máximo, en evitar ciertos peligros. Ciertamente, tales modelos históricos nunca existen de manera pura y coexisten en cada formación social. Hay, pese a todo, una forma de racionalidad que resulta dominante.

La racionalidad de control de un territorio no ofrece mayores problemas de comprensión, pero comparar la racionalidad disciplinaria y la de seguridad puede ser útil, sobre todo, porque la comparación ofrece, de manera implícita, ciertos rasgos de los modelos socialistas. La disciplina pretende atraerlo todo hacia un centro de coordinación; la seguridad, por el contrario, tiende a adaptarse a las nuevas realidades, siempre con el supuesto de respetarlas tal y como son y de sólo intervenir cuando se plantea una situación crítica. La disciplina tiende a reglamentar la realidad mientras que la seguridad permite actuar a un cierto nivel. La disciplina, en fin, presume un código de lo que se debe y no se debe hacer y, en ese sentido, es utópica: plantea un modelo a alcanzar y pretende meter en vereda a la realidad hasta llegar al mismo. La seguridad respeta las cosas tal y como son y no pretende frenarlas o eliminarlas. La seguridad ha permitido el desarrollo capitalista de la economía aunque éste, explica Foucault, no era el primer objetivo (STP, 49). La libertad moderna no es un engaño del capitalismo. Tampoco, como reconoce el propio Foucault que él mismo decía poco tiempo antes, un producto de una población previamente disciplinada.

Las sociedades liberales, por tanto, subordinan las disciplinas a la gestión de riesgos. No pretenden gobernar a la sociedad aplicando la ley; tratan, según los terrenos de que se trate (familia, economía...) de permitir su desarrollo específico aplicando lógicas distintas a cada una de las realidades. El Estado y la

sociedad liberal es una realidad compleja. En primer lugar, porque sus lógicas de acción se adaptan a cada uno de los terrenos de los que se ocupan. El sentido de los componentes de un sistema no puede reducirse a una función única. Por ejemplo, la estimulación de la procreación o las campañas de vacunación no están relacionadas con la reproducción de las fuerzas productivas, sino con el intento de gobernar a la familia, influyendo en su dinámica, pero sin pretender suplantarla según un código único que separaría la buena de la mala familia.

Los objetivos críticos de Foucault (STP, 112-113) son dos y bien evidentes. Por un lado, la tendencia libertaria a ver en el Estado una máquina de dominación implacable. El Estado que interviene en la economía y el que regula el comportamiento familiar, dentro de los regímenes liberales, no pretende dominar al sujeto (otra cosa es que hagamos sinónima la palabra dominar de influencia o control, pero entonces pierde su sentido). Pretende impulsarlo a que siga una cierta dinámica pero siempre respetando sus tendencias espontáneas. Por otro lado, la crítica marxista que considera al Estado un sistema organizado según las necesidades de la clase dominante. Ese análisis, viene a decir Foucault, es una caricatura que presume que detrás de toda acción hay una intención oculta. Cuando se quiere ejercer la crítica, señala Foucault en unas páginas memorables (NB, 192-195), hay que exigirse una cierta moralidad teórica y práctica. No se puede deslizar el análisis de una realidad a otra, estableciendo parentescos por todos lados y sin más argumentación que la existencia del *diabolus ex machina*. Tampoco se puede reducir una realidad a sus peores efectos, olvidándose de los otros. El Estado puede engendrar burocracia, pero también igualdad; la introducción de la evaluación en la educación universitaria puede tener algo o mucho de neoliberal pero también de respuesta al caciquismo y de revalorización del trabajo realizado. No se trata de optar por lo uno o lo otro, sino de pensarlo en su complejidad. En fin, más que lanzar jeremiadas sobre lo malo que es el mundo y el poder (algo que, por lo demás, puede compaginarse con un servilismo tremendo respecto a los poderes concretos: ¡en el fondo, como el “gran” poder es tan malo, viva la *peccata minuta*!), insiste, deberíamos lanzar acusaciones concretas sobre algo específico. Así, nos comprometeríamos con la verdad: la gente podría juzgar si lo que decimos tiene o no fuste y puede identificarse sin necesidad de abrazar relatos de conjunto que exigen, para creerlos, bastante de la fe del carbonero.

Esta descripción de los efectos morales y epistemológicos de lo que en ciencias sociales se conoce como “funcionalismo de lo peor” recusa un modelo de análisis más general, característico de gran parte del bagaje intelectual de la izquierda. Se destaca que algo contribuye a algo y se concluye que lo primero ha sido pergeñado única y exclusivamente para lo segundo. Parte de un planteamiento, por utilizar palabras de Louis Althusser —a quien Foucault evita citar, lo cual es muy significativo de su giro político y bastante injusto (More-

no Pestaña, 2009)– “expresivista” (STP, 346). Las características del todo se expresan en todas sus partes y se presupone que una realidad social compleja puede ser abordada por uno de sus ángulos y, a partir de él, extender las características de éste a toda la realidad. La teoría del Estado como perversión lo hace; la teoría marxista del conflicto de clases como determinante de todo el espacio social, incurre en ello; pero cualquier programa expresivista, hace lo propio: cuando se sitúa la opresión nacional, colonial o la dominación de género –o la “sociedad del espectáculo” o la “globalización”, por no hablar de la “multitud”– como base de todo análisis y como clave interpretativa de todos los efectos de lo que ocurre. La coherencia ideológica se mantiene pero a un alto precio: las transformaciones dejan de ser analizadas en su materialidad, las clases dejan de ser comprendidas en su devenir complejo y las formas de dominación y de explotación en sus transformaciones, también en sus correcciones y en sus nuevos rostros (STP, 220). La legitimidad, esto es, el consenso de los grupos respecto al orden social sólo puede ser cobardía o engaño. En el primer caso, se denuncia a los “cómplices”, en el segundo, se les compadece. A veces se hacen ambas cosas y se alterna, según los cambios de ánimo, entre una y otra.

Por tanto, no resulta raro que no se comprenda la sociedad liberal y su pensamiento por umbrales así como su querencia por la inestabilidad y el conflicto. La concepción del mundo que aparece en el liberalismo es una cierta forma de gobernar las poblaciones, no una racionalización de las clases dominantes (si es que puede utilizarse, en el vocabulario de Foucault en la época, un concepto como éste). La existencia de procesos imprevistos se asume y, por tanto, que el orden social es y será imperfecto. De ese modo, se renuncia al sueño de un Estado omnisciente capaz de meter en cintura a la injusticia. En primer lugar, porque no hay posición epistemológica capaz de conocer todos los detalles de una sociedad. Y, en segundo lugar, porque no hay un punto cero de la moral desde el que resumir, de una vez por todas, qué es y qué no es justo. Ni tenemos el instrumento de conocimiento con el que prever, ni el código moral con el que juzgar. Foucault insiste: el tiempo del liberalismo está abierto, no presupone redención absoluta.

Si la forma liberal de gobierno puede identificarse con el modelo de la seguridad, ¿cuál es la forma de gobierno socialista? Foucault (NB, 92-94) concluye que no existe una forma de gobierno de la realidad específicamente socialista. Su tesis es todo menos clara, pero en su laberinto señala argumentos que distan de ser absurdos. Por un lado, dice Foucault, el socialismo se nutre de una racionalidad histórica: se presume que los conflictos del capitalismo permitirán enterrarlo y prepararán el camino a una sociedad nueva. Por otro lado, el socialismo defiende un tipo de racionalidad económica basada en la planificación de los medios de producción socializados. En fin, socialismo es, por supuesto, la intervención administrativa en la vida social. El balance no es

muy halagüeño: una creencia metafísica en el fin de la historia, un proyecto de conjunto de organización económica –a cuyos problemas de viabilidad alude Foucault– y la utilización del modelo disciplinario de intervención. En el caso de las democracias occidentales, los partidos socialistas no hacen otra cosa que aceptar el modelo liberal e introducirle correcciones de tipo administrativo. La ausencia de formas de gobierno socialistas hace que éstos discutan poco sobre cómo harían las cosas en lugar de los liberales. Dentro del propio mundo socialista, las distinciones no se producen acerca de modelos de regulación de la vida social y económica viables, sino a través de fidelidades en conflicto a un texto: hay textos compartidos por toda la tradición socialista (y se trata de ver qué fidelidad es más auténtica) y otros discutidos (y el problema es quién debe o no estar en el verdadero canon). Si no se inventa una gubernamentalidad socialista, insiste Foucault (quien en la época se encontraba próximo de Michel Rocard), el socialismo se distinguirá por tres componentes: una creencia de salvación, un modelo económico de cálculo globalizante y una racionalidad disciplinaria. Para señalarse como socialista, la invocación de los exclusivos referentes sacros es y será indispensable. Al fin y al cabo, si no se haría uno indistinguible: mensajes de salvación colectivos proponen las religiones, los modelos de gestión colectiva de la economía caracterizan a muchos regímenes y la racionalidad administrativa se encuentra siempre allí donde el Estado se hipertrofia.

Poder pastoral y totalitarismo

Foucault alterna este tipo de crítica con otra que presenta tras un análisis de lo que él llama “*poder pastoral cristiano*”. Este tipo de poder se caracteriza por pretender la salvación de aquellos que son su rebaño y de, para ello, controlar el comportamiento de cada uno de sus miembros. El pastor debe de asegurar la salvación de todas y cada una de sus ovejas; por lo tanto, debe destruir la individualidad de cada sujeto. La búsqueda de los propios fallos es fundamental como ofrenda al camino de salvación. La oveja demuestra que ama al pastor y éste se revaloriza tanto más en cuanto que sus fieles son difíciles y renuentes.

Cuando Foucault (NTP, 202) alude al Partido Comunista Francés, el lector un tanto advertido en su obra y su trayectoria no se sorprende. Para muchos jóvenes de origen burgués como Michel Foucault (Moreno Pestaña, 2006), la entrada en una organización estalinista suponía, en buena medida, renunciar a sí mismos para absolverse de los pecados de su origen de clase ^{1/}; por lo

^{1/} Los aparatos políticos que trabajan con las clases populares, esto es, con los menos ricos cultural y económicamente, tienden a funcionar según una lógica de aparato. La razón es sencilla: los más pobres no tienen otro recurso que someterse a sus representantes y a sus consignas (Bourdieu, 2000: 17). Dicha situación no es privativa de los partidos obreros. Se presenta siempre que las personas dependen absolutamente de sus jefes: puede aparecer en la empresa capitalista, en un instituto de estudios feministas o en una red de ultraizquierda alternativa. Por lo demás, las clases populares, en bastantes de sus materializaciones históricas, tienen recursos morales –como un extendido sentido del honor, del que una cierta “virilidad” representa una figura concreta– e intelectuales –por ejemplo, la ironía ante los discursos excesivos de quienes viven de la política– para resistirse al imperio de los aparatos.

demás, el control cotidiano de la conducta y la persecución de la desviación (que Foucault, debido a sus gustos sexuales, sufría con angustia especial) volvían a la organización algo semejante a una institución total. Según Erving Goffman, las instituciones totales controlan la totalidad de la vida de los individuos y, para ello, deben lograr convertirse en el único núcleo de pertenencia de estos. Las relaciones entre el jefe y los subordinados no se ajustan a reglamentos, es decir, no son disciplinarias. Se obedece para demostrar la devoción a una causa y se actúa por convencimiento; nadie es mejor que nadie, todos somos hermanos en la fe o camaradas en la lucha. Por tanto, los principios de distribución de méritos y deméritos no están codificados y es difícil concluir cómo se aplicarán en cada momento. Ello hace a los fieles más devotos y a los militantes más entregados. Con lo que la arbitrariedad del jefe y la sumisión de la tropa se refuerzan mutuamente. La evaluación constante de los pecados o las desviaciones incrementa la disolución de las redes ajenas al grupo: son ellos, en el fondo, quienes contaminan o quienes impiden, con sus demandas egoístas, que se dé todo lo que espera el Hermano o el Camarada nº 1.

Ese modelo de relación, según Foucault, es rigurosamente totalitario y configura una siniestra gubernamentalidad de partido que caracteriza al fascismo y al estalinismo (NB, 197). Al fin y al cabo, cuando los códigos legales y las normas están claras, los individuos pueden sentirse muy coaccionados, pero saben a qué atenerse. Los regímenes de terror, sin embargo, son imprevisibles y laminan sin más criterio que el sostenimiento de imprevisibles equilibrios de poder. De nuevo, la falta de formas de gobierno previsibles se convierte en rasgo común de un tipo de socialismo (Foucault, 1994: 74), aquel que instauro el terror como forma de funcionamiento. Pero si ese régimen ha podido establecerse y funcionar, puede inferirse a partir de Foucault, es porque había domesticado a sus víctimas en un tipo específico de funcionamiento. La organización que engloba la totalidad de la vida y exige de sus miembros un celo completo, las jerarquías que se establecen por criterios de fidelidad y sumisión, el ataque permanente a la individualidad como signo de egoísmo y de falta de solidaridad. Tales prácticas se convirtieron en criminales cuando partidos de ese tipo alcanzaron el poder, pero sería falso reducir la existencia de tales principios de organización a sus casos extremos. Al subordinar el reconocimiento de cualquier criterio de valor por el fervor hacia la organización, al estigmatizar como sospechosos los recursos que el individuo tiene y ha adquirido fuera del grupo (mediante los insultos de burgués, intelectualismo, etc.), este tipo de prácticas privilegian un tipo específico de militante: aquel que lo debe todo a la organización y que, por tanto, tiene todo su interés en la supervivencia de ésta y en la imposición de los criterios de la misma sobre cualesquiera otros (morales, intelectuales, familiares, etc.). Para analizar esta situación, Pierre Bourdieu (2000: 66) hacía la siguiente y significativa analogía —que en muchas cosas coincide con la visión de Foucault sobre el poder pastoral y la militancia en organizaciones totalitarias—: “*Los con-*

servadores más tenaces de un partido son aquellos que dependen más del mismo. En el lenguaje religioso, es lo que se llamaban oblatos: personas, hijos de pobres, que su familia daba a la Iglesia y que, debiéndole todo a la Iglesia, le daban todo, se lo daban todo a la Iglesia que se lo había dado todo. No hay nada más fiel que el oblatos, porque si deja la Iglesia, se queda sin nada. El partido comunista reposó mucho sobre esta fórmula. Son personas que dan todas las garantías porque sacan toda su legitimidad, todo su poder, de la investidura del partido. No son nada si el partido les quita su investidura, de ahí los dramas de la exclusión. La exclusión es una excomunión (las analogías religiosas funcionan muy bien)”.

El individuo empresario

En estos dos cursos que presento, el lector se pregunta continuamente desde qué modelo normativo se realizan dichas críticas. En mi opinión desde dos ángulos: desde una sensibilidad aguda ante todo proceso de normalización y desde un modelo de agente sin características sociales.

Sobre los procesos de normalización, Foucault es coherente con toda su trayectoria. Uno de los peligros principales de nuestras sociedades, si no el peligro principal, procede de las ciencias humanas. Éstas construyen relatos sobre la naturaleza de los seres humanos, sobre sus supuestos equilibrios y patologías. Pero, en realidad, sólo constatan las normas dominantes y las revisten con galas científicas.

Todo lo contrario, explica Foucault, del universo discursivo de los neoliberales americanos. Para analizar una desviación no hay que preguntarse por ninguna esencia, más o menos degradada, sea del individuo que la realiza o de sus condiciones de vida: deben verse las oportunidades que tenía para realizarla y los costes que le supone hacerla y que le hubiera supuesto desistir de ello. Detrás de lo que juzgamos locura, delincuencia o desviación sexual, sólo existen individuos que maximizan sus beneficios en unas coyunturas –emocionales, psicológicas, sociales, culturales...– que no comprendemos. Por tanto, los teóricos neoliberales no pretenden disciplinar a nadie: las acciones que rechazan, como la delincuencia, no pueden ser erradicadas y, en ese sentido, se encuentran confortablemente instalados en la lógica de la seguridad. El mal pertenece a este mundo, sólo se puede soñar con mantenerlo dentro de un cierto umbral intentando que los costes, para los delincuentes, sean mayores que los beneficios. Lo mismo sucede con la pobreza. Lejos de preguntarse por la causa de la misma, intentan mantenerla en ciertos límites: aquellos que permiten que el individuo no se desconecte completamente del juego económico, si es que quiere seguir jugando. Una vez asegurados tales límites, corresponde al individuo decidir si quiere o no trabajar.

Por tanto, el neoliberalismo hace a los individuos responsables de sus vidas, y no les impone un patrón antropológico determinado. Frente a los antiguos

liberales, que separaban aún la esfera de la producción y la reproducción, el trabajo y la familia, la lucha por la existencia y la amistad, los neoliberales promueven la extensión de la racionalidad calculadora a todos los ámbitos de la vida personal. Los individuos no deben someterse a pauta alguna de cómo vivir, amar o divertirse; simplemente tienen que proporcionarse los medios subjetivos y objetivos para lograrlo. La experiencia cotidiana debe evaluar permanentemente los costes y beneficios, seleccionando aquellas experiencias que enriquecen y evitando aquellas que empobrecen.

No está muy claro cómo Foucault valoraba este proceso. Asistía a su génesis y no disponía de excesivos elementos de juicio para evaluarlo. En aquel momento, lo menos que puede decirse, es que no le era completamente antipático. El socialismo (sobre todo, es verdad, el de índole estalinista), por el contrario, no le merecía más que reproches. Algunos, como los que he mostrado en los dos primeros apartados, globalmente ciertos aunque discutibles algunos aspectos. No todos los argumentos son originales, pero es verdad que Foucault los expresa dentro de un programa de análisis de interés para la izquierda: cómo gobernar sin producir dominación. Si uno tiene como objetivo evitar la normalización y si uno analiza el poder sin comprender las características sociales de los agentes, las críticas al socialismo son completamente procedentes. Pero con ese paradigma de análisis se ven muchas cosas; otras, ni se intuyen.

En primer lugar, cabe preguntarse ¿por qué identificar proponer normas comunes con normalización? ¿Por qué es opresivo un cierto criterio de ser humano que nos permita comprender qué hace viable y qué hace inviable la existencia común? Puede decirse que un comportamiento enfermo puede tener su lógica siempre que lo cambiemos de contexto y de marco cultural. Pero los marcos culturales y los contextos sociales no son chaquetas que uno se quita y se pone a su gusto. Para decirlo con términos de Ortega, una vida que no se haga cargo de su mundo, que no integre en sí misma sus propias circunstancias, es un dislate –poco importa, en el fondo, si la llamamos enferma o no. Los seres humanos disponemos de criterios –susceptibles de ser fundamentados filosóficamente y de generar criterios de actuación ética y política– de qué es experimentar amor, ser responsable como ciudadano o desarrollar la propia idiosincrasia y creatividad. Esos criterios son susceptibles de integrar la crítica al moralismo y a la normalización, pero también de darnos unas pautas básicas acerca de qué es una vida buena, justa y sana. Una vida buena no puede consistir en verse a sí mismo como una fuente inagotable de recursos, tampoco en participar en la vida pública sólo si interesa, o en amar reteniendo al otro sin ofrecerse uno mismo. Por lo demás, la lógica neoliberal del individuo concentrado en sus balances bursátiles en los mercados afectivos, laborales y expresivos, es normalizadora, pero de otro tipo: introduce la racionalidad económica en todos los ámbitos de la vida, incluso en aquellos donde más vio-

lenta resulta, penalizando como abandono de sí mismo todo afecto no estratégico. Individuos siempre sufriendo porque ellos, sus parejas, sus hijos o amigos (es decir, los seres humanos que les acompañan concebidos como “relaciones” que proporcionan “experiencias” que aumentan su “capital humano”) no son suficientemente ricos, cultos, delgados y hablan un idioma menos que el vecino, sin haber conseguido alcanzar el cinturón negro de kárate.

En segundo lugar, el discurso de Foucault critica ciertas prácticas de delegación política y de construcción de la vida militante. Su análisis es, me parece a mí, correcto, pero como todos los análisis sobre el totalitarismo, lamentablemente ahistórico. Además de resignarse, ¿qué podían haber hecho las clases populares en el siglo XIX y XX? ¿Tenían medios efectivos para conducir las cosas de otra manera? ¿Su vida política sólo produjo alienación y sometimiento? ¿No produjo también interés cultural, respeto de sí mismo, capacidad de vinculación comunitaria, conciencia cívica y pericia en la gestión de los asuntos comunes? Yo creo que sí. Recrear tales experiencias –pero sin dejar de escuchar seriamente al filósofo de Poitiers– no creo que sea más difícil hoy que en otros tiempos. Igual de urgente, sí que es.

José Luis Moreno Pestaña es profesor de filosofía en la Universidad de Cádiz.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2000) *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Donzelot, J. y Gordon C. (2005) «À propos de la gouvernementalité», http://www.donzelot.org/articles/Aproposdelagouvernementalit%E9revuJrevuC_correction_colin_05.pdf
- Foucault, M. (1994) “Michel Foucault: crimes et châtements en URSS et ailleurs”, en *Dits et écrits III. 1976-1979*. París: Gallimard.
(2004a) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. París: Gallimard-Seuil.
(2004b) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. París: Gallimard-Seuil.
- Moreno Pestaña, J. L. (2006) *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Barcelona: Montesinos.
(2009): “Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación”. *Arbor*, enero-febrero.