El gobierno liberal: un análisis desde la genealogía de Foucault*

The liberal government: an analysis from the genealogy of Foucault

*Said Octavio Falla Ortiz***

*Artículo resultado del proyecto de investigación titulado: La inquietud de sí en Foucault como fundamento de una nueva subjetividad política, para optar por el título de magister en Filosofía en la Universidad de Caldas y que se encuentra en proceso de construcción.

**Profesional en Filosofía de la Universidad del Quindío. Candidato a Magister en Filosofía de la Universidad de Caldas. Docente de la Universidad La Gran Colombia seccional Armenia, e-mail: fallaortsaid@miugca.edu.co - sofo150@gmail.com

Cómo citar: Falla, S.O. (2017) El gobierno liberal: un análisis desde la generación de Foucault. *Inciso*, 19 (1): 112-129.

Recibido: 23/01/2017 Revisado: 11/03/2017 Aceptado: 15/06 /2017

Resumen

En este artículo se realiza una exégesis crítica en torno a la tecnología de gobierno liberal, partiendo de los estudios genealógicos presentados por el filósofo francés Michel Foucault en su obra titulada Nacimiento de la Biopolítica. La exposición de la gubernamentalización liberal se desarrollará en tres momentos. En el primero, se considerarán los rasgos específicos del liberalismo como tecnología de gobierno, a partir de su novedad con respecto a los dos dispositivos de la razón de Estado. En el segundo, se abordarán los principios propios de la tecnología de gobierno liberal, con el fin de comprender de qué manera produce libertades y a través de qué instrumentos las gobierna. En el tercero, se describirán los dos correlatos que surgen de la mano con el liberalismo: el homo oeconomicus y la sociedad civil. En conclusión, los estudios genealógicos en torno la gubernamentalidad liberal exigen nuevos análisis en torno a las relaciones entre ciudadanos y el poder público.

Palabras Clave: Estado liberal, gubernamentalidad, genealogía, actitud crítica, poder.

Abstract

In this article, it is performed a critical exegesis around the technology of liberal governments, starting from the genealogical studies presented by the French philosopher Michel Foucault in his work titled The Birth of the Biopolitics. The exposition of liberal governmentalization will be developed in three moments. In the first, the specific features of liberalism as a technology of government will be considered, starting from its novelty with respect to the two devices of the reason of State. In the second, the principles of liberal government technology will be addressed, in order to understand how it produces liberties and through which instruments governs them. In the third, we will describe the two correlates that emerge hand in hand with liberalism: homo oeconomicus and civil society. In conclusion, genealogical studies on liberal governmentality require new analyses on the relations between citizens and public power.

Keywords: Liberal state, governmentality, genealogy, critical attitude, power.

ISSN: 1794-1598

Introducción[1**]

Podría afirmarse, siguiendo a Foucault, que la tarea mejor acreditada por el tipo de filosofía que pretende configurarse en nuestro momento histórico es, precisamente, pensar el presente. Y esta actividad entendida como un genuino ejercicio crítico de diagnóstico de nuestras seguridades, permite descubrir las patologías de nuestro hoy, con el ánimo de demoler ideologías y certezas que pretenden imponernos una verdad acerca de lo que somos.

Es que el conocimiento de Auschwitz y los campos de concentración nazi, pondrán en tela de juicio los valores de progreso, igualdad y libertad que la Racionalidad Occidental -esa diosa Razón proclamada por el movimiento ilustrado y puesta a gobernar en los Estados modernos- auguraba como logros próximos en la historia de la humanidad.

De hecho, frente a esta experiencia de la posguerra, aparece todo un movimiento crítico que cuestionará la propuesta misma de la modernidad ilustrada. En este proyecto se inscribe la Escuela de Frankfurt, pero también autores identificados dentro del pensamiento existencialista, tales como Martín Heiddeger y Jean Paul Sartre.

Respecto al primer movimiento debe destacarse el trabajo conjunto de Horkheimer y Adorno quienes, en 1947, darán a conocer una serie de charlas sostenidas entre ellos, en la ciudad de California, publicadas en un escrito que llevará por título la *Dialéctica de la Ilustración*. En esta obra, sus autores pretenderán mostrar la Modernidad como un proyecto de auto-fagia, pues ella misma realiza su propia destrucción. El incremento de racionalidad proclamado por la modernidad, antes que eliminar la incertidumbre, el temor y las contingencias, termina produciéndolas. En el texto se enfatiza el hecho de una humanidad que se aproxima a una nueva forma de barbarie: la autodestrucción de la razón.

De este modo, el proyecto de reconstrucción racional del mundo, del que la razón ilustrada ha hecho depender la utopía de una sociedad emancipada y racional, lleva en sí mismo una contradicción: La razón ilustrada termina tornándose en razón instrumental que se impone a la razón crítica y a la razón utópica. La barbarie no es sólo lo nacido del nacismo y del fascismo, sino que brota del ejercicio mismo de la razón en la historia del género humano, porque ilustrar e iluminar es, a la vez, históricamente, dominar y encadenar. No es un *Logos* que crea (como pensaban los griegos y los primeros cristianos), sino uno que destruye. (Horkheimer & Adorno, 1994).

Con respecto al segundo movimiento, se pueden citar dos autores. Jean Paul Sartre (2004), quien también se pronuncia en contra de esta razón instrumental, desde una postura abiertamente humanista, ya que hizo de su filosofía un arma de compromiso para las luchas sociales y políticas de la época. Su gran certeza es la del hombre como ser libre y, por ello, defiende una sociedad abierta, colocando la libertad individual en el tope de la lista de los valores primarios.

Heidegger (1951), por su parte, realiza una crítica fuerte a la ilustración moderna (capitalista), pues ve su asiento en el sujeto racional de Descartes, quien se olvida de pensar el ser y se dedica a la conquista de los entes. Recuérdese que con Descartes se realiza la escisión entre el sujeto (*res cogitans*) y el objeto (*res extensa*) y este dualismo será el que lleve al olvido del ser, debido a que, según este filósofo alemán, el hombre es un ser en el mundo, la intuición más inmediata de la existencia (*Dasein*).

1. ** Algunas de las ideas que se presentan en esta introducción se encuentran desarrolladas en el artículo de investigación titulado: *Foucault y Gadamer: Un encuentro en torno a la vida humana*, el cual se encuentra en proceso de revisión para su próxima publicación en la *Revista Latinoamericana de Bioética.*

Es pues, en este contexto, donde se habrá de considerar la figura de Michel Foucault. A principios de los años setenta, el pensamiento francés divisaba el debilitamiento de las ideas del marxismo por los hechos que comenzaban a darse. De hecho, el mismo Derrida (1998), heredero del pensamiento marxista, afirmaba que, desde mucho antes de la Primavera de Praga, se veía que éste, en tanto propuesta filosófica y política (al menos el de esa época, de corte estalinista), resultaba insuficiente para explicar la realidad, debido a las atrocidades cometidas en los países de la Unión Soviética, así como al descalabro económico de Hungría. Por ello, se necesitó una crítica a la modernidad capitalista que no proviniera del marxismo, ni del humanismo sartreano. Se cuestionaron las utopías que vaticinaba el pensamiento marxista ya que, en el ámbito político, degeneraron en posturas totalitaristas. Tampoco se acogió la vía del humanismo, ya que éste propuso una humanidad que olvida sus condicionamientos existenciales, absolutizando la libertad.

Se inicia la búsqueda, por tanto, de un pensamiento, una reflexión que fuese mucho más sensible al acontecimiento, a los eventos singulares que se dan en la temporalidad, así estos no "encajen" en la estructura epistemológica de los meta-relatos[2] instaurados en la tradición filosófica de occidente. Por esta razón, se recurre a Nietzsche y a Heidegger, autores que se retoman en el nuevo pensamiento francés, con una Buena Nueva: La muerte del sujeto trascendental, aquel que proclamaba el racionalismo como fundamento del conocimiento.

Ante la muerte de este sujeto fundacional del pensamiento moderno, queda una pregunta punzante en la reflexión de occidente, que no será ya la pregunta por el ¿qué somos?, sino la pregunta por el ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos hoy? Es precisamente aquí donde Michel Foucault inicia su trabajo filosófico.

De hecho, en *Autorretrato*, una autobiografía escrita bajo el pseudónimo de Maurice Florence, el mismo Foucault inscribe a su trabajo en la "Tradición Crítica de Kant" y a su proyecto lo denomina "una historia crítica del pensamiento" (Foucault M. , 1999a, pág. 1). Para el pensador francés "la crítica, más que una simple práctica discursiva que pretenda apartarnos de los errores, debe ser entendida como una virtud en general. No es simplemente una actividad extrínseca al individuo, sino una actitud que compromete lo que es" (Wong et al., 2016, pág. 109).

Pero, ¿a qué se refiere Foucault cuando afirma que la crítica es una virtud[3] en general, una actitud frente a la propia vida? Para poder aclararlo, el pensador francés considera importante situar la emergencia histórica de esta noción. En primer lugar indica que, aunque existen muchos caminos para describir esta historia, él partirá de un acontecimiento que considera fundante: la Pastoral cristiana. Con el cristianismo aparece una nueva idea según la cual cada individuo debe dejarse conducir (gobernar) para alcanzar la salvación, creándose así una relación de obediencia, totalmente desconocida en la ética de la antigüedad greco-romana. (Foucault M. , 1995).

Sin embargo, a partir del siglo XV, este arte de gobernar se aleja del ámbito religioso y se seculariza, trasladándose a la esfera de lo público (sociedad civil, grupos humanos e instituciones) y de lo privado (familias e individuos). Aparece, entonces, el tema de la gubernamentalización, es decir, la cuestión en torno a cómo gobernar. Allí

2. Lyotard define los meta-relatos de la siguiente manera: "Los metarrelatos a que se refiere la condición posmoderna son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir" (Lyotard, 1996, p. 30). De este modo, se comprende por meta-relato un discurso que pretende legitimar o justificar una idea o una institución determinada.

3. El término virtud proviene del vocablo latino *virtus-virtutis*, palabra que comparte la misma raíz de *vir-viri*, que se traduce como hombría, valentía o coraje. La definición latina de esta palabra la describe Marco Tulio Cicerón en su obra *Meditaciones Tusculanas:* "*Appelata est enim a viro virtus: viri autem propria maxime est fortitudo*", (En realidad la palabra virtud deriva de *vir*; ahora bien, la característica principal de un *vir* es la fortaleza). (Cicerón, 2005, pág. 241).

ISSN: 1794-1598

surgirá, precisamente, la actitud crítica, ya que la anterior pregunta no puede desvincularse de la siguiente: ¿Cómo no ser gobernado? (Foucault M. , 1995).

Por consiguiente, se hace necesario elaborar una genealogía del arte de gobernar, es decir, un análisis del poder gubernamentalizado, desde el juego estratégico de sus relaciones (mecanismos de control) y sus racionalidades (discursos de verdad).

Desarrollo

Antecedentes de la gubernamentalidad liberal

En su análisis genealógico del poder gubernamental, en las sociedades occidentales, Foucault identifica dos originarias tecnologías de poder: la primera, el poder pastoral, propia de los pueblos orientales y retomada por el Cristianismo, introduce la noción del gobierno de los individuos, mediante el imperativo de conducirlos hacia su salvación. La segunda, propia de los griegos, y que podría identificarse con un poder soberano, establece el gobierno de la ciudad a través del derecho (las leyes justas) y la defensa del territorio. Ahora bien, hacia finales del siglo XVII estas dos tecnologías de gobierno van a ser subsumidas por la razón de Estado.

Esta nueva tecnología de gobierno adoptará una racionalidad política, toda vez que el Estado no deberá gobernarse desde referentes externos sino desde sí mismo. Así, el fortalecimiento del Estado será el proyecto a realizar; para ello se contará con dos dispositivos: diplomático-militar y policía. Con el primero, se buscará establecer el equilibrio de fuerzas externas al Estado, en el entendido de una sociedad de Estados. Con el segundo, se pretenderá reglamentar la vida de los individuos, debido a que la población será entendida como fuerza de trabajo y, por ende, condición necesaria para el fortalecimiento del Estado.

Sin embargo, la escuela fisiócrata comienza a cuestionar el proceder mismo de la policía, dado que el Estado no debe reglamentar el interés particular. La población no debe ser entendida simplemente como fuerza de trabajo que debe disciplinarse para acrecentar el poder del Estado, sino que ella misma constituye, ante todo, un fenómeno natural con sus propias leyes y dinámicas. En consecuencia, el objetivo último del gobierno no debe ser el Estado mismo, sino la regulación -que no reglamentación- de las dinámicas propias de la población.

Esta transformación de la razón de Estado exigirá que se gobierne desde la economía y no ya desde la política. Será, entonces, bajo la forma del liberalismo que se podrá hablar de un nuevo arte de gobernar a los individuos.

Los rasgos específicos del gobierno liberal

En vista de lo anterior, la pregunta que orientará los estudios foucaultianos, a partir de este momento, será: ¿Qué se entiende por liberalismo? Para Foucault, el liberalismo no es una teoría ni una ideología, sino una tecnología de gobierno: “una práctica, es decir, como una “manera de actuar” orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua” (Foucault M. , 2007, pág. 360); una racionalización del arte de gobernar cuya regla interna es la economía.

Gobierno frugal al interior del Estado

Según lo considera Foucault, una de las características más relevantes del gobierno liberal será la de gobernar desde la economía, dado que la auto-limitación del gobierno mismo sólo se puede lograr gracias a la economía y no ya a la política. (Foucault M. , 2007).

Mientras la razón de Estado, asumiendo la forma del dispositivo de policía, pretendía la reglamentación de la vida misma de los individuos para asegurar el fortalecimiento del Estado, el liberalismo va a surgir como crítica

a este exceso de gobierno y tendrá, como divisa de su causa, ponerle límites, es decir, gobernar demasiado poco. En palabras de Foucault:

> Creo que este nuevo arte de gobernar se caracteriza en esencia por la introducción de mecanismos a la vez internos, numerosos, complejos, pero cuya función –en este aspecto, si se quiere, se marca la diferencia con respecto a la razón de Estado- no consiste tanto en asegurar un aumento de la fuerza, la riqueza y el poder del Estado, el crecimiento indefinido del Estado, como en limitar desde adentro el ejercicio del poder de gobernar (Foucault M. , 2007, pág. 43).

Sin embargo, contrario a lo que podría suponerse, esta nueva racionalidad no hace desaparecer la razón de Estado, sino que ha de entenderse, según lo expresa Foucault (2007), como un "refinamiento interno de la razón de Estado […] es más bien el punto de inflexión de la razón de Estado en la curva de su desarrollo […] la razón del menor gobierno como principio de organización de la razón de Estado;" (pág. 44). Es, precisamente, esta "razón del menor gobierno" –la cual aún no ha sido superada-, la que define el liberalismo como un gobierno frugal, esto es, moderado en sus acciones gubernamentales.

Así pues, según considera Foucault, el problema del gobierno mínimo está íntimamente ligado a la aparición de la economía política, en tanto racionalidad de gobierno. Con esta conexión emerge la cuestión en torno al tipo de verdad desde la que se pretende ejercer una forma de gobierno. Así lo entiende el filósofo de Poitiers cuando asevera:

> […] en el arte de gobernar y a través de la economía política entran de manera simultánea, primero, la posibilidad de una autolimitación, que la acción gubernamental se limite a sí misma en función de la naturaleza de lo que hace y aquello sobre lo cual recae, y segundo, la cuestión de la verdad. Posibilidad de limitación y cuestión de la verdad: ambas cosas se introducen en la razón gubernamental a través de la economía política. (Foucault M. , 2007, pág. 34).

Pero esta verdad, que aparece como racionalidad misma de la nueva práctica gubernamental, no se ha de comprender como una formación abstracta y conceptual (pues la verdad no se identifica con los enunciados de la teoría económica), sino como una realidad concreta que se genera en un lugar específico, a saber, el mercado.

De este modo, se pueden identificar, dos puntos de anclaje desde los que se configura el gobierno frugal pretendido por el liberalismo: El mercado como lugar de veridicción y la limitación del poder público desde un principio inmanente al gobierno.

El Mercado como lugar de veridicción.

Con el fin de hacer un análisis minucioso, el pensador francés retoma el concepto de mercado en el dispositivo de policía. Allí era comprendido como lugar de justicia, cargado de reglamentaciones y leyes. Con ello, se pretendía establecer un precio justo que defendiera al comprador y, de este modo, evitar conductas indisciplinadas en la población que pudiesen afectar el orden mismo del Estado (robos, por ejemplo). Según este enfoque, afirma Foucault:

> […] ese mercado era un lugar de justicia distributiva. En fin, era un lugar de justicia en la medida en que lo que debía asegurarse esencialmente en el mercado, por el mercado, o mejor, por sus reglamentaciones […] era la ausencia de fraude. En otras palabras, la protección del comprador. La reglamentación del mercado tenía, entonces, por meta, por un lado, la distribución más justa posible de las mercancías, y además la ausencia de robos, la ausencia de delitos [….] La justicia debía aparecer en el intercambio y formularse en el precio. Digamos que el mercado era un lugar

ISSN: 1794-1598

> de jurisdicción. (Foucault M. , 2007, págs. 47-48).

No obstante, esta concepción del mercado como "lugar de jurisdicción", irá cambiando paulatinamente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Con respecto a este punto, Foucault insiste en recordar que, con los fisiócratas, se introduce la noción de un curso natural de las cosas, una naturalidad específica de las relaciones entre individuos, que se opondrá a la artificialidad reglamentaria, disciplinaria de la razón de Estado. (Foucault M. , 2007). De este modo, el mercado, al ser un lugar donde acontecen las relaciones individuales, no puede obedecer a las leyes estatales, sino que tiene un desarrollo natural y autorreferente. Y oponerse a este curso normal del mercado, mediante reglamentaciones innecesarias e inocuas sólo conllevará a agravar los problemas que, inevitablemente, siempre estarán presentes en los procesos de producción e intercambio (escasez del producto, precio por debajo del margen de utilidad, etc.). (Foucault M. , 2007).

Por esta razón, no es posible hablar de un precio justo, esto es, artificial; sino de un precio natural, real. Así lo entiende Foucault cuando indica que:

> El mercado, cuando se lo deja actuar por sí mismo en su naturaleza, en su verdad natural, si se quiere, permite la formación de un precio determinado que de manera metafórica se llamará precio verdadero y a veces, se denominará además precio justo, pero que ya de ningún modo acarrea consigo esas connotaciones de justicia. […] Pero lo que se descubre en ese momento, tanto en la práctica gubernamental como en la reflexión dedicada a ella, es que los precios, en cuanto se ajustan a los mecanismos de mercado, van a constituir un patrón de verdad que permitirá discernir en las prácticas gubernamentales las que son correctas y las que son erróneas […] El mercado […] constituye un lugar de veridicción, y con ello quiero decir un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental (Foucault M. , 2007, pág. 49).

Con lo anterior se ha de señalar una característica fundamental en la nueva concepción del mercado: éste lugar no es ya objeto de legislación (como lo proponía el mercantilismo), sino que él mismo será, a partir de ahora, aquello que determinará lo que será correcto o incorrecto; estableciendo tanto un régimen de verdad como una práctica de gobierno, determinando los límites para no gobernar demasiado. Pero se debe aclarar que el mercado no es, precisamente, el lugar de la verdad (entendida como un universal abstracto que se manifiesta de diferentes formas en la historia y que, gradualmente, debe ser depurada del error), sino el lugar de la veridicción (en sentido genealógico). Foucault expresa claramente esta idea al aseverar lo siguiente:

> Se trataría de la genealogía de los regímenes veridiccionales [….] donde la relación derecho y verdad encontrarían una manifestación privilegiada en el discurso […] el régimen de veridicción, en efecto, no es una ley determinada de la verdad, sino el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos (Foucault M. , 2007, pág. 53).

Habiendo llegado a este punto, Foucault señala la importancia política de su análisis, toda vez que su inquietud por el régimen de veridicción propio del liberalismo se identifica necesariamente con el diagnóstico del presente, debido a que éste diagnóstico se ha de entender, especialmente, como una crítica al régimen de verdad impuesto en un momento histórico determinado y no a una presunta racionalidad transhistórica. Al respecto, en palabras propias de Foucault:

> La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con

> qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento […] creo que lo que tiene una importancia política actual es determinar con claridad cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento determinado (Foucault M. , 2007, págs. 54-55).

El mercado, entonces, en cuanto lugar de veridicción, permite articular un nuevo régimen de verdad a la práctica gubernamental. (Foucault M. , 2007). La economía se convierte, entonces, en racionalidad misma de la tecnología de gobierno liberal.

Poder público limitado desde el criterio de utilidad

En primera instancia, se ha de indicar que, para Foucault, la razón de Estado se entendía como un gobierno ilimitado y, por ende, administrativo en sumo grado. Pues bien, en contraste con esta idea, la emergencia de un gobierno de carácter frugal predica una limitación interna al ejercicio mismo de gobernar.

Ahora bien, a partir de la cuestión en torno a la idea de limitar internamente las acciones gubernamentales, surgen dos cuestionamientos. El primero será: ¿por qué debe limitarse el gobierno? Porque debe asegurarse que el ejercicio del poder público respete la libertad del mercado, dirán los teóricos del liberalismo, según lo interpreta Foucault. El segundo, ¿de dónde debe provenir esta limitación? Del gobierno mismo, debido a que éste, al ser ejercido por hombres, posee unos mecanismos naturales que no pueden ser "violentados" desde una normatividad extrínseca (Foucault M. , 2007).

Sin embargo, si no es posible una legislación externa al gobierno, ¿desde dónde debe legislarse?, ¿desde el derecho? Y si no es desde éste, ¿desde qué otra instancia? Para resolver estos nuevos interrogantes, Foucault presenta dos caminos que se han emprendido, desde el siglo XVIII, para poner límites al gobierno liberal. Veamos.

El camino jurídico parte de la noción de derechos del hombre: naturales, inalienables e inmutables en los individuos, por ende, axiomáticos; además, sigue una lógica deductiva ya que, a partir de estos derechos, y especialmente el de la libertad individual, se busca limitar la práctica gubernamental. Este camino, que se apoya en el derecho público, Foucault lo llama, el camino revolucionario pues es evidente que, a partir del mismo, se llevó a cabo la Revolución Francesa (Foucault M. , 2007).

El camino empírico o radical, a diferencia del anterior, busca poner límites de hecho**.** Su lógica es inductiva, pues no parte de principios anteriores a la razón gubernamental, sino que busca poner límites a partir de la misma práctica gubernamental. Se ha de entender, por tanto, como un gobierno pragmático y utilitarista, ya que no se busca evaluar lo justo o injusto de las medidas tomadas por el gobierno, sino su utilidad, con el ánimo de alcanzar una gestión cada vez más eficaz. Por su parte, la libertad será entendida como aquello que marca la independencia de gobernados con respecto a sus gobernantes (Foucault M. , 2007).

Ahora bien, Foucault afirma que estos dos caminos, aunque diferentes, no se excluyen, ya que "la heterogeneidad jamás impide la coexistencia, ni la unión ni la conexión" (Foucault M. , 2007, pág. 62). En consecuencia, su conexión no debe ser analizada desde una lógica dialéctica sino, desde una lógica estratégica (Foucault, 2007).

Pese a lo anterior, el pensador francés reconoce que el criterio de utilidad fue el que, en definitiva, permitió determinar los límites al liberalismo gubernamentalizado. Así lo expresa:

ISSN: 1794-1598

> El que se sostuvo y fue fuerte es, claro, el camino radical, que consistía en procurar definir la limitación jurídica del poder público en términos de utilidad gubernamental […] el problema de la utilidad, de la utilidad individual y colectiva, […] será en definitiva el gran criterio de elaboración de los límites del poder público y de formación de un derecho público y un derecho administrativo […] el problema de la utilidad engloba cada vez más todos los problemas del derecho. (Foucault M. , 2007, págs. 63-64).

El utilitarismo aparece, entonces, como una nueva transformación que opera al interior del dispositivo de policía propio de la razón de Estado. Ya no opera, al interior del Estado liberal, la lógica de "dominar" los intereses de los individuos para el fortalecimiento estatal, sino que, por el contrario, la defensa y el desarrollo de esos intereses individuales resulta ser lo más conveniente para el desarrollo del gobierno, así ello no sea, en todos los casos, lo más justo. El Estado no domina a los individuos mediante la reglamentación de sus intereses, sino que asegura su independencia mediante el libre juego de éstos.

Gobierno frugal al exterior del Estado

Foucault se pregunta ahora: ¿qué trasformaciones sufrirá el dispositivo de la balanza europea con la aparición del liberalismo? Frente a este punto, ha de indicarse que, según él mismo lo expresa, en la concepción mercantilista la finalidad del Estado es su enriquecimiento y fortalecimiento con respecto a los demás gobiernos nacionales europeos. Por tanto, la lógica que moverá este objetivo, a nivel internacional, será la de un juego suma cero. ¿Qué significa esto? Que el enriquecimiento de un Estado se da a expensas del empobrecimiento de los demás. Es el juego de ganadores y perdedores.

De este modo, ante la posibilidad de que, en algún momento, haya un solo ganador y los demás sean perdedores, es necesario poner límites a la competencia interestatal. (Foucault M. , 2007).

Foucault dirá que, en dicha lógica, el equilibrio europeo consistirá en poder interrumpir el juego de la competencia cuando se perciba que un Estado quiere retomar el sueño de convertir a Europa en un Imperio. Según lo anterior, afirma:

> Y justamente para evitar que en ese juego suma cero haya un solo ganador, será menester, desde una estricta lógica económica […], establecer una especie de equilibrio que permita interrumpir de alguna manera el juego en un momento dado. Es decir: cuando las distancias entre los jugadores amenacen ser demasiado importantes, se detendrá la partida, y precisamente en eso consiste el equilibrio europeo. (Foucault M. , 2007, pág. 71).

Ahora, los análisis foucaultianos se van a enfocar en la segunda mitad del siglo XVIII, con los fisiócratas y Adam Smith quienes, en sus reflexiones en torno a las relaciones económicas interestatales, aplicarán la teoría del precio natural. Con ello, se retoma la concepción de un mecanismo natural que mueve al mercado (la mano invisible), con el fin de suprimir la lógica del juego suma cero en las relaciones económicas internacionales. Lo anterior se explica partiendo de la competencia irrestricta entre Estados, ya que éstos, inmersos en el juego natural de la oferta y la demana, generarán un enriquecimiento mutuo (Foucault M. , 2007). Así, la libre competencia asegurará que todos los Estados, en tanto agentes económicos, ganen.

La anterior afirmación se va a fundamentar, según lo explica Foucault, en dos nuevas ideas: la mundialización de la economía y una concepción diferente de Europa.

La mundialización de la economía

Foucault declara: "la apertura de un mercado mundial va a permitir que el juego económico no sea finito, y por consiguiente, que se eviten los efectos conflictivos del mercado finito". (Foucault M. , 2007, pág. 74). De este modo, el mercado deja de ser un espacio físico que se deslocaliza, debido a que el mundo entero se convierte en un mercado.

Esta nueva racionalidad planetaria, que entiende al mercado planeta como un mercado ilimitado, se va a ver reflejada, desde finales del siglo XVIII, en la historia del derecho de mar y los proyectos de paz mundial, aunque, según lo plantea el filósofo francés: "eso no quiere decir […] que se ingrese a una era de paz europea y planetarización pacífica de la política. Después de todo, con el siglo XIX entramos a la peor época de la guerra" (Foucault M. , 2007, pág. 78).

La aparición, entonces, de un mercado mundial, ilimitado, asegurará el crecimiento económico de los Estados, posibilitada por la libre competencia.

Una nueva idea de Europa

Foucault afirma: "Una Europa como sujeto económico colectivo que […] a través de la competencia misma que se da entre los Estados, debe avanzar por un camino que será el del progreso económico ilimitado" (Foucault M. , 2007, pág. 73). En este sentido, se ha de entender a la libre competencia como el mecanismo que va a permitirle a Europa, en cuanto sujeto económico colectivo, convertirse en el jugador y al resto del mundo, en aquello que está en juego. (Foucault M. , 2007).

Todo este análisis en torno a los dispositivos de control propios del liberalismo, conducirá a Foucault a identificar los principios que orientan la gubernamentalización liberal.

Principios del arte liberal de gobierno

Libertad gubernamentalizada

Foucault recuerda que los fisiócratas son los primeros en plantear una economía que se mueve a partir de mecanismos naturales, los cuales deben ser conocidos y respetados por el soberano, si quiere gobernar bien. La única limitación que se debe imponer al gobernante, por ende, es la del conocimiento preciso y evidente de la economía, y no el respeto a derechos y libertades de los individuos. Por esta razón, el liberalismo, más que a una condición jurídica que parte de los sujetos, hace referencia a una condición natural que parte del libre y espontáneo juego de las relaciones económicas (Foucault M. , 2007).

Si el liberalismo es, propiamente hablando, una especie de naturalismo, ¿por qué razón, entonces, Foucault sigue insistiendo en hablar de un arte de gobierno liberal? Él mismo lo aclara cuando sostiene: "pero creo, no obstante, que podemos utilizar la palabra "liberalismo", en la medida en que la libertad está, de todos modos, en el centro de esta práctica o de los problemas que se le plantean" (Foucault M. , 2007, pág. 82).

Con todo lo anterior, lo que realmente pretende señalar Foucault es que la libertad no ha de ser entendida como algo universal y absoluto; esto, como un dato previo a la existencia concreta de cada individuo y que, en virtud de esta característica, deba ser respetada. La libertad que plantea Foucault es, por el contrario, una libertad en contexto, condicionada por la relación gobernante-gobernado (Foucault M. , 2007). Una libertad que, ontológicamente hablando, es relacionante y no, en el sentido propio de los análisis foucaultianos, relativa.

Sin embargo, el liberalismo no debe ser interpretado como una forma de imponer la libertad (esto sería una contradicción), sino como un garante de aquellas condiciones que podrían permitir a los individuos ser libres. La

ISSN: 1794-1598

libertad será comprendida como una condición para la práctica misma del gobierno. Pero esta libertad es gestionada, administrada; es decir, se comporta como producto e insumo mismo para las prácticas gubernamentales. Así lo expresa el filósofo de Poitiers:

> Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad: es decir que está obligado a producirla. El liberalismo […] implica en esencia una relación de producción/destrucción con la libertad. Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera (Foucault M. , 2007, pág. 84).

Con lo anterior, se comprende por qué para Foucault la libertad no es un dato previo a la existencia humana debido a que es producida desde la acción misma de gobernar. No se habla de una libertad metafísica, sino de una libertad liberal, esto es, una libertad gubernamentalizada.

Surge, de esta manera, la paradoja de poner límites a la libertad. De hecho, según Foucault, esta libertad gubernamentalizada no es absoluta y, por ende, no implica ausencia de control. ¿Por qué razón debe haber un control de las libertades? Porque la libertad misma corre peligros, como por ejemplo, el monopolio de una empresa a nivel de comercio interior (por ello la necesidad de legislar para impedir que se creen monopolios) o la hegemonía internacional de un Estado comercialmente poderoso (por ello la necesidad de imponer aduanas y aranceles para contrarrestar dicha hegemonía) (Foucault M. , 2007).

La libertad de los intereses genera peligros que pueden afectar el mecanismo natural de la economía. Por esta razón, se hace necesario gobernar la libertad mediante los siguientes instrumentos de gestión y control.

Como los intereses son heterogéneos pueden constituir un peligro para el interés general. Por tanto, será necesario "proteger el interés colectivo contra los intereses individuales. [Y] a la inversa, lo mismo: habrá que proteger los intereses individuales contra todo lo que pueda aparecer, en relación con ellos, como una intrusión procedente del interés colectivo" (Foucault M. , 2007, págs. 85-86).

La libertad supone, entonces, la seguridad; ya que el libre juego de intereses trae consigo la noción de peligro. Por esta razón, dirá Foucault (2007):

> En el fondo, si por un lado […] el liberalismo es un arte de gobernar que en lo fundamental manipula los intereses, no puede […] manipularlos sin ser al mismo tiempo el administrador de los peligros y de los mecanismos de seguridad/libertad que debe garantizar que los individuos o la colectividad estén expuestos lo menos posible a los peligros. (pág. 86).

Por consiguiente, el liberalismo, gestiona los peligros desde el mecanismo de seguridad. Pero, además, promueve una cultura del peligro que, en última instancia, estimula el temor: "Vivir peligrosamente", evitando al máximo el peligro. Esa es, pues, la divisa del liberalismo. (Foucault M. , 2007).

¿Cuál es la mejor manera de controlar las libertades? El filósofo francés responde a esta pregunta remitiéndose a los teóricos del liberalismo clásico, quienes paradójicamente declaran: mediante mecanismos disciplinarios.

El argumento es el siguiente: como la población posee una mecánica natural y espontánea que define las relaciones entre individuos, la función del gobierno debe limitarse a vigilar el comportamiento de los ciudadanos, aplicando correctivos sólo cuando estos comportamientos se salgan de dicha mecánica natural de las interacciones humanas (Foucault M. , 2007).

Por esta razón, dirá Foucault: "el panóptico es la fórmula misma de un gobierno liberal" (Foucault M. , 2007, pág. 89).

En tal sentido, el liberalismo gobierna a distancia desde el control de los individuos, esto es, mediante la vigilancia de sus comportamientos, los cuales han de ser valorados a partir del libre juego de los intereses individuales y la regulación del peligro que éstos generan.

La subjetividad creada por el liberalismo

Según el filósofo de Poitiers, con el arte liberal de gobernar a los hombres, surge una nueva realidad: la sociedad civil, entendida como "campo específico de naturalidad propio del hombre […] contracara […y] correlato necesario del Estado". (Foucault M. , 2006, pág. 400). Este nuevo conjunto tecnológico intentará englobar la relación dialéctica entre un sujeto económico y un sujeto jurídico. Veamos.

El interés: nacimiento del *Homo oeconomicus*

Teniendo en cuenta el análisis en torno a la cuestión del intercambio (como lugar de la verdad) y la utilidad (como límite al poder público), Foucault identifica la existencia de un elemento que ha de englobarlos. Este elemento es el interés (Foucault M. , 2007). De hecho, el mercado es el lugar donde se intercambian intereses, los cuales, a su vez, sólo pueden ser regulados eficazmente apelando al criterio de utilidad.

Respecto a este punto resulta necesario indicar que, según Foucault, una de las novedades que impulsó la escuela fisiócrata, la idea según la cual la felicidad de los individuos no depende del Estado con sus reglamentaciones, sino que el Estado simplemente debe regular que los individuos satisfagan su interés particular, lo que significa que en ellos mismos (y no en el Estado) está su felicidad. El Estado no gobierna cosas, ni personas, sino, simplemente, gestiona unos nuevos fenómenos políticos que se denominarán *intereses*. A lo anterior hace alusión el autor francés cuando afirma:

> Ahora bien, el interés cuyo principio debe obedecer la razón gubernamental es interés en plural, un juego complejo entre los intereses individuales y colectivos, la utilidad social y la ganancia económica; […] el gobierno […] es algo que manipula intereses […] los intereses son el medio por el cual el gobierno puede tener influjo sobre todas esas cosas que para él son los individuos […] Ya no se ocupa de cosas en sí. Se ocupa de esos fenómenos de la política […] que son los intereses o aquello por lo cual tal individuo, tal cosa, tal riqueza, etc., interesan a los otros individuos o a la colectividad. (Foucault M. , 2007, págs. 64-65).

Con el interés, según lo plantea Foucault, emerge una nueva subjetividad: *el homo oeconomicus*, que se constituirá en uno de los elementos claves para entender la nueva razón gubernamental que propone el liberalismo (Foucault M. , 2007). El *homo oeconomicus* es el sujeto mismo de la actividad económica y el objeto mismo del gobierno.

Para situar la emergencia de esta nueva subjetividad, Foucault se remite al empirismo inglés. Con Hume, indica, la razón misma de las elecciones de los individuos está determinada por el interés y nada más que por éste. El *homo oeconomicus* es un sujeto de interés. (Foucault M. , 2007).

Ahora bien, contigua a este sujeto de interés, se antepone la obligatoriedad de la ley: el contrato social. Surge de ahí, un *homo juridicus*, que ha de entenderse como el hombre que emerge a partir del contrato social (Foucault M. , 2007).

Sin embargo, según analiza Foucault, el contrato (la ley) se cumple, como dirá Hume, por interés, no por obligación. Más aún, mientras que el sujeto de derecho se articula desde una lógica

ISSN: 1794-1598

binaria (ley/derechos), donde debe renunciar al propio interés, el *homo oeconomicus* actúa desde una lógica egoísta, donde los intereses de cada individuo no coinciden voluntariamente, sino que hacen parte de la mecánica natural de la economía. (Foucault M. , 2007). De esta forma, el *homo oeconomicus* nunca renuncia a su interés particular, pero actúa desde un doble aspecto involuntario (lo que Foucault llama campo de inmanencia), ya que no puede controlar las consecuencias del mundo sobre sus intereses, ni las consecuencias de sus intereses sobre los de los demás. Foucault lo expresa de la siguiente manera:

> […] el hombre económico queda situado así en lo que podríamos denominar un campo de inmanencia indefinido que, por una parte, lo liga bajo la forma de una dependencia a toda una serie de accidentes, y, por otra, bajo la forma de la producción, a la ganancia de los otros, o liga su propia ganancia a la producción de otros. Así, la convergencia de los intereses duplica y recubre la disparidad indefinida de los accidentes. (Foucault M. , 2007, pág. 319).

De este modo, en la "república de los intereses", los riesgos que se corren no pueden ser controlados[4] porque, si esto se hiciera, se estaría afectando el curso natural del mercado. Lo único que puede dirigir el indeterminismo de este juego de intereses es el *laissez faire-laissez passer*, la mano invisible (Foucault M. , 2007). Pero, la discusión no se centra en en el misterioso componente de la economía que dirige el mercado (la mano), sino en la invisibilidad del juego de intereses. Al respecto, expresa Santiago Castro (2010):

> Su argumento es que en el juego espontáneo de los intereses, ninguno de los jugadores puede visualizar el juego entero, ya que no puede ir más allá de la jugada. Todos juegan sin saber cuáles son las reglas del juego y sin conocer las consecuencias remotas de sus jugadas inmediatas […] el juego espontáneo de los intereses carece de luz y es, por tanto, un juego invisible (pág. 150).

Esta racionalidad será portadora de un gran optimismo, dado que el desconocimiento del final del juego fundamentará las decisiones egoístas de los hombres (Foucault M. , 2007).

Es, precisamente, esta invisibilidad la que impide que se busque, como lo hacía el soberano medieval, el bien común. El que cada individuo se preocupe sólo por su interés asegura que se busque el mayor beneficio para el mayor número de personas.

Desde esta nueva lógica egoísta, donde el individuo no puede calcular el impacto colectivo de sus intereses -pues es ciego ante ellos y debe serlo siempre -se comprende, según el análisis de Foucault, por qué la nueva racionalidad del gobierno liberal busca dejar hacer, más que controlar. Al respecto, declara Foucault:

> La economía política denuncia, a mediados del siglo XVIII, el paralogismo de la totalización política del proceso económico […] El carácter incognoscible de la totalidad del proceso no solo rodea la racionalidad económica, también la funda[…] La economía es una disciplina atea; es una disciplina sin Dios; es una disciplina sin totalidad; es una disciplina que comienza a poner de manifiesto no sólo la inutilidad sino la imposibilidad de un punto de vista soberano, de un punto de vista del soberano sobre la totalidad del Estado que él debe gobernar (Foucault M. , 2007, págs. 324-325).

4. Resulta importante establecer aquí una importante relación entre este análisis foucaultiano y las reflexiones del alemán Ulrick Beck. Este sociólogo habla de un segundo tipo de sociedad moderna, diferente a la sociedad industrializada, la cual identifica con el nombre de sociedad del riesgo. Según Beck, el primer modelo capitalista de sociedad (industrial) no percibió la estrecha relación existente entre producción y riesgo: una relación directamente proporcional, en la cual el progreso genera un creciente e incontrolable ambiente de riesgo (evidente punto de encuentro con Adorno y Horkheimer). Por tanto, en la sociedad del riesgo, el problema no será la distribución del capital (efecto directo del modo de producción) sino el reparto de riesgos (efecto indirecto del modo de producción). Se está en presencia de una sociedad de la inseguridad permanente, ya que el riesgo es global y democrático. Los dispositivos de seguridad creados en la sociedad industrial resultan insuficientes para contener los riesgos de esta nueva sociedad del riesgo. (Beck, 2002).

La singularidad del interés, rescatado por la economía, se antepondrá a la totalización, pretendida por la política. Ello indica, por consiguiente, un punto de fractura entre la ciencia económica y la ciencia política, en tanto realidades discordantes respecto al arte de gobernar y será precisamente esta escisión la que determinará el inicio del liberalismo. Foucault, al respecto, afirma: "[...] De hecho, el mundo político jurídico y el mundo económico se presentan, desde el siglo XVIII, como mundos heterogéneos e incompatibles. La idea de una ciencia económico-jurídica es rigurosamente incompatible y además, en efecto, jamás se realizó". (Foucault M. , 2007, págs. 325-326).

De este modo, según el planteamiento del pensador francés, no es posible, en el liberalismo, tener la figura de un soberano que controle la economía. La mano invisible, como mecanismo natural del mercado y correlato indispensable del nuevo arte de gobernar, descalifica esta pretensión de la política. Si el mercantilismo e incluso la fisiocracia apoyaban la idea de un soberano económico, la mano invisible sepulta esta idea (Foucault M. , 2007).

A partir de esta incompatibilidad emerge, lo que definirá Foucault como "la economía política como crítica de la razón gubernamental" (Foucault M. , 2007, pág. 326), una crítica que denunciará el exceso de gobierno y anunciará una posibilidad de gobernar de otra manera, tendiendo hacia el mínimo gobierno posible de los individuos.

No obstante, el análisis de Foucault se encuentra con un nuevo problema y es el siguiente: ¿cómo superar la incompatibilidad entre ciencia económica y ciencia política?, ¿cómo gobernar una población que se presenta, a la vez, como sujeto económico y como sujeto jurídico? Para resolver este dilema debe surgir un nuevo ámbito: la sociedad civil (Foucault M. , 2007).

La Sociedad Civil

Como ya se dijo, Foucault subraya que, bajo el gobierno liberal, la libertad de los individuos no puede implicar su ingobernabilidad. Es claro que este *homo oeconomicus* debe ser gobernado. Ahora bien, si el sujeto económico es irreductible al sujeto de derecho o, dicho de otra manera, si la ley no puede estar por encima de las libertades individuales, ¿cómo se puede gobernar a un individuo escindido en dos naturalezas antagónicas?

Frente a este interrogante, el filósofo de Poitiers propone dos soluciones. La primera consiste en definir al mercado como una zona franca, donde el soberano no puede gobernar. La segunda, por su parte, alude a un cambio del rol del soberano frente al mercado, convirtiéndose en un simple teórico del proceso económico para que, partiendo de su conocimiento, pueda supervisarlo (Foucault M. , 2007).

Para Foucault, estas dos soluciones resultan, en todo caso, insuficientes como salida al dilema, dado que, por un lado, la libertad de los individuos debe ser regulada y, por el otro, la pretensión de un soberano que conozca todo el proceso económico es imposible, pues este se basa en el desconocimiento y la imposibilidad de previsión por parte de individuo alguno. (Foucault M. , 2007).

Ahora bien, frente a estas soluciones reduccionistas, los análisis foucaultianos indican una novedosa salida liberal a este dilema, la cual está determinada por el surgimiento de una nueva realidad que asume esta paradoja y que permite la gobernabilidad de los individuos, en tanto sujetos económicos y sujetos de derechos. En palabras de Foucault (2007):

> La gobernabilidad o la gubernamentalidad […] de esos individuos que, en cuanto sujetos de derecho, pueblan el espacio de la soberanía, pero en ese espacio son al

ISSN: 1794-1598

> mismo tiempo hombres económicos, esa gubernamentalidad solo puede garantizarse gracias al surgimiento de un nuevo objeto, un nuevo dominio, un nuevo campo que, de alguna forma, es el correlato del arte de gobernar que se constituye en ese momento en función de este problema: sujeto de derecho-sujeto económico. Es preciso un nuevo plano de referencia que no será, como es lógico, ni el conjunto de los sujetos de derecho ni la serie de los comerciantes, los sujetos económicos o los actores económicos […] sólo son gobernables en la medida en que se pueda definir un nuevo conjunto que los englobe, […] Y lo característico del arte liberal de gobernar es, a mi parecer, ese nuevo conjunto. (págs. 334-335).

Cuando, en el anterior párrafo, se hace mención a "un nuevo conjunto que los englobe", se está haciendo referencia a que el problema de gobernar implica, desde la gubernamentalidad liberal, la emergencia de una nueva realidad, desconocida hasta este momento. El conjunto al que se hace alusión es, en definitiva, la sociedad civil. Las características de este nuevo correlato del liberalismo serán, según sus palabras, las siguientes: "[…] una autolimitación que no trasgreda ni las leyes de la economía ni los principios del derecho, y tampoco, trasgreda su exigencia de generalidad gubernamental ni la necesidad de una omnipresencia del gobierno" (Foucault M. , 2007, pág. 336).

Partiendo de lo anterior, se identifica la naturaleza misma de la sociedad civil. Ella es, ante todo, una realidad transaccional; es decir, no es una realidad primera que siempre haya existido, sino una realidad que se forma a partir de la coexistencia paradójica entre el sujeto económico y el sujeto de derecho. Gracias a ella se comprende que la libertad no es, necesariamente, el polo antagónico de la justicia, sino que ésta emerge como resultado del ejercicio de las libertades individuales.

Al no apoyarse en los teóricos clásicos, las indagaciones foucaultianas partirán de las reflexiones que Ferguson presenta en su *Ensayo acerca de la historia de la sociedad civil*, dado que, según sostiene el filósofo de Poitiers: "la sociedad civil de Ferguson es, en efecto, el elemento concreto, la globalidad concreta en cuyo interior funcionan los hombres económicos que Smith procuraba estudiar" (Foucault M. , 2007, pág. 338).

En la obra de Ferguson, tal como la presenta Foucault, la sociedad civil se entiende a partir de cuatro características.

a. La Sociedad civil como constante histórico-natural:

Ferguson, en palabras de Foucault, difumina los límites mismos entre naturaleza humana y sociedad humana. No es posible hablar de un primigenio estado de naturaleza humana en la cual, los individuos fuesen asociales. Así lo interpreta Foucault (2007) al afirmar lo siguiente:

> El lazo social carece de prehistoria. Al hablar de carencia de prehistoria se quiere decir que es, a la vez, permanente e indispensable. Permanente significa que, por lejos que se pueda llegar en la historia de la humanidad, no sólo se encontrará la sociedad, claro está, sino también la naturaleza […] el estado de sociedad siempre nos dirá qué es el estado de naturaleza, porque ese estado quiere que vivamos en sociedad […] pues lo social forma parte de lo natural y lo natural siempre está vehiculizado por lo social (págs. 340-341).

De este modo, antes de la sociedad no existía ninguna otra condición de existencia humana. La sociedad no es un capítulo de la historia humana, es ésta misma historia (Foucault M. , 2007).

b. La sociedad civil como síntesis espontánea entre los individuos:

Lo natural y lo social emerge, sin embargo, de manera involuntaria y heterogénea, que no de una relación contractual, donde los individuos se sometan, voluntariamente, al gobierno de otros. Y es a partir de esta manifestación espontánea que el proceso económico encuentra su soporte, su piso para desenvolverse (Foucault M. , 2007). Dicho de otra manera, el *homo oeconomicus* no podrá habitar ningún lugar que no sea una sociedad civil.

De lo anterior se colige que la sociedad civil que plantea Ferguson no sólo es el lugar donde acontece la espontaneidad de las relaciones humanas sino la síntesis misma de ellas. ¿Cómo es posible esto? Según Foucault, la sociedad civil de Ferguson, como la nación de Smith, se dinamiza gracias a algo instintivo que une a los individuos. Pero no será el egoísmo el origen de esta unión, sino, por el contrario, los sentimientos de simpatía y benevolencia. Dichos sentimientos no son impuestos por una normatividad externa al individuo, sino que son espontáneos, inmanentes a ellos. Por ello, no se trata de intereses egoístas sino de intereses desinteresados (Foucault M. , 2007).

Partiendo de lo dicho, se pueden establecer dos diferencias entre las relaciones sociales y las relaciones económicas. En primer lugar: aunque ambas surgen espontáneamente, las primeras emergen desde sentimientos de generosidad, mientras que las segundas de sentimientos egoístas. La segunda: las relaciones económicas no son localizables en un punto geográfico, ya que el mercado es una realidad global. Por su parte, la relaciones sociales son localizables, pues se identifican con conjuntos humanos de diferente nivel (tribu, familia, nación, por ejemplo). Por esta razón, no se puede hablar de sociedad civil humana, unificadora de todo grupo social existente, sino de diferentes sociedades civiles comunitarias (Foucault M. , 2007).

Ahora bien, aunque los lazos económicos subsisten gracias a los lazos sociales, su relación no será de asimilación mutua, sino de yuxtaposición. Foucault explica muy bien lo anterior cuando habla del principio de disociación:

> Principio de disociación dado que, con respecto a esos lazos activos que son los de la compasión, la benevolencia, el amor al prójimo, sentimiento mutuo de comunidad de los individuos, el lazo económico tenderá […] a deshacer constantemente lo anudado por el lazo espontáneo de la sociedad civil. En otras palabras, el lazo económico se instala en la sociedad civil […] pero, por otro lado, lo deshace […] Por consiguiente, cuanto más se avanza hacia un estado económico, paradójicamente más se deshace el lazo constitutivo de la sociedad civil y el hombre más aislado está por el lazo económico que tiene con uno y con todos[…] síntesis espontánea dentro de la cual el lazo económico encuentra su lugar, pero que ese mismo lazo económico amenaza sin descanso. (Foucault M. , 2007, págs. 344-345).

De este modo, según lo muestran los estudios genealógicos, el concepto de sociedad civil que plantea Ferguson, ha de entenderse como el ámbito de relaciones sociales que no se reduce ni al *homo juridicus* ni al *homo oeconomicus*. (Foucault M. , 2007).

c. La sociedad civil como matriz permanente de poder político:

Si, tal como lo ha indicado el filósofo de Poitiers, la sociedad civil de Ferguson se entiende como "una formación espontánea de poder" (Foucault M. , 2007, pág. 345), entonces la unión de los individuos en torno al poder no se da, en primera instancia, por derecho sino por hecho. Así, para Foucault:

ISSN: 1794-1598

> El hecho del poder siempre precede al derecho que va a instaurarlo, justificarlo, limitarlo o intensificarlo. Antes de que el poder se decida, antes de que se delegue, antes de que se establezca jurídicamente, ya existe […] la estructura jurídica del poder siempre viene después, *a posteriori*, luego de la existencia misma del poder […]. (Foucault M. , 2007, págs. 346-347).

De este modo, las diferentes formas de poder emanan de la misma sociedad civil y no de una esencia externa a ella. La sociedad civil que conceptualiza Ferguson es, por consiguiente, el medio ambiente del libre juego de las relaciones económicas, y, a su vez, la fuente misma de la gobernabilidad. Dicho de otra manera, con la sociedad civil, se supera la incompatibilidad entre economía y política. Por consiguiente, se puede afirmar que esa misma sociedad que reclama libertad en sus interacciones es, a su vez, la misma que se limita mediante la auto-imposición de una forma de gobierno.

d. La sociedad civil como motor de la historia:

La disociación que subsiste al interior de la sociedad civil fergusoniana, según el cual el interés económico –egoísta-, no logra acoplarse con el interés social -desinteresado, solidario-, podrán ser concebidas como la razón misma de la trasformación histórica. Al respecto, Foucault argumenta:

> El principio disociativo de asociación es también un principio de transformación histórica. Lo que constituye la unidad del tejido social es al mismo tiempo lo que se erige en principio de la transformación histórica y el desgarramiento perpetuo del tejido social […] Yo no quiero decir: entrada de la sociedad civil en la historia, porque siempre está en ella, sino: motor de la historia en la sociedad civil. (Foucault M. , 2007, págs. 349-350).

Según lo anterior, la historia ha de ser comprendida como un proceso de creación continua, a partir de singularidades que permitirán la aparición de "nuevas relaciones sociales, nuevas estructuras económicas, y por consiguiente, nuevos tipos de gobierno". (Foucault M. , 2007, pág. 351).

Por esta razón, la relación sociedad civil- Estado, en tanto objeto de estudio foucaultiano, no habría de ser concebida desde una lógica dialéctica de la confrontación (tal como proponía Marx[5]), ni a partir de una idea de progreso que avanza hacia un Estado ideal (como pensaba Hegel[6]), sino más bien como realidades que aparecen a partir de una tecnología de gobierno. El mismo Foucault expresa esta idea cuando declara: "Más que hacer de la distinción Estado - sociedad civil un universal histórico y político que permita cuestionar todos los sistemas concretos, podemos intentar ver en ella una forma de esquematización propia de una tecnología particular de gobierno" (Foucault M. , 1999b, pág. 211). Foucault asume, entonces, una postura nominalista, toda vez que estas dos realidades son singularidades históricas y no ideas universales que se encarnan, de diferentes formas, a lo largo de una historia lineal y teleológica. En definitiva, tal como lo afirma Castro Gómez (2010): "la sociedad civil, entonces, es concebida como un campo técnicamente producido en el que podrá darse aquello que fue imposible en el marco de

5. El gran delito del que acusa Marx a Hegel es el de la Tautología Histórica: Si el Estado es el origen y la finalidad del desarrollo humano, entonces, el movimiento es cíclico, repetitivo y la dialéctica histórica no conduciría al progreso de la civilización humana. Para Marx la clave del desarrollo histórico no había que buscarla en el Estado, que tanto ensalzaba Hegel, sino en la sociedad, que él tanto condenaba. Al fin y al cabo, el Estado es una construcción de la Sociedad Civil. El Estado surge en una Sociedad y no a la inversa. El Estado debe ser esa construcción eficaz y real que supla el sistema de necesidades del que habla Hegel y logre cubrir el interés colectivo, esto es, el interés social. (Fromm, 1971). Foucault no puede partir de este análisis de la sociedad civil ya que, el Estado no surge a partir de ésta, ni se le contrapone.

6. Para Hegel, como el interés particular de los individuos debe estar ligado al bien colectivo (que llamará Interés de la Idea), se da un tránsito de la naturalidad y el arbitrio caprichoso hacia una libertad universal (que sólo es abstracta, formal). Por ello, el fin propio del individuo no se encuentra en la satisfacción de sus impulsos naturales (esto sería la Barbarie) o en el desarrollo de su particularidad sin tener en cuenta el bien común. El fin, para que pueda ser objetivo, esto es real, debe ser racional, y, sólo puede serlo universalizándose. La sociedad civil se entenderá, entonces, en un primer momento como un Sistema de necesidades, en el cual las necesidades individuales solo se pueden satisfacer teniendo en cuenta las necesidades de los demás. Luego vendrá un segundo momento que es la administración de justicia y con la cual aparecerá la ley. (Hegel, 1983). Foucault no puede partir de este análisis de sociedad civil, ya que el interés del individuo nunca cede al bien común. De hecho, siguiendo a Adam Smith y su principio de la mano invisible, el egoísmo de cada individuo, que busca satisfacer sus propios intereses, es lo que asegurará el mayor bienestar para el mayor número de individuos. La lógica, como ya se ha insistido, es utilitarista y no dialéctica.

la razón de Estado: la conjugación del omnes et singulatim" (págs. 158-159).

En virtud de lo dicho, el liberalismo puede ser identificado como la primera forma de gobierno en la que logra llevarse a cabo, mediante una racionalidad y unas prácticas determinadas, la creación de una forma de intervención que permita gobernar, al mismo tiempo, los intereses individuales (prefigurado en la conducción de las almas propia del poder pastoral) y los intereses sociales (determinados a partir de las prácticas de gobierno del soberano medieval).

Conclusiones

Los análisis foucaultianos en torno a las tecnologías de gobierno de los individuos suponen la necesidad de asumir una actitud crítica frente al presente que es, en última instancia, una inquietud política. En este sentido, según lo ha intentado mostrar el filósofo francés, sólo mediante el estudio genealógico de las prácticas gubernamentales puede llegar a ser comprendido aquel evento histórico llamado Estado. El filósofo francés ha intentado situar al Estado dentro del contexto genealógico de dichas tecnologías para dar cuenta de sus cambios y procesos de desarrollo.

De esta manera, el intento de Foucault por encarar la cuestión política en el Estado liberal prescinde de nociones como revolución e ideología, desarrolladas por la reflexión clásica de la filosofía política, para situarse en una noción eminentemente ética, a saber, la libertad. Una libertad entendida como instancia de autodeterminación del individuo frente a su presente y no como una facultad metafísica inherente a la naturaleza humana, ni como dimensión jurídica de la persona. Es, en definitiva, una libertad en contexto.

Sin embargo, en el escenario del liberalismo, el individuo se encuentra atrapado en una paradoja: debe gestionar su propia vida, pero desde una tecnología de gobierno que le obliga a conducirla a partir de una racionalidad utilitarista. Esta libertad producida en el contexto del poder gubernamental genera peligros y riesgos que deben ser sorteados a partir del juego de la competencia ilimitada del mercado. En consecuencia, las personas no van a regular sus acciones desde el criterio de justicia o de legalidad, sino desde el criterio de conveniencia. No obstante, las relaciones de poder del arte liberal de gobernar a los individuos tejen unas redes muy finas que los sujetan de una forma tan sutil que resultan imperceptibles para éstos. Por tal motivo, la sociedad civil debe asumir una actitud crítica frente al Estado liberal y sus instituciones de gobierno.

En definitiva, el planteamiento que ha sido esgrimido en el desarrollo de este escrito, propende por hacer evidente una cierta crisis que parece atravesar toda una serie de modelos tradicionales políticos, jurídicos y éticos; por lo cual, resultará urgente y necesario renovar tanto la crítica como la reflexión académica en torno a la posibilidad de concebir nuevas maneras de relación entre sujetos y estructuras de poder estatales.

Bibliografía

Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global.* Madrid: siglo XXI de España editores.

Castro Gómez, S. (2010). *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del hombre Editores.

Ciceron, M. T. (2005). *Disputaciones Tusculanas* (Libro II). Madrid: Gredos, S.A.

Derrida, J. (1998). *El Espectro de Marx.* Madrid: Trotta.

ISSN: 1794-1598

Foucault, M. (1995). Crítica y Aufklärung [Qu´est-ce que la Critique]; Trad. Jorge Dávila. *Revista de Filosofía-ULA*, 5-30. Recuperado de http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf

Foucault, M. (1999a). "Michel Foucault por sí mismo*";* Trad. Jorge Dávila. En *Literatura y Conocimiento. Michel Foucault.* (págs. 25-34). Recuperado de http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15921/1/davila-foucault.pdf.

Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermeneútica - obras esenciales volúmen III.* Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collége de France (1977-1978).* Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, S.A.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fromm, E. (1971). *Marx y su concepto del hombre.* México D.F.: Fondo de cultura económica.

Hegel, G. W. (1983). *Lecciones sobre filosofía del derecho.* Buenos Aires: Editorial universitaria de Morón.

Heidegger, M. (1951). *Ser y Tiempo.* Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosoóficos.* Madrid: Trotta.

Lyotard, J. F. (1996). *La Posmodernidad (explicada a los niños).* Barcelona: Gedisa.

Sartre, J. P. (2004). *El Ser y la Nada - Ensayo de Ontología y Fenomenología.* Buenos Aires: Losada.

Wong, E.M.; Peña, J.M. & Falla, S.O. (2016). La actitud crítica un aspecto fundamental en la educación. *Sophia* 12(1): 107-114.