



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

UN ACERCAMIENTO A LA CRÍTICA AL LIBERALISMO
EN MICHEL FOUCAULT

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HUMANIDADES: **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

ANGEL OMAR PERDOMO MEDINA

DRA. MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ

DIRECTORA DE TESIS

DR. GUSTAVO ADOLFO GARDUÑO OROPEZA

CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. DAVIDE EUGENIO DATURI

TUTOR INTERNO DE TESIS



MARZO 2026

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: ¿QUÉ ES EL LIBERALISMO?	10
1.1. El origen del liberalismo	10
1.1.1. El estado de naturaleza	10
1.1.2. La legitimidad de lo propio	12
1.1.3. El argumento divino de la individualidad en el liberalismo	16
1.1.4. La historia pragmática del liberalismo	20
1.2. El liberalismo	25
1.2.1. Para los liberales clásicos	25
a) John Locke	26
b) Adam Smith	29
c) Otros pensadores clásicos	35
1.2.2. Para los neoliberales	38
a) Ludwig von Mises	39
b) Friedrich Hayek	42
c) Qué no es el liberalismo	46
1.2.3. La democracia: ¿escenario del liberalismo?	48
CAPÍTULO 2: EL LIBERALISMO DE FOUCAULT Y EL SUJETO LIBERAL	54
2.1. El liberalismo para Foucault, un nuevo arte de gobernar	54
2.2. El <i>homo oeconomicus</i>	69
2.3. Hacia la sociedad del sujeto liberal	76
2.4. ¿Foucault defendió al liberalismo?	87
CAPÍTULO 3: PENSAR EL LIBERALISMO DESPUÉS DE FOUCAULT	95
3.1. El trabajo en libertad	95
3.2. La autoexplotación como actividad empresarial	111
3.3. La ilusión de la elección	121
CONCLUSIONES	133
REFERENCIAS	137

INTRODUCCIÓN

En este trabajo el lector encontrará como tema principal el liberalismo, puesto como la causa que tras bambalinas ha dado pie a ciertas situaciones de las que somos testigos y protagonistas todos los días. El liberalismo visto como una corriente de pensamiento que tiene como estandarte máximo la libertad ha introducido problemas en las sociedades occidentalizadas que nos parece necesario subrayar. El individualismo, la propiedad y una forma de gobernar que se reduce ante el mercado, son asuntos fundamentales que se tratan a lo largo de los siguientes párrafos.

En primer lugar, habrá que comprender qué es liberalismo, cómo nace y bajo qué justificaciones, tomando en cuenta que de este modo podremos entender mejor los antecedentes de dicha corriente para posteriormente profundizar en el análisis de Michel Foucault; este análisis que el filósofo francés hace sobre el liberalismo es la parte medular del proyecto que aquí se presenta, mismo que nos servirá más tarde para valorar su influencia y vigencia actual.

¿Por qué hay rasgos de nuestra sociedad que se proyectan como infranqueables?, ¿cómo es que el liberalismo ha sido productor de esos rasgos?, ¿cuáles han sido las consecuencias?, son preguntas que nos ayudarán a desarrollar nuestras ideas más importantes y aunque no se plantean por primera vez, su respuesta exige un constante ejercicio.

Proponer al liberalismo como un agente perjudicial no es una tarea simple, es por ello que Foucault será el autor que proporcione las herramientas que nos servirán de guía para poder revelar el deterioro que los problemas liberales han suscitado. Dentro de sus cursos disertados en el Collège de France, a finales de los años setenta, imparte una serie de clases en las que encontramos un esfuerzo mayúsculo por explicar la genealogía del liberalismo, expone de manera novedosa al poder liberal y da cuenta de las diferencias con los poderes que en otro momento de la historia fueron más grandes, como el poder soberano o el poder disciplinario;

Foucault plantea al liberalismo como un suceso vigente, de hecho es en el siglo XX en el que detecta su presencia indiscutible.

El gobierno como un acto que acompaña al hombre desde la formación de las primeras sociedades es materia de debate en la obra de Foucault y en este trabajo: ¿cómo ha sido y cómo es gobernado el hombre?, el hombre que aquí nos atañe es uno al que le resaltan sus características de “hombre económico” por encima de otros rasgos que terminan haciéndose a un lado, son éstas las que definen lo que debe ser y determinan el gobierno de las sociedades liberales de las cuales el hombre es sujeto.

Foucault estudió una sociedad de la cual formó parte, por lo que experimentó el poder liberal de manera personal, situación que contribuyó en gran medida en la teoría que desarrolló en torno al mismo y que es elemental para el surgimiento de nuevas ideas de pensadores interesados en el tema y que son contemporáneos a nuestros días, éstos han trazado su propio camino, muchas veces en concordancia con el trabajo que Foucault dejó en los libros que escribió o en las lecciones que llevó a cabo.

Previo a adentrarnos por completo en el estudio de Michel Foucault sobre el liberalismo, intentaremos comprender lo que el liberalismo es y lo que no es, para luego sí, exponer mediante dos pares de apartados, la teoría que desarrolló el filósofo francés en torno al poder liberal y como influyó en su obra este adentramiento en el tema.

Por último, este texto retoma a algunos otros intelectuales que por su trabajo se han encontrado con las ideas que el nacido en Poitiers plasmó en su obra, ya sea para debatirlas, defenderlas o complementarlas, aportando con su pensamiento nuevas lecturas del mundo en el que hoy estamos inmersos y que no parece haber presenciado la cercanía de la última etapa del poder liberal.

Los efectos que han tenido las exigencias del liberalismo en el hombre son manifestaciones del poder que se esconde detrás de una supuesta defensa de la libertad, por ello el liberalismo se presenta con un rostro benevolente mediante el cual sujeta al hombre que prioriza lo que considera como libertad.

El objetivo de esta tesis nunca fue encontrar la salida al poder que actualmente convierte en sujeto al hombre, no obstante, apuesta por subrayar el modo en el que se encuentra retenido en el mismo, esperando que sea una pauta para dar pie a un nuevo modo de concebirse.

CAPÍTULO 1: ¿QUÉ ES EL LIBERALISMO?

1.1. El origen del liberalismo

1.1.1. El estado de naturaleza

¿Qué reacción se espera de un hombre que existiendo en un cierto espacio, se percata de que otro semejante a él existe también?, ¿le ve como una amenaza o le ve como un aliado? En gran medida, de estas preguntas simples podemos partir para comprender cómo es que las diversas sociedades humanas han tenido lugar, pues a estos dos hombres cualesquiera se les unen otros más, y una agrupación de personas, sobre todo si cada vez se vuelve más grande, sentirá la necesidad de organizarse de alguna forma cuya razón les oriente a determinar como beneficiosa. Entonces, ¿cuál es esta forma de organización de la que un grupo de hombres puede obtener las mayores ventajas? La respuesta es que en la práctica no ha habido una sola propuesta que logre satisfacer íntegramente a una sociedad, y de ahí que si un modo de organización parece funcionar en una, eso no quiere decir que vaya a marchar del mismo modo en la otra. El liberalismo, como ya adelantábamos, dice defender la libertad, ¿por qué?, aunque esta respuesta no es unívoca, sí podemos empezar señalando que lo hace porque, en principio, considera que antes de que toda organización social artificial surja, existe un estado natural de las cosas que incluye al hombre.

El estado de naturaleza remite a una situación ideal en la que precisamente las cosas están dadas tal cual y la manera como los primeros hombres se encuentran con ellas, un mundo en el que son insertados como parte de él, perteneciendo a un entorno que no han elegido, pero es su razón la que les posibilitará orientar su vida, ya que este mundo les ofrece beneficios pero también los expone a ciertos riesgos. Según Locke, esta primer condición en la que se encuentran es un estado de perfecta libertad y paz, el problema emerge cuando algunos confunden esta

situación con un estado de licencia, hay por tanto hombres que no actúan como sus semejantes y pervierten el andar de este escenario primero: “afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen hasta que, por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política” (Locke, 2014: 20-21). En estas líneas de Locke podemos percatarnos primero de su defensa teórica del estado de naturaleza que propone y de que éste sufre una alteración, pero ahí hay también una clave importante que tiene que ver con la libertad que el liberalismo promueve: el consentimiento. Dicha situación no puede ocurrir si los hombres que pertenecen a una agrupación, conformada por varios individuos, no están de acuerdo en que así sea, para después crear una sociedad política, sociedad que ya no es natural.

Pero ¿qué los orilla a tomar esta decisión consciente de salir del primer estado para pasar al segundo? Principalmente vamos a encontrar en Locke que el hombre carece de seguridad de cara a algunas eventualidades. Aunque dentro de éstas, en primer lugar se podrían indicar situaciones como el riesgo que corre cuando va en busca de alimentos –como cuando caza un animal, acción que resulta más sencilla si lo hace con ayuda que sin ella–, pero la principal razón para dejar el estado natural es la presencia de hombres que perturban su paz. La seguridad que le falta entonces la reclamará mediante la concepción de una organización propia y de sus homólogos:

Si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho; [...] si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? [...] aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de <<propiedad>>. (Locke, 2014: 123-124).

En el final de este fragmento del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, tenemos una triada de principios básicos que el liberalismo lockeano retiene: la preservación de la libertad individual, que ya subrayábamos, el cuidado de la vida y la defensa de la posesión, estos no deberían ser reducidos por nadie; así, es cuando los ve amenazados que los hombres razonan el conformar una unión con otros y establecer reglas que les ayuden a que los actos que atentan contra su seguridad sean contrarrestados.

A John Locke se le suele considerar como el padre del liberalismo, de ahí que el presente trabajo se haya dispuesto a comenzar mediante el empleo de sus ideas. Su concepto de “propiedad” nos es útil para comprender el porqué de la conformación de una sociedad, pregunta que planteábamos en el primer párrafo de este apartado, asimilamos así que todos los hombres tienen derecho a la libertad, a la vida y a las posesiones, es decir, a la propiedad, esto es legítimo desde su existencia en el estado natural de las cosas, esto no cambia cuando posteriormente hay una organización consciente de su parte y de sus semejantes, la cual tiene como fin asegurar dichos derechos.

Profundizaremos más acerca del concepto de propiedad a la vez que revisaremos el porqué de esta legitimidad intrínseca que ostenta desde el estado de naturaleza. También es conveniente decir que aunque Foucault, en *Nacimiento de la biopolítica*, no se refiere mucho a este estado, sí infiere una diferencia respecto a Locke sobre los principios que tiene en su origen el liberalismo.

1.1.2. La legitimidad de lo propio

¿Por qué algo se puede considerar como propiedad de una persona? Acabamos de revisar que desde una perspectiva lockeana vinculada a los comienzos del liberalismo, la vida, las posesiones y la libertad individual son propiedades legítimas de todos los hombres, para esto hay que aducir que tomando en cuenta tal consideración, en un estado de naturaleza, en principio, no hay razón para que uno sea más libre o tenga más derecho a la vida que otro. La explicación de Locke, que

data de hace más de 300 años, tiene relación con una situación sobrehumana en la que la intervención de Dios como punto de partida era necesaria, pues la inserción del hombre en el mundo era acción suya:

Dios, como dice el rey David (*Salmos* cxv. 16), <<ha dado la tierra a los hijos de los hombres>>, es decir, que se la ha dado a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella. Mas, admitido esto, a algunos les resulta muy difícil entender cómo podrá un individuo particular tener posesión de cosa alguna [...]

[...] aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos [...] (Locke, 2014: 32-33).

Antes de reparar en nuestra pregunta, hay algunos otros detalles que son relevantes en el fragmento del texto de Locke; primero, que las cosas han sido dadas en comunidad a los hombres. Si tenemos ya alguna noción de lo que es el liberalismo, puede ser que tal determinación cause impresión, pues razonar en términos de comunidad no es habitual en esta corriente de pensamiento. Luego, no hay que dejar de considerar que justo en el arranque del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Locke escribe sobre el “estado de naturaleza”, el cual comprende cosas que están también en circunstancias naturales, incluido el hombre, entonces al referirse que en este estado todo pertenece a todos, no piensa que el alimento de uno puede ser tomado por el otro, mucho menos su libertad o su vida, la afirmación respecto al alimento más bien se tendría que interpretar en que todos los hombres tienen derecho a comer. Hablar de comunidad implica referirse a una unión de personas con ciertos rasgos en común, en la que no es favorable generar grandes discordias, por eso uno no debería tomar lo del otro, además de que resulta innecesario hacerlo, teniendo en cuenta la vastedad del mundo en su estado inicial.

Ahora bien, ¿cuál es el medio que tiene el hombre para lograr apropiarse de lo que Dios en el estado natural le ofrece? La respuesta de Locke es patente: el trabajo. Para este filósofo éste es el modo legítimo de poseer algo:

[...] cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás. (Locke, 2014: 34).

Ya sea Dios, la naturaleza o ambas, se entiende que ahí es de donde parte todo y luego el hombre tiene que decidir. Incluso estando en comunidad, sabe que obtendrá beneficios individuales si actúa de una forma u otra, y el modo más razonable de conducirse es trabajando. De aquí que desde este punto de vista solo se pueda poseer lo que se trabaja. Como ya lo dijimos, para Locke el estado de naturaleza no es un estado de licencia, o sea que no se trata de una situación donde el hombre pueda hacer lo que le plazca, eso también implica que el hombre no pueda poseer todo lo que su imaginación le permita, ya que aquello que no es producto del trabajo no puede ser considerado como su propiedad. El cuerpo tiene límites, requiere de periodos de descanso cuando ha trabajado demasiado y se fatiga, así como de energía que obtiene cuando se nutre y duerme, si esto fuera poco, tiene el tiempo contado, no es un cuerpo perpetuo, así que para apropiarse de todo ilimitadamente, debería trabajar indefinidamente, pero esto no es posible. No le causa ningún provecho, entonces, tener dos pedazos de tierra si solo puede ocuparse de uno, y no le favorece en nada intentar apropiarse de dos pares de frutas si nada más puede comer la mitad. Lo que tendría así, es un exceso de cosas que no necesita, y que además conservaría de forma ilegítima, quitándole la

oportunidad a otro hombre de su comunidad de producir una porción de tierra o de saciar su hambre. El hombre, al vivir en comunidad, entiende que evitar el conflicto con sus semejantes es más provechoso que generarlo, por tal razón debe dejar posibles propiedades que no le sean útiles, la tierra que no pueda trabajar o el alimento que se le eche a perder por no consumirlo (Cfr. Locke, 2014).

En su segundo tratado, Locke no hace hincapié en la labor colectiva para apropiarse de las cosas, quizá por el hecho de que cuando se trabaja en conjunto con otros se requieren consensos, mismos que antes de llegar a acuerdos generan disentimientos. El trabajo de uno solo no hace surgir problemas al comprender las pautas que menciona Locke –que no se puede tener lo que no se puede trabajar, y que no se debe conservar lo que se echa a perder–; respecto a la aprobación de los otros dice lo siguiente:

¿Fue un robo el apropiarse de lo que pertenecía comunitariamente a todos? Si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre [...] la apropiación [...] no depende del consentimiento expreso de todos [...] los minerales que yo he extraído de un lugar al que yo tenía un derecho compartido con los demás, se convierten en propiedad mía, sin que haya concesión o consentimiento de nadie. (Locke, 2014: 35).

Se trata de normas no escritas de las que todos pueden sacar provecho y que resultan más convenientes atendiéndolas individualmente. Locke además menciona, en varias ocasiones, que conviene que el hombre ponga su trabajo en las cosas que encuentra en un estado de naturaleza, pues no sólo es la manera legítima de apropiárselas, sino que de este modo logra incluso aumentar su valor, haciendo que un pedazo de tierra valga más cuando se trabaja que si se decidiera dejarla intacta.

La propiedad se erige como pilar fundamental para el pensamiento liberal, que a diferencia de otras proposiciones que en el liberalismo fueron cambiando hasta el día de hoy, se conserva y se mantiene como principio, a la par de la apología que hace de la libertad. Propiedad de la vida, propiedad de la libertad y propiedad de la materia trabajada, son tres elementos constitutivos del hombre libre contra los que

nadie debería atentar, y como esto no siempre ocurre así, es necesario que los hombres salgan de su estado de naturaleza dirigiéndose a otro tipo de orden en el que dichos elementos sean garantizados. Éste señalamiento hace surgir en el hombre intereses particulares de cuidar y hacer perdurar lo que es de él, de esas propiedades que por derecho natural le pertenecen.

1.1.3. El argumento divino de la individualidad en el liberalismo

Hablar de intereses particulares significa tener presentes aquellas cosas de las que uno dispone o puede disponer, así como ser consciente sobre las cuáles uno no tiene dominio. Es entendible, entonces, que se haya buscado una explicación y una justificación legítima del porqué de las propiedades, en otras palabras, de cómo es que una cosa puede llegar a ser de alguien y con qué derecho esto sucede así. Bajo esta lógica, la individualidad será una característica constitutiva de la vida del hombre en todo momento, si éste procura resolver sus necesidades y no intervenir en que sus semejantes las resuelvan, no tendría por qué gestarse una situación problemática.

El hombre como individuo responde por sí mismo, es responsable de sus posesiones y de su propio cuidado, también lo es de su actuar para con los otros, que visto de manera amplia también implica el velar por él. Si Dios es el autor de la existencia del hombre en el mundo, las leyes que puedan existir en el estado de naturaleza son obra suya y, ante él, el hombre deberá responder:

Estas concepciones están apoyadas sobre la creencia en un mundo ordenado subyacente al mundo aparente. La noción de verdad asociada a la creencia en Dios creador del mundo, así como la heteronomía del ser humano creado, son las referencias que sustentan la creencia en una realidad ordenada, susceptible de ser descubierta mediante el entendimiento. La constitución de un orden exterior, regido en forma providencial es paralela a la vinculación entre sociabilidad y progreso de la acumulación de bienes materiales. Esta nueva

perspectiva, tiene su origen en la paradoja de la simetría entre el interés propio y el interés colectivo. La mano invisible^[1] es la metáfora en la que se encubre la explicación de esa paradoja que no ha dejado de ser repetida hasta la actualidad. (Bilbao, 1999: 13).

Partimos de que el hombre sabe, aunque tal vez de una forma no del todo consciente, que hay un orden, éste puede ser percibido por situaciones como la noche que sucede al día o la lluvia que hace crecer un cultivo, sólo falta su reflexión para que comience a hallar alguna respuesta que aclare por qué pasa lo que pasa. Lo cual no quiere decir que sus concepciones sean erróneas o acertadas, todavía hoy no podemos asegurar que las explicaciones que tenemos sean las correctas. Una vez que el hombre entiende el estado en el que vive, está situado ante dos órdenes más, uno exterior y el otro interior. El primero va a ser aquel en el que el hombre interactúa con otros hombres, y esa relación, salvo que se actúe con la licencia de la que renegaba Locke, rendirá beneficios para la comunidad. El segundo, el interior, es donde el hombre se constata como individuo y aprovecha los beneficios de su trabajo y de las interacciones que guarda con su comunidad.

El individuo ante Dios, creador del primer estado o cuando menos aliado de la creación de la naturaleza, responde como responsable de sus acciones. Aunque aquí no hablamos de mandatos directos de Dios, pues el hombre mediante su entendimiento es capaz de conjeturar lo que debe o no hacer, y se da cuenta que su bien actuar contribuye al mantenimiento apacible de su entorno. Cuando no actúa como debería, comete una falta, y tal falla es un pecado. El pecador responde por sí mismo, rendirle cuentas a Dios es un acto individual, así como la confesión y la penitencia también lo son, la vuelta al “paraíso” es personal. Si el hombre peca, comete un atentado contra sí mismo, por lo que no le queda más que actuar de acuerdo a su entendimiento, esta situación le hace proceder recurriendo a sus iniciativas; al seguir este razonar en el que se determina como fiel a Dios, o a su naturaleza, hace posible un equilibrio entre los dos órdenes.

La perspectiva de Andrés Bilbao funciona como modelo del origen de las sociedades en Occidente. Esta perspectiva, que es también una nueva forma de

¹ Ver sección 1.2.1.

pensar, se enfrenta a una realidad: la potestad de un soberano. El liberalismo surge y toma como estandarte principal la libertad como respuesta ante el poder ejercido por una fuerza opresora, de dominio absoluto, encarnado en las grandes monarquías clásicas, que para nuestro estudio –por lo menos en un comienzo– situaremos en Europa Occidental. No es ningún descubrimiento advertir que estos reinos legitimaban su posición recurriendo a una justificación divina, en la que su superioridad era decreto de Dios, por lo que no se concebía por completo una situación en la que dicha supremacía se viera cuestionada; si Dios estaba con ellos, no era comprensible que esto fuera mentira, pero los liberales no pensaron así. La lucha contra esta justificación “sagrada” fue una de las más relevantes de esta nueva perspectiva, el liberalismo tuvo que combatir primero la mancuerna entre monarca y religión, que servía como excusa para la instauración del reino del primero, razón por la cual era urgente frenarla. El inicio de ésta refutación es la nueva perspectiva de la que habla Bilbao (1999), en la que la figura de un rey omnipotente fue cuestionada.

Hasta aquí podemos constatar la presencia de dos fracciones, la vinculada a la emergencia de un cuestionamiento a un rey y al reinado del mismo; y la segunda, efectivamente, es la que cada vez encontraba más cuestionable su permanencia. Pero, siendo el estado originario de la humanidad el estado de naturaleza, ¿cómo fue viable que los hombres siendo libres terminaran bajo el yugo de una sola persona? Es importante atender a esta pregunta, pues no es poco cuestionamiento al pensamiento liberal. Desde su origen, que nosotros situábamos en Locke, se tenía una respuesta, pues él mismo ya exponía que la existencia de un gobierno en el que una persona era la cabeza de toda la sociedad, era consecuencia de que los hombres viven y crecen en sus primeros años en familia:

Así, en principio, cuando empezaron a tener comienzo las cosas, el gobierno del padre durante la infancia de los hijos que él había procreado acostumbró a éstos al mando de una sola persona; y les enseñó que cuando este tipo de mando era ejercido con cuidado y habilidad, con afecto y amor para con quienes estaban bajo él, era suficiente para procurar y asegurar a los hombres toda la felicidad política que ellos buscaban en su convivencia social. No es extraño, pues, que favorecieran esta clase de gobierno y que de un modo natural se adhiriesen a los

que desde su infancia estaban acostumbrados y a lo que por experiencia, les parecía fácil y seguro. Si añadimos a esto el hecho de que la monarquía era un simple y obvio sistema de gobierno para hombres que no habían conocido ningún otro, y que ni la ambición ni la insolencia del imperialismo les habían enseñado a prevenirse contra los abusos de privilegio o contra los inconvenientes del poder absoluto que otras monarquías subsiguientes iban a reclamar para sí, no es de extrañar que aquellos primeros hombres no se tomaran el trabajo de idear métodos para contener los posibles excesos de quienes ellos mismos habían dotado de autoridad para gobernarlos [...] (Locke, 2014: 107-108).

He ahí el porqué del surgimiento del gobierno soberano visto desde un ángulo liberal; así fue comprensible que los hombres, aunque libres, no se sintieran amenazados a la hora de ser dirigidos de forma total por otra persona. Con el tiempo el problema residió en que el estado de libertad de los hombres, que era natural y también divino, pasó a verse flagelado por un soberano que emplearía la confianza depositada en él para su propio beneficio, tanto, que se podría decir que precisamente la comunidad que permitió que se le guiara fue olvidada como semillero de dicha legitimidad.

La lucha de la nueva perspectiva que señala Bilbao (1999) tendrá como justificación que el hombre recuerde reivindicar el derecho divino de libertad que le fue sustraído. Libertad que pertenece a cada hombre como individuo, libertad que es su propiedad y que tiene que ser procurada por él, en tanto entiende que cuidar de ella implica guardar la de los demás, pues sabe de antemano que no se hace ningún bien cultivando enemistad, lo que mejor manifiesta cuando no es un obstáculo para la libertad del otro.

Los otros, aunque portadores de la posibilidad de los beneficios que se disfrutaban de modo individual, en realidad no deben de ser tomados en cuenta a la hora de que el hombre libre y consciente toma sus decisiones, es decir, cuando busca beneficiarse; de esto se trata la metáfora de la *mano invisible* anunciada por Adam Smith. La autonomía del hombre se presenta cuando ve por él y nada más, de forma que ni siquiera aprovecharse del otro es una opción. El otro es ajeno en todos los aspectos de la vida del hombre libre, su realización “no guarda relación alguna con los otros. Bajo esta concepción toma forma la noción del ser humano como individuo

[...] noción de destino circunscrito a uno mismo [...] que se despliega única y exclusivamente desde su interior.” (Bilbao, 2014: 11).

Lo que es cierto es que los hombres forman parte de una misma sociedad y configuración, esto no significa para los liberales que el hombre se olvide de sí mismo y obre en favor de alguien distinto, pero es importante señalar que tomar en cuenta cada una de las libertades individuales que hay por cada hombre, es hablar de una pluralidad, que también el liberalismo enfatiza. Se trata de un efecto inherente a la defensa de la libertad, inclusive cuando ésta se vio agravada por la instauración de las monarquías; así, aunque el gobierno de uno solo no derivó en el mejor resultado, fue también uno al que los hombres en estado de libertad no se opusieron en un comienzo. El hombre que vive en conjunto con sus similares deberá comprender que atender a su interés tiene un impacto positivo en un orden exterior conformado por sus relaciones. Hoy el liberalismo sabe que debe haber una forma de organización política, un gobierno, que permita el desarrollo más óptimo de sus principios, asunto que trataremos más adelante.

1.1.4. La historia pragmática del liberalismo

En terreno de la *praxis* hubo dos luchas que históricamente han trascendido como expresiones emblemáticas del liberalismo, una en Inglaterra y la otra en Francia. Entendidas como una lucha de clases, en la que la dominante era la monarquía y la oprimida era el pueblo; el objetivo era hacer frente a las distintas imposiciones del rey con las que no estaban de acuerdo. Aunque al momento de hablar de revoluciones en la historia se rememoren acontecimientos violentos como revueltas y matanzas diversas, destacaremos algunos momentos claves de lo que para el liberalismo resultó una consolidación de su esfuerzo en ambas naciones por defenderse ante sus coronas.

En Inglaterra, previo a aterrizar en los acontecimientos de las luchas de su revolución, podemos comenzar por situarnos en 1215, cuando Juan I, “Juan sin Tierra”, tuvo que firmar la Carta Magna inglesa, considerada como la primera

Constitución, o uno de los primeros documentos en el mundo con características vinculadas a un sistema constitucional; a partir de ese entonces los ingleses no dejaron de persistir en su esfuerzo por disminuir la fuerza de su gobierno. Cabe hacer hincapié en que la lucha principal tenía como contendientes, por una parte, a la facción del rey y, por otra, a los señores feudales, quienes reclamaban menos imposiciones de la primera, sobre todo en materia económica. La Carta Magna inglesa, respaldo de dicha lucha, además de fortalecer el gobierno parlamentario y poner frenos a las restricciones de circulación por el territorio, ha fungido como influencia no sólo en Europa, ya que se le suele relacionar también con movimientos liberales ocurridos en el continente americano:

La Carta Magna de Inglaterra se reconoce como el texto precursor de los derechos individuales de todos los tiempos, algo así como el acta bautismal de los derechos de la persona en el mundo occidental, tanto en lo referente a garantías procesales sobre la libertad cuando a lo relativo a garantías de la propiedad privada [...] En la Carta Magna se estipulan las garantías individuales básicas adoptadas hasta hoy por los textos constitucionales de los regímenes democráticos (Castro, 2007: 23).

Por otro lado, aproximándonos al contexto histórico que suele identificarse como liberal, en 1628 el parlamento desfavoreció a su soberano, Carlos I, en brindarle apoyo económico para la participación de la nación en la Guerra de los Treinta Años, por lo que Carlos cobró impuestos sin aprobación, situación que posteriormente ocasionó que aceptara la Petición de Derechos, un documento en el que se le reclamaba respeto por el parlamento a la hora del recaudo de impuestos y el no encarcelamiento injusto, así como también reprobaba el exceso de autoridad por parte de militares. Carlos cedió con el afán de mantener buena relación con el parlamento, pero no obtuvo un buen final, acciones como la anterior y otras, como disolver el Parlamento tres veces, o casarse con Enriqueta María de Francia, de religión católica (cuando los ingleses eran protestantes), fueron mal recibidas por todo el gobernado en general, lo que terminó en su ejecución a merced de Oliver Cromwell (Cfr. Castro, 2007).

La Revolución inglesa abarca desde el periodo de reinado de Carlos I, la República y el Protectorado de Cromwell, la restauración de la monarquía con Carlos II, seguido de Jacobo II y la Revolución Gloriosa, en la que éste último fue destituido, quedando en su lugar Guillermo III, o Guillermo de Orange, con la *Declaración de Derechos –Bill of Rights–* de por medio. Hasta aquí tres documentos son los que hemos mencionado como producto de la lucha liberal en Inglaterra: la Carta Magna, la *Petición de Derechos* de 1628 y la *Declaración de Derechos* de 1689.

La Petición de Derechos “surgió como resguardo de las conquistas de la Carta Magna, amenazadas cada vez que un soberano inglés llegaba al trono y sentía el cosquilleo de la tentación totalitaria” (Castro, 2007: 27); entre otros acuerdos, se estableció que el rey no podría solicitar por sí solo tributos al pueblo, impuestos, antes tendría que consentirlo el Parlamento, e igualmente se determinó que se debían de realizar procesos judiciales justos a la población en general cuando un acto ilegal fuera cometido por algún miembro de la sociedad inglesa, o se tuviera la sospecha en contra de él. Por otra parte, seis décadas después, la Declaración de Derechos le fue impuesta a Guillermo III para su ascensión, que le obligaba, a él y a María II (su esposa e hija de Jacobo II), reconocer el mal acto de sus antecesores, así como a dirigir su gobierno con base en el contexto inglés, resultado de la revolución.

Aunque cercanas y con similitudes, la Revolución inglesa y francesa, tuvieron diferencias también, comenzando porque ocurrieron con más de 100 años de lejanía. La inglesa fue una lucha que buscó un cogobierno entre el parlamento y el rey, más un equilibrio de fuerzas que el derribo del segundo, además en sus luchas se reconoce menos la participación del pueblo que en los hechos situados en Francia, “la revolución inglesa del siglo XVII fue una revolución aristocrática, a diferencia de la revolución francesa [...]. El monarca era el enemigo común.” (Castro, 2007: 33). Lo acontecido en territorio galo, entonces, suele ser más reconocido como un acto popular, y sí hasta cierto punto, aunque no por eso se pasa por alto el reconocimiento del abuso de un estrato social más privilegiado que cuando vio el turno de ejercer poder, en distintas ocasiones dejó de lado a ese pueblo al que se le adjudica la revolución.

Para finales del siglo XVIII, Francia todavía no tenía una Carta Magna como Inglaterra, aunque también en ese tiempo parte de la sociedad francesa concientizó la falta de representación que tenía en su gobierno. Muchos reclamos se le hicieron a Luis XVI, rey de Francia, en ese entonces, por parte de las asambleas provinciales que tenía el territorio, organizaciones de tipo parlamentario situadas en cada provincia del país. Pero las negativas también vinieron de personalidades importantes, como el marqués de La Fayette, partícipe de la guerra de liberación de colonias inglesas en Norteamérica y miembro en Auvernia de la Asamblea Provincial (Cfr. Reichardt, 2002). Dentro de este entorno, Luis XVI se convence de convocar en 1788 a los Estados Generales, que eran tres y que conformaban una asamblea que figuraba como parlamento. El Primer Estado era el de la nobleza, el Segundo el del Clero y el Tercer Estado era el que representaba a toda la sociedad francesa restante, éste no gozaba de los privilegios políticos de los otros dos, su capacidad de tomar decisiones se veía frustrada porque las votaciones en la asamblea se hacían por estamento, con lo cual los acuerdos de los Estados Generales se decidían por un consenso en el que sólo los primeros dos estaban conformes, dejando a un costado la opinión del Tercero.

Ante tal situación, el Tercer Estado convocó a una asamblea no dependiente de la ocurrida antes, este momento es fundamental en la Revolución francesa y guarda relación con el objetivo que ya se describía en el primer párrafo de este apartado: poder destacar la consolidación de los movimientos revolucionarios aquí abordados, como productos de las luchas acontecidas en los siglos XVII y XVIII. Documentos ingleses como la *Petición* y la *Declaración de Derechos*, son ejemplo de la consolidación mencionada, pero Francia también tuvo los suyos: la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, y su primera Constitución. Con la asamblea realizada por el Tercer Estado, que se autonombró Asamblea Nacional, la Declaración ve la luz en agosto de 1789, y acuerda como objetivo urgente la redacción de la Constitución, por lo cual más tarde, la asamblea cambiaría de nombre, de ser “Nacional” a ser “Constituyente”.

En el pueblo francés la lucha de sus representantes ya había influido también, el ejemplo más obvio es la Toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, aunque ésta ya

había estado precedida días antes de la quema de casas de aduanas, la liberación de presos de las cárceles de la Conciergerie y La Force, el requisito de harina en el Convento de los Lazaristas y la búsqueda de armas por parte de los ciudadanos que saquearon establecimientos de fabricantes de fusiles, esto ante el temor de un ataque por parte del ejército de Luis XVI (Cfr. Reichardt, 2002). Así es como en Francia podemos ubicar dos revoluciones, la que se originó por parte de los representantes del Tercer Estado y la popular, que era representada supuestamente por ese Estado.

Como era de esperarse, Luis XVI se resistió, no reconoció de inmediato *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, y en general no terminaba de aceptar lo que la Asamblea Constituyente exigía. Y ésta no era la única tensión entre fuerzas, pues actos como la Ley Marcial, acordada por los diputados de la Asamblea, dictaba que se abriera fuego contra las reuniones populares que no se disolvieran, si así se les había ordenado, lo que acentuaba la avenida rivalidad entre el pueblo y los que los representaban.

Se trasladó a Luis XVI de Versalles a París para poder vigilarlo más de cerca, y los bienes de la Iglesia pasaron a ser parte del Estado, lo que sumó una tensión más entre las partes fácticas de la revolución. Era Luis XVI y el Clero, no necesariamente unidos, contra los integrantes de la Asamblea Constituyente, mientras que el pueblo reclamaba otros cambios, el más destacado era acabar de una vez con la monarquía francesa para dar el turno a un gobierno republicano.

Es en septiembre de 1792 cuando en Francia queda abolida la monarquía —aunque más adelante se reinstaure— y se da paso a la Primer República francesa. Poco después se ordena la ejecución de Luis XVI, haciendo claro el uso de la guillotina como instrumento predilecto para muchas otras ejecuciones que vendrían más adelante con el período conocido como el Terror, cuyo protagonista fue M. Robespierre (Cfr. Reichardt, 2022). Después de esta fase revolucionaria, en Francia la Primera República tendría dos etapas más para que luego, con Napoleón Bonaparte, se estableciera el Primer Imperio Francés.

Las luchas de estas dos revoluciones –la inglesa y la francesa– fueron expresión de ideas de libertad y aunque no todos los acontecimientos sucedidos fueron causados por los hombres de pensamiento liberal, en gran parte fue así, por lo que desde esta etapa de la historia es cuando reconocemos el inicio del liberalismo, situado en un contexto en el que el objetivo era preservar la libertad ante un gobierno soberano, derrocándolo o desequilibrándolo, cualquiera de ambos actos representaba el descontento por parte de una sociedad –o un segmento de ella– que reclamaba lo que el estado de naturaleza les había proveído y que el soberano, recurriendo a excesos, les había negado.

1.2. El liberalismo

1.2.1. Para los liberales clásicos

A John Locke ya lo abordábamos cuando se hablaba acerca del estado de naturaleza y su relación con la propiedad, así como cuando veíamos que el trabajo era la manera legítima de hacer de uno esa propiedad, pero en Locke podemos encontrar aún más rasgos que han hecho que se le considere como un autor pionero del liberalismo, sobre todo de lado de lo político; por otra parte, a Adam Smith lo mencionamos a la hora de hacer referencia a su metáfora de la *mano invisible*, pero no hemos profundizado en dicha idea. Locke y Smith son representantes genuinos del pensamiento liberal y su contribución no es ligera; en diferentes obras referentes al liberalismo político, económico, o liberalismo en general, vamos a poder ubicarlos. El hecho de que uno pueda ser asociado más a un espectro político y el otro al económico, ayuda a que estos dos aspectos sean tratados para entender qué es el liberalismo en su origen, que hoy se conoce como liberalismo clásico.

a) John Locke

Locke, en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, dedica atención a diversos temas, que junto con su primer tratado cobran más sentido, sobre todo una vez recorridos los temas que en los apartados anteriores ya desarrollábamos. El primero de los dos tratados de Locke tenía un solo objetivo principal, el cual era refutar la idea de un gobierno que encuentra su derecho de gobernar por medio de una justificación divina, por lo que al inicio del segundo encontramos:

1. Habiendo ya mostrado en el discurso anterior:

1) Que Adán no tuvo [...] por don positivo de Dios, una tal autoridad sobre sus hijos o un dominio sobre el mundo [...] el derecho de su sucesión y, consecuentemente, el de asumir el gobierno no pudieron haber sido determinados con certeza. (Locke, 2014: 7).

En el mismo comienzo, Locke también escribe algunas palabras dedicadas a las características paternalistas de un gobierno y su relación con la característica divina que se adjudicaban los reyes, de algún u otro modo era el argumento que usaban como derecho para permanecer por encima de todos los gobernados. El liberalismo actual, por lo menos en Occidente, no se preocupa demasiado por la oposición que pueda representar la religión para lo que ellos proponen, pero esto se debe a que se trata de una lucha librada.

El enfrentamiento fue de un sector gobernado contra el que gobernaba, y si nos detenemos a pensarlo no es poco significativo, pues con movimientos como el de las revoluciones que ya tratábamos, se habla no sólo de cambiar a un gobernante por otro, sino de modificar toda una configuración, de introducir un modelo de gobierno diferente, cambiar el gobierno de uno por el gobierno de muchos –cuando menos esa era la promesa–, para así recuperar todo lo que esos gobiernos habían tomado como suyo ilegítimamente. Antes de la confrontación se recurrió a “textos bíblicos para justificar el poder absoluto de los reyes como un legado de Dios. [...] involucró la aceptación de jerarquías [...] acreditadas desde la aparición del hombre [...]. Remover al rey representaba romper el orden cósmico, un pecado mortal difícil

de expiar” (Castro, 2007: 45). Locke de forma recurrente, en su segundo tratado, hace mención de lo que él llama “el poder paternal”, pues da a entender que la forma en como el gobierno actuaba en su tiempo, este gobierno del rey divino, guardaba características paternalistas.

Se podría creer, en principio, que un gobierno que procure a sus gobernados como un padre a sus hijos, no actuaría sino de la manera más benevolente y amorosa posible, pero eso no es lo que preocupa de un gobierno así. Lo que le preocupa a Locke del gobierno paternalista es la sumisión que, en este caso, el “hijo” le debe a su “padre”. Cuando hablamos de una relación padre-hijo es lógico que encontremos al segundo en una posición desfavorecida con respecto a la independencia que uno tiene a partir del otro; el hijo le debe al padre amor, respeto, servilismo, obediencia, y esto es lo que Locke no asume como ley a la hora de hablar del gobierno. Que el gobernado conciba de tal modo a su gobernante trae a flote y recalca su posición de súbdito.

Un gobierno paternalista no deja disponer al hombre de su verdadera libertad, no lo considera un igual, y si volvemos a la correspondencia padre-hijo, esto tiene una razón de ser. Locke habla de igualdad pero dice que no todos somos exactamente iguales, se refiere a los niños como seres que no están preparados para ser libres, y el motivo principal tiene que ver con que no cuentan con la capacidad necesaria para entender la ley a la que están sujetos sus padres, como la ley “sólo puede serle promulgada a alguien dándosela a conocer mediante la razón, los que no han alcanzado aún el uso racional no pueden estar sujetos a dicha ley” (Locke, 2014: 59), lo cual supone que sólo la persona adulta es capaz de captar las reglas que además acepta porque han sido acordadas como pacto al dejar su estado de naturaleza y pasar a organizarse políticamente. Así, para un gobierno paternalista sus gobernados son infantes que no tienen la capacidad suficiente para valerse por sí mismos, un gobierno paternalista trata a su pueblo concibiéndolo con la ignorancia e ingenuidad que caracteriza a los niños.

El gobierno no debería ser constatado como un padre que cuida a sus hijos, porque este cuidado acaba cuando los hijos crecen y se convierten por completo en adultos

racionales, el mandato sobre los hijos es “provisional, y no es ejercido sobre su vida o su propiedad; [...] el imperio del padre cesa; y de ahí en adelante, es tan incapaz de disponer de la libertad de su hijo como de la de cualquier otra persona.” (Locke, 2014: 67). Cuando la instrucción del padre termina, al hijo adulto no le queda más que honrar a sus padres, es lo que les debe, no su vida, ni su libertad, ni su propiedad, “Una cosa es el deber de honrar, respetar, agradecer y asistir a los padres y otra requerir de los hijos obediencia y sumisión absolutas.” (Locke, 2014: 68).

Por otra parte, Locke en su obra menciona otra cuestión política que se le suele celebrar, y es que en la segunda mitad del tratado referido, dedica no pocas líneas a describir las facultades del poder legislativo de un Estado, que puesto frente al poder ejecutivo, vendría a ser aquel que controla o modera el ejercicio de poder de este último, así podemos ver que en una monarquía parlamentaria —es decir, una monarquía con poder legislativo—, la capacidad del rey para abusar de las facultades que le da su título se reducirían.

Locke escribe que el poder legislativo de un Estado es el poder supremo, es aquel que “tiene el derecho de determinar cómo habrá de ser empleada la fuerza del Estado, a fin de preservar a la comunidad y a los miembros de ésta” (Locke, 2014: 143). Así como el gobierno se fragmenta, para evitar abusos por parte del rey, se vuelve necesario que el mismo poder legislativo esté compuesto de diferentes personas, no sobra decir que así como el poder ejecutivo no está exento de la ley, tampoco lo están los que forman el cuerpo legislativo, los miembros de éste también están “sujetos a las leyes que ellos mismos han hecho” (Locke, 2014: 143); al igual que el rey, no pueden disponer de la vida y la riqueza del pueblo, pues este poder del Estado existe con la meta principal de preservar el bienestar de la sociedad, empezando por impedir que un monarca abuse de sus súbditos.

El hecho de que exista una fracción legislativa en un Estado, tiene que ver mucho con la salida de los individuos de un estado de naturaleza para pasar a una organización política; en primer lugar, cada individuo se convierte en sujeto miembro de una sociedad civil, encabezado por otro individuo al que se le deposita la

confianza de dirigir a la comunidad, esto lo decide el pueblo y no podría suceder si los miembros de la organización no estuvieran de acuerdo en que así fuera, lo mismo pasa con el poder legislativo, necesita del consentimiento de la sociedad, los individuos podrían vivir sin leyes pero deciden no hacerlo, a fin de su preservación:

[...] el pueblo retiene todavía el supremo poder de disolver o de alterar la legislatura, si considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza que se depositó en ella. [...] siempre que el fin en cuestión sea manifiestamente olvidado o antagonizado resultará necesario retirar la confianza que se había puesto en quienes tenían la misión de cumplirlo; y así, el poder volverá a manos de aquellos que lo concedieron, los cuales podrán disponer de él como les parezca más conveniente para su protección y seguridad. De este modo, la comunidad conserva siempre un poder supremo de salvarse a sí misma frente a posibles amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona, incluso de los legisladores [...]. (Locke, 2014: 148).

Así, se entiende que todos, incluyendo aquellos que formen parte del gobierno, están sujetos a las leyes, éstas se convierten en el instrumento más confiable que el gobierno ofrece para garantizar el bien común. Para eso los individuos aceptan ceder el estado en el que antes vivían, todas las leyes deben tener como fin último su salvaguarda, ninguna puede atentar o ir en dirección opuesta a tal propósito, “como la principal ley de la naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida” (Locke, 2014: 134). Por eso Locke, una gran cantidad de veces, alude a que cuando un gobernante –entiéndase por éste, cualquier persona que forme parte del gobierno, un rey o un legislador– traiciona tal fin, pierde automáticamente cualquier facultad de mandato por sobre los demás (Cfr. Locke, 2014), ésta sería una ley suprema, natural o divina según lo que se considera como “liberalismo clásico” en Locke, no la del rey que justificaba su potestad.

b) Adam Smith

Al hablar del lado económico del liberalismo, el primer nombre que se recuerda por lo regular es el de Adam Smith, y es sabido que su obra más reconocida es *La*

riqueza de las naciones, en la que aborda diferentes puntos en los que explica cómo –y cómo no– un país se enriquece. A lo largo de lo que escribe se pueden identificar propuestas que hasta el día de hoy se han tomado como liberales, pero a diferencia de Locke, hace mención de conceptos como lo son el mercado con su oferta y su demanda. El principal interés de Smith, por lo menos en esta obra, es tratar de exponer mediante qué dinámicas se logra la riqueza, cuál es el papel del mercado y del individuo en ello, así como también el del gobierno, por lo que la tarea consiste aquí en empatar sus ideas con el pensamiento liberal.

Como punto de partida, respondiendo a la pregunta ¿cómo se enriquece una nación?, la respuesta de Smith comienza primero como una negativa, la riqueza no se alcanza mediante la acumulación del dinero o el exceso de recursos de un país, la riqueza se alcanza, más bien, por medio de la capacidad de producir que tienen los ciudadanos que lo habitan, y es aquí donde insistiremos, pues todo empieza por la iniciativa que el individuo tiene por hacerse rico, ya que por ella el hombre, según Smith, desarrolla habilidades necesarias para prosperar en materia económica.

El trabajo era un tema importante con Locke y también lo es con Smith, pero tal vez el verbo “trabajar” se quede corto cuando se le opone el de “producir”, ya que el acto de producir riqueza va más allá, por ejemplo, de un esfuerzo corporal para obtener un producto. Producir tendría que ver con la libertad de un individuo que siguiendo sus propios intereses dirige su trabajo y su capital, para competir con otros individuos que también tienen intereses personales (Cfr. Smith, 2020), evidentemente estos intereses suponen el generar riqueza, o cuando menos ganancias que progresivamente, mientras siga actuando así, formarán parte de su riqueza.

Un buen productor desarrollaría habilidades personales que en nadie más germinarían, Smith dice al respecto, “Cada individuo está siempre esforzándose para encontrar la inversión más beneficiosa para cualquier capital que tenga. [...]” (Smith, 2020: 369). El motor que hace que el productor se haga rico es simplemente el favorecerse a sí mismo, gracias a esa acción este individuo-productor logra hacerse diestro en su trabajo y en sus inversiones. El beneficio no lo obtiene al tratar

de ayudar directamente a los demás, de tratar de complacer al otro sólo porque sí; Smith termina la cita anterior de esta manera: “[...] Es evidente que lo mueve su propio beneficio y no el de la sociedad. Sin embargo, la persecución de su propio interés lo conduce natural o mejor dicho necesariamente a preferir la inversión que resulta más beneficiosa para la sociedad.” (Smith, 2020: 369).

Lo anterior se relaciona con la *mano invisible*, la metáfora que Smith usa para exponer que el individuo que sigue sus propios intereses, terminará por beneficiar a la sociedad entera:

Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. [...] al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo, él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otro una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo. Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en bien del pueblo. (Smith, 2020: 370).

Si hay algo que llama la atención de este fragmento, es la inconsciencia del individuo que actuando sólo para su bien, logra favorecer igualmente al pueblo al que pertenece; el egoísmo de este individuo al final resulta ser conveniente para todos, y así vale con cada uno. La suma de los miembros de la sociedad, persiguiendo sus propios intereses, da como resultado la prosperidad común. Pero la pauta es esa: preocuparse por uno mismo, si no se hiciera de este modo, y no se dejara actuar a esta *mano invisible*, las consecuencias obtenidas o los frutos generados carecerían de importancia en contraste con los que se obtienen al actuar individualmente, conforme a los objetivos de cada cual.

Efecto de este comportamiento es también la especialización productiva de cada persona, esas habilidades que ya mencionábamos a la hora de trabajar e invertir. El hecho de que un productor se dedique plenamente a mejorar sus técnicas y métodos para ofrecer algún bien o servicio, terminaría por hacerlo más competente respecto a lo que se le demanda y la comunidad que tiene acceso a su oferta se

vería complacida cubriendo las necesidades que este productor pueda satisfacer. “El sastre no fabrica sus zapatos sino que se los compra al zapatero. El zapatero no se hace sus vestidos sino que recurre al sastre. El granjero no intenta hacer ni unos ni otros sino que acude a esos artesanos.” (Smith, 2020: 370), esto es, un individuo confía en lo que sabe hacer, pero sabe acerca de su situación de incompetencia en aquellas destrezas que llevaría a cabo con torpeza, acude a alguien más que lo beneficia con su trabajo, y a la vez el trabajador se beneficia del individuo que adquirió lo que ofrecía.

Cuando el individuo actúa según su propio interés, intuye que es aquello que le puede agradar en mayor medida o ser más útil; nadie mejor que él, según Adam Smith, conoce qué es eso que le trae vastas recompensas, tanto como comprador, como productor, “Cuál será el tipo de actividad [...] en donde su capital se puede invertir y cuya producción pueda ser de un valor máximo es algo que cada persona, dadas sus circunstancias, puede evidentemente juzgar mucho mejor que cualquier político o legislador.” (Smith, 2020, 370). El liberalismo desde su espectro político ha hecho su crítica al gobierno, pero también lo hace desde su lado económico. Ningún miembro de la sociedad es apto para elegir lo que a otro individuo corresponde, incluido cualquier gobernante; además, conviene al gobierno no intentar hacerlo:

El político que pretenda dirigir a las personas privadas sobre la forma en que deben invertir sus capitales no sólo se carga a sí mismo con la preocupación más innecesaria sino que asume una autoridad que no debería ser delegada con seguridad en ninguna persona, en ningún consejo o senado, y que en ningún sitio es más peligrosa que cuando está en las manos de un hombre tan insensato y presuntuoso como para fantasear que es realmente capaz de ejercerla. (Smith, 2020: 370).

Parece como si Smith le hiciera una recomendación a todos aquellos que con las concesiones que les da el formar parte del gobierno, puedan imaginarse que son capaces de administrar el capital de cada miembro de la nación, con el pretexto de hacer crecer la riqueza individual y general. Es aquí donde al gobierno, a la hora de

que pretendiera implantar una acción como esa, se le podrían adjudicar varios calificativos tales como: inepto, imprudente, incapaz, insolente, irresponsable, etc. Quizá el político, en principio con buenas intenciones, piense en encargarse de hacer circular el capital del ciudadano, sin embargo, dada nuestra reflexión, llegaría el momento en que él y todos repararían en que no cuenta con las capacidades necesarias para poder hacerlo, de que al actuar así solo exhibe su propia impericia, daña su credibilidad y la poca o mucha confianza que se le guarda. Este actuar lo convierte también en alguien que insulta al pueblo, sobre todo si sus propósitos son malintencionados, que le falta al respeto por creerlo ingenuo y además lo expone a experimentar ciertas desventuras resultantes de esa nociva administración.

Según Smith, el interés del gobierno tendría que ser exclusivamente el “abrir el mercado más amplio para la producción de su país, permitir la más perfecta libertad de comercio, para poder incrementar en todo lo posible el número y la competencia de los compradores” (Smith, 2020: 426). Locke subrayaba que el fin último del gobierno debía ser el de la preservación de todo miembro de la sociedad; las palabras de Smith son parecidas, pero en el ramo de la economía, supone que una nación rica es dichosa, así que si lo que se busca es el bienestar de ésta, tiene que poner atención en permitir a sus ciudadanos convertirse en los mejores productores que puedan llegar a ser, y esto lo hace evitando hostigar la libertad que el mercado posibilita a cualquier productor, es decir, no importunando la ocasión al individuo de hacerse hábil y alcanzar la mayor cantidad de personas interesadas en lo que vende.

Smith anota tres tareas de las que el gobierno sí debe hacerse cargo, las cuales son: proteger a la sociedad de la invasión de otras naciones, proteger a cada miembro de la sociedad de cualquier opresión o injusticia de otro miembro de la misma, y por último, construir y dar mantenimiento a instituciones y obras públicas por las que el productor común no tendría ningún interés particular en conservar (Cfr. Smith, 2020); a esto está circunscrito el gobierno si quiere tener un buen desempeño.

Cabe decir que Smith no sólo usó la metáfora de la *mano invisible* en *La riqueza de las naciones*, ya que en su obra antecesora, *Teoría de los sentimientos morales*, escribió:

Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, [...] dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales [...] así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie. (Smith, 1997: 32).

Y aunque en esta obra, Smith buscaba más bien dar una explicación moral del comportamiento humano, podemos encontrar una gran similitud colocando esta cita a lado de la otra perteneciente a su texto de economía, pero escribe ambas frases con la misma intención. Aunque una da pie a ciertas explicaciones que la otra no, la importancia del individuo y su egoísmo, así como del beneficio que trae tal conducta, están presentes. Paradójicamente, en el actuar individual se encuentra también una especie de simpatía por el otro, pero ésta no se materializa en el auxilio de los demás si no es por la búsqueda de los intereses individuales, la riqueza, así, alcanza una condición general de modo que todos pueden disfrutarla.

Entonces, la individualidad es causa del origen de situaciones convenientes para la sociedad, por eso es preciso para el pensamiento liberal que siempre se resguarde. Al liberalismo le interesa particularmente que la individualidad se respete en el sector político y en el económico, en la práctica éstos no se encuentran aislados, una actividad política oportuna facilita una actividad económica benigna, eso es lo que se propone, y lo que se ha querido señalar con lo que suele comprenderse como liberalismo clásico; no se obtiene beneficio al obstaculizar la vida, la libertad y la propiedad del individuo, así como tampoco de soslayar su capacidad para producir y hacerse rico.

c) Otros pensadores clásicos

Hemos visto que Locke y Smith son los precursores más insignes dentro del liberalismo clásico, lo cual tiene sentido por considerárseles los primeros, pero el pensamiento liberal hizo surgir a otros autores que aunque con ideas similares modificaban, en mayor o menor medida, los presupuestos iniciales. En la historia del liberalismo podemos encontrar un gran número de estos pensadores, no obstante, en este apartado dedicaremos algunos párrafos a Jeremy Bentham y John Stuart Mill, filósofos ubicados dentro de la filosofía utilitarista.

El criterio principal del utilitarismo es obtener la mayor felicidad del mayor número de personas, tomando la felicidad como cantidad de placer individual a la que se le resta el dolor o sufrimiento (Cfr. Macpherson, 1994). Dentro de este criterio, los utilitaristas ubicaron la igualdad, pues plantean tomar en cuenta a cada individuo, aunque eso no quiere decir que no fueran conscientes de las distintas ventajas o desventajas que las personas tienen dependiendo del sector social en el que se ubiquen.

Los utilitaristas, antes de postular alguna idea, diagnosticaban desde su perspectiva la situación social de su contexto y, por ejemplo, admitían que cada individuo trata siempre de aumentar su riqueza, y que una forma de hacerlo es dominando a otros, se veía a los seres humanos como medio para lograr dicha meta: “los seres humanos son los instrumentos de producción más eficaces, [...] cada uno desea emplear los servicios de sus congéneres a fin de multiplicar sus propias comodidades. De ahí la sed intensa y universal del poder, y el odio [...] al sometimiento” (Macpherson, 1994: 38). Es decir, los utilitaristas no trataban de ocultar la situación desfavorecida de otros, la reconocían e incluso, en la individualidad de cada una de esas personas, intentaban mensurar la felicidad; del mismo modo, tampoco ignoraban que la sumisión de unos con otros podía traer consecuencias, un sentimiento de rencor u odio como comienzo de una lista de éstas. Bajo el reconocimiento de una situación como la anterior, se necesitaba algo que coadyuvara a que una sociedad con tales características no llegase a un punto irreconciliable entre sus partes, ese algo eran las leyes: “según el principio ético

utilitario, el mejor conjunto de leyes, la mejor distribución de derechos y obligaciones, serían los que produjesen la mayor felicidad para el mayor número” (Macpherson, 1994: 39).

Jeremy Bentham reconoce el placer como propulsor de innumerables recompensas que el hombre puede obtener; así, el placer sería lo que motivaría al individuo a trabajar. Y aunque Bentham no hace el mismo énfasis que Locke respecto a un estado de naturaleza, sí menciona que las leyes realmente son secundarias o, por lo menos, vienen después de que el hombre se da cuenta de todo lo que puede obtener mediante su trabajo:

¿Qué pueden hacer las leyes en pro de la subsistencia? Directamente, nada. [...] Antes de que existiera la idea de las leyes, las *necesidades* y los *placeres* habían hecho a ese respecto todo lo que podrían hacer las leyes mejor concertadas [...] desarrollando todas las facultades del hombre. El placer, compañero inseparable de la satisfacción de todas las necesidades, ha formado un fondo inagotable de recompensas [...].” (Bentham en Macpherson, 1994: 39-40).

Entonces, como punto de partida, Bentham encuentra en la necesidad, el trabajo y el placer, los principales elementos que dan como resultado el bienestar del hombre, el problema será aquello que se requiere para que se le garantice ese bienestar, fruto de sus esfuerzos, ahí entran las leyes. Bentham cree que no tiene caso si quiera pensar en trabajar si no se tiene la garantía de obtener la recompensa que ese tedio supone:

Sin la seguridad de la propiedad de los frutos del trabajo que uno hace, dice Bentham, la civilización es imposible. Nadie formaría un plan de vida ni realizaría ningún trabajo cuyo producto no pudiera tomar y utilizar inmediatamente. Ni siquiera se emprendería el simple cultivo de la tierra si no se pudiera tener la seguridad de quedarse con la cosecha. Por lo tanto, las leyes deben garantizar la propiedad individual. Y como los hombres difieren en cuanto a capacidad y energía, algunos tendrán más propiedades que otros. Toda tentativa jurídica de reducirlos a la igualdad destruiría el incentivo a la productividad. (Macpherson, 1994: 43).

Así, el mayor número de felicidad no se traduce en la felicidad para todos, o en que todos tengan la misma felicidad, o por lo menos así lo ve Bentham, primera gran figura del utilitarismo. Las leyes auxiliarían a la felicidad de los individuos, pues afianzan la promesa de que el empleo de las habilidades de las personas se remunerarán, pero la realidad era que no hacían mucho si se promulgaban para que los frutos de los productores más privilegiados fueran mayores en comparación con los de una persona que carecía de las mismas oportunidades.

John Stuart Mill, cronológicamente hablando, es el segundo autor más reconocido de la filosofía utilitarista, y toma en cuenta aspectos que Bentham había dejado de lado, como por ejemplo, el hecho de que no se debía seguir apartando a los miembros de la sociedad menos favorecidos de la posibilidad de acceder a las ventajas de los más afortunados. Sus ideas comprenden un atributo moral más marcado en contraposición con las de Bentham, y aunque tal vez no se podría asegurar que lo tuviera meramente por completa empatía hacia los estratos bajos de la sociedad, sí lo tenía por su propuesta de sociedad. Según Mill, una “buena sociedad” alcanzaba sus mejoras, en la medida en que se les permitía a sus miembros desarrollar sus capacidades o facultades, una realización de la personalidad de cada uno que tenía que ver con la riqueza, pero también con el desarrollo de otros ámbitos de la vida de las personas, como el intelectual; Mill consideraba el modelo democrático como conducto para obtener esas mejoras y progresivamente conseguir aún más (Cfr. Macpherson, 1994). El individuo, para Mill, alcanzaba su perfeccionamiento a través del ejercicio de sus capacidades, por lo que éstas no sólo se le tenían que resguardar, sino que se le tenía que asistir para que las potencializara: una sociedad en que cada individuo disfrutaba de su razón, de sus talentos y de las recompensas de su trabajo, era la sociedad ideal para Mill.

La cercanía temporal entre Jeremy Bentham y John Stuart Mill no los exime de tener diferencias en su pensamiento; Mill imaginaba una sociedad ejemplar, y ambos reconocían las desigualdades que una sociedad contenía, la divergencia tiene lugar porque para Bentham esas desigualdades eran necesarias –y de hecho no reconocía una democracia sin desigualdad–, mientras que para Mill el objetivo era

erradicarlas o disminuirlas para el correcto desarrollo de la personalidad individual. Sea como fuere, hacemos mención de otros autores distintos a Locke y Smith, como muestra de que el pensamiento liberal, incluso en sus orígenes, no se mantuvo estático. Ya de Locke a Smith se puede notar un salto, o más bien, un agregado de las preocupaciones no solo políticas sino también económicas. El cambio en el pensamiento liberal es continuo, además de los principios que ya se han mencionado, como el del respeto al individuo y la defensa a su propiedad, su misma transformación es una característica constante, suceso que se manifestará con más fuerza en sus propuestas consideradas como más sincrónicas a nuestros días.

1.2.2. Para los neoliberales

Aunque el liberalismo en general ha tenido desde su origen principios que se pueden identificar más o menos como inmutables, y que tienen que ver con la libertad y el respeto a la individualidad de cada persona, el avanzar del tiempo y los cambios que las sociedades han experimentado, han sembrado la inquietud en otros pensadores más contemporáneos para repensar lo que se ha dicho de él y considerar si hay aspectos que puedan importar más hoy, que en otro momento de la historia.

Algunas veces lo identificarán como una ideología, otras veces como una doctrina, hasta aquí hemos convenido en señalarlo como un pensamiento, una reflexión que surge en aquellos que se preocupan por el peligro que su libertad corre al estar a merced de figuras como el gobernante o el salvaje. Veremos que para los neoliberales esta angustia sigue estando presente, sin embargo, aspectos como la desigualdad social se remarcen en esta nueva forma de concebir el liberalismo, bajo la idea de que el progreso de la civilización moderna la justifica. Los neoliberales además, no dudan de que el avanzar individual es la mejor manera de conducirse, por lo que colocan este actuar por encima de lo colectivo, están convencidos de que cuando una sociedad se organiza así, con cada miembro actuando de modo particular, encuentra el único modelo viable para obtener beneficios.

a) Ludwig von Mises

Mises comienza su texto *Liberalismo* subrayando que, aunque el liberalismo tenga detractores, se tiene que reconocer que si se compara la situación del hombre en la Edad Media, a la situación de éste mismo después de los efectos del liberalismo, no se puede decir entonces que se tenga una vida menos favorable: “Si la gran masa de nuestros contemporáneos puede hoy disfrutar de un tenor de vida superior [...] lo debemos únicamente a lo que de las ideas liberales sigue vivo en nuestra sociedad, a los elementos de capitalismo contenidos en nuestra sociedad” (Mises, 2005: 22-23). El hecho de mencionar que las personas pobres, o en general las personas que no son ricas, deben ser conscientes de las ventajas que les ha traído el liberalismo y el capitalismo, es una constante en toda la obra de Mises, para él no hay otra forma de orden social posible que traiga consigo resultados convenientes para los hombres más que el que éstos dos promueven, defiende que todos en general se van beneficiando de ellos, aunque haya personas notablemente más favorecidas que otras.

Este economista austríaco afirma que los que no puedan ver los beneficios que el capitalismo ofrece, en un sentido liberal, es porque generalmente guardan un sentimiento de envidia respecto a los que tienen más, y aunque esto en cierta medida puede verse como injusto, una actitud como ésta no hace otra cosa que distraer a la persona del que debiera ser su objetivo principal: el mejorar su propia situación. Cuando alguien siente envidia del otro puede incluso estar de acuerdo en que se le perjudique en pos de que al más rico no se le beneficie o resulte perjudicado también. Esta frustración recae en un estancamiento que no es propio del actuar liberal, pues el liberal afronta la vida tal cual es, sin rencor a los sueños que no ha podido cumplir (Cfr. Mises, 2005).

El fundamento principal del liberalismo para Mises es el que tiene que ver con la propiedad privada, la mejora de la condición individual de la que hablamos se vincula firmemente con esta propiedad, y no se puede lograr por completo sin la cooperación de todos los miembros de la sociedad. La civilización, dice Mises, no se alcanza mas que por el trabajo y la división de éste, tal repartición de labores es

evidencia de la cooperación que menciona y por la cual el hombre obtiene el dominio de diferentes técnicas.

Pero hay dos modos de cooperar, uno que tiene que ver con la propiedad colectiva y otro que se cimienta en la propiedad privada de los medios de producción, éste último:

se conoce como liberalismo o también –desde que el mismo creó en el siglo XIX una organización de la división del trabajo extendida a todo el mundo– con el término de capitalismo. Los liberales sostienen que el único sistema de cooperación humana realizable en la sociedad basada en la división del trabajo es el que prevé la propiedad privada de los medios de producción. [...]

Así, pues, el programa del liberalismo podría resumirse en una sola palabra, *propiedad*, entendida como propiedad privada de los medios de producción [...]. Todas las reivindicaciones específicas del liberalismo se derivan de este postulado fundamental. (Mises, 2005: 30).

Mises reconoce que este fundamento formó parte también de lo que él llama el viejo programa del liberalismo, no obstante, menciona que el nuevo programa ha superado al anterior, ya que hace un análisis con más profundidad y se aprovecha de los progresos de la ciencia (Cfr. Mises, 2005), reconociendo a la propiedad como fuente de donde parte todo su proyecto y defendiendo la libertad al igual que su antecesor. Pero defender la libertad en el proyecto liberal respaldado por Mises tiene un objetivo: que el hombre produzca más y mejor. Dice en *Liberalismo*, que un trabajador que no tiene libertad, por ejemplo un esclavo, trabaja sólo con la meta de que no se le castigue, así, no empleará todas sus fuerzas y su voluntad en lo que hace, en cambio un hombre libre, según él, “sabe que puede mejorar su propia remuneración cuanto más intensifica la prestación laboral. Emplea plenamente sus fuerzas para aumentar su renta.” (Mises, 2005: 32).

Para Mises hay una diferencia clara entre el viejo liberalismo y el nuevo, y ésta tiene lugar cuando se recuerda que el primer liberalismo planteaba que en un estado de naturaleza todos los hombres eran iguales, para el nuevo esto no es así. Si en el pensamiento liberal se trata de exaltar el valor individual de cada persona, entonces

no se puede concebir que todos los hombres sean iguales, la naturaleza entonces “no fabrica artículos en serie [...]. El hombre que sale de la fábrica de la naturaleza lleva el sello de la individualidad, de la originalidad y de la irrepetibilidad.” (Mises, 2005: 37), aunque con estas palabras, no quiere decir que los hombres deban ser tratados desigualmente, pues esto originaría pugnas que perturbarían la paz, lo cual permite que los hombres trabajen y se esfuercen al máximo nivel.

Además hay otra arista diferente a la de la creación de la naturaleza en la que existe una evidente desigualdad, ésta es la distribución de la riqueza, aunque en el pensamiento de Mises, el hecho de que ésta sea desigual tiene una función, ya que los lujos de unos estimulan al que no es rico a esforzarse más por aumentar su riqueza, e incluso las oportunidades de los más favorecidos propician que nuevos productos puedan ser puestos a prueba, así, en el futuro se decide si un producto es necesario o prescindible para la mayoría. Por tal motivo, el liberal no podría ver con malos ojos a los ricos, pues es razonable que existan; ellos, sus posibilidades y su propiedad privada deben ser respetados, así como la de cualquier otra persona, y es ahí donde le encuentra función al Estado, “son las funciones que la doctrina liberal atribuye al Estado: la protección de la propiedad, de la libertad y de la paz.” (Mises, 2005, 44). Mises reconoce como una necesidad primordial la presencia del Estado para tal función, pero al igual que en los primeros autores liberales, no tolera la idea de que use para su conveniencia la confianza que se le deposita, dañando a los integrantes de la sociedad. En esta reflexión encontramos un gran parecido entre Mises y Locke, respecto a la cuestión política del liberalismo que requiere del consentimiento de la sociedad para dar aceptación a un gobierno:

[...] cuando la mayoría de los gobernados se convencen de que es necesario y posible cambiar la forma de gobierno y sustituir el viejo régimen y el viejo personal por un nuevo régimen y un nuevo personal, el viejo gobierno tiene los días contados. La mayoría tendrá entonces el poder [...] de imponer su propia voluntad con la fuerza. Ningún gobierno puede durar mucho si no tiene de su parte a la opinión pública, es decir, si los gobernados no están convencidos de que es un buen gobierno. (Mises, 2005: 47).

En la lógica de Mises, entonces, podríamos decir que aquel gobierno que no cuida de la libertad de su gobernado, protegiendo la propiedad privada de éste, no cumple con la tarea que la sociedad le encomienda, así se vuelve un gobierno obsoleto. A Mises no le agradan las luchas al estilo de la Revolución Francesa, sobre todo porque obstaculizan el trabajo del hombre, lo detienen, por eso reconoce en la democracia una “forma de constitución política que hace posible la adaptación del gobierno a la voluntad de los gobernados sin luchas violentas.” (Mises, 2005: 48). Ve en la democracia una solución al continuo estado de guerra que estaba presente siglos antes de los logros liberales.

El resguardo de la propiedad privada y la no interrupción del trabajo del individuo, en Mises, son los dos argumentos a destacar; como el hombre mejora su situación debido a la riqueza que genera gracias a su acción como productor, es comprensible entonces que no desee dejar de trabajar hasta donde sus fuerzas lo permitan, y que rechace todo aquello que se interponga en esa encomienda. El sujeto liberal que identifica, responde a un hombre que concuerda con tal principio: “No se puede hacer felices a los hombres contra su voluntad.” (Mises, 2005: 50), es ahí el sitio en el que se tendría que ser intolerante, con aquel o aquello que representara una amenaza de la libertad o la paz que posibilita la persistencia de la propiedad privada.

b) Friedrich Hayek

Para Hayek es indispensable que la libertad que el liberalismo promueve esté garantizada, Mises escribía que era el Estado quien debía encargarse de proteger al hombre libre. Hayek reconoce que la ley sería el medio por el cual el Estado haría cumplir dicha misión. Entendiendo la ley como algo que se debe acatar, ésta tiene una doble lectura, pues siguiendo tal idea, también se puede decir que aquello que no está dentro de la ley, está permitido. El hombre libre entonces no tendría responsabilidades más allá de las prescripciones que la ley encierra: “mientras se mantenga dentro de los límites fijados por las leyes, no tiene necesidad de solicitar permiso de nadie ni obedecer orden alguna” (Hayek, 2014: 475), una vez que sabe

lo que la ley le niega puede actuar a voluntad, de esa manera ningún dictamen que se le tratase de imponer tendría una verdadera validez.

Sin embargo, explica Hayek que la ley no es exacta, por lo que la base de las leyes tiene que estar en principios invariables relacionados con la libertad de las personas, estos principios serían los que cuidan la esfera privada del individuo, por ejemplo, la protección de su propiedad y la no intervención que le perjudique al intentar alcanzar sus propias metas. Las leyes, por tanto, no deben consentir un trato desigual de su parte, las leyes valen lo mismo para cualquier hombre, y eso incluye a los gobernantes. La única desigualdad que en Hayek tiene lugar es la que surge a partir de los sucesos en los que accidentalmente un hombre se encuentra al nacer y la que procede de un “proceso impersonal del mercado” (Cfr. Hayek, 2014), así, interpreta que una desigualdad de esa especie es más legítima o justa, que la que un gobernante se permitiera aprobar.

La desigualdad que emana del mercado, como ocurre con Mises, ofrece beneficios para toda la sociedad en general, los lujos de los ricos son bienes que se someten a un ensayo para posteriormente decidir si se trata de unos bienes necesarios o no; en caso de serlo, paulatinamente atraviesan un proceso por el cual su producción se abarata y terminan siendo más accesibles para la mayoría: “un nuevo bien o nueva mercancía, antes de llegar a ser una necesidad pública y formar parte de las necesidades de la vida, <<constituye generalmente el capricho de unos pocos escogidos>>. <<Los lujos de hoy son las necesidades del mañana>>.” (Hayek, 2014, 98).

La mejora que el hombre liberal alcanza mediante su trabajo, en Mises conduce a un bien común para con la sociedad, lo que para Hayek significa progreso. Procesos como el anterior –el del lujo que pasa a ser barato–, se logran mediante un andar rápido y permanente del progreso, esto implica que en las dinámicas del mismo muchas veces se desconozcan los resultados que se puedan conseguir, no obstante, para Hayek esto no es motivo suficiente para detenerse; un camino incierto, dice, da como resultado descubrimientos inéditos y nuevos beneficios. La desigualdad entonces es necesaria, no la desigualdad que puede originarse

mediante las determinaciones del gobierno, pero sí la que surge a través de accidentes que no tienen que ver con las decisiones directas de los hombres, el progreso “parece ser en gran medida el resultado de la aludida desigualdad y resultaría imposible sin ella [...] no puede proseguir a base de un frente unificado, sino que ha de tener lugar en forma de escalón con algunos más adelantados.” (Hayek, 2014: 97-98), y aunque tal noción pueda percibirse como penosa para los menos adelantados, ellos deberán saber reconocer que se trata de un proceso del que no están excluidos y que gradualmente les conviene.

Para Hayek, seguir el camino del progreso implica no detenerse, este autor no ve un futuro cercano en el que la humanidad deba suspender la labor de progresar y de avanzar aprisa. Frenar el progreso traería consigo una serie de detrimentos que no harían otra cosa que perjudicarle:

Las aspiraciones de la gran masa de la población del mundo sólo pueden satisfacerse mediante un rápido progreso material. [...] La paz del mundo, y con ella la misma civilización, depende de un progreso continuo a un ritmo rápido. De ahí que no sólo seamos criaturas del progreso, sino también sus cautivos. Aunque lo deseáramos, no podríamos estarnos de espaldas al camino y disfrutar ociosamente de lo que hemos conseguido. Nuestra tarea ha de ser continuar [...]. En el futuro, cuando después de un largo periodo de progreso material mundial la red nerviosa que sirvió a su desarrollo esté tan cargada que incluso la vanguardia acorte el paso, los que se hallan en la retaguardia continuarán moviéndose por algún tiempo a una velocidad no disminuida y tendremos de nuevo a nuestro alcance el poder de elegir si queremos o no seguir adelante al ritmo deseado. Pero hoy [...] un pequeño declinar en nuestro índice de progreso podría ser fatal. (Hayek, 2014: 116-117).

Hayek incluso describe el progreso como una condena para algunos, para aquellos que dedican sus fuerzas a mejorar las técnicas de producción o para los que en su profesión científica buscan nuevos descubrimientos, en esos casos el progreso se vuelve una tarea pesada, cargada de responsabilidad, una especie de padecimiento con el que deben de vivir, todo con el afán de que su contribución dé los máximos frutos posibles. En el fondo, cualquiera que dude del progreso, según Hayek, se debe preguntar si está dispuesto a abandonarlo sin importar que eso signifique que los beneficios hayan llegado sólo a una parte de la sociedad.

Una vez que ya hemos reiterado la función de la desigualdad para estos nuevos liberales, se comprende mejor la idea de que avanzar todos al mismo tiempo tiene sus dificultades, o más bien, sus imposibilidades. Una preocupación constante en el pensamiento liberal más reciente, tiene que ver con el hecho de que un Estado puede promover políticas que beneficien a su sociedad económicamente, en especial a los sectores marginados, con el objetivo, por ejemplo, de combatir la desigualdad en la que se encuentren éstos. Para los liberales tal acción no encaja en un adecuado proceder; como la desigualdad es necesaria, piensan que no se debería combatir, a menos que dicha intervención se haga fuera del mercado. El problema se suscita cuando un gobernante, gracias a sus atribuciones y su lugar como persona pública, excede este servicio que brinda a los menos favorecidos y encuentra sitio para adjudicarse derechos exclusivos que le permitan actuar coactivamente (Cfr. Hayek, 2014), ese latente acontecimiento es lo que preocupa a Hayek. Además, el Estado que se preocupa por atender las condiciones de los que menos tienen, tendría que dar pie a discriminar a los miembros de la sociedad, a elegir de entre todos a quiénes socorrer y a quiénes no, esta distinción ya no es la impersonal del mercado y conserva la característica de ser arbitraria.

Hayek no se sintió satisfecho con el gobierno de las mayorías, es decir, la democracia, sin embargo, lo reconoció como un sistema político menos ofensivo que otros donde el jefe de Estado posee una capacidad de decisión elevada: “no considero al gobierno mayoritario como un fin en sí, sino sólo como un medio, o incluso quizá como el mal menor entre los sistemas políticos entre los que tenemos que elegir [...]. Lo malo es el poder político ilimitado.” (Hayek, 2014: 881-882). Así, el gobierno democrático es el que, dentro de todo, permitiría actuar con más libertad, el que con sus leyes da a conocer al hombre los límites que debe guardar, y por tanto su condición de libertad. Un Estado que actúa de forma autoritaria, sin respetar el principio de la libertad, con la promesa de acabar con las desigualdades, se convertiría en ese Estado paternalista que rechazaba Locke y que los nuevos liberales tachan de ser un intruso en el actuar del individuo.

Hayek percibe que los logros liberales están amenazados, manifiesta que el trabajo del liberalismo no ha concluido y que la forma propicia para seguir mejorando es el

progreso, y éste se consigue si se resguarda la libertad, si no se le obstruye. En las últimas páginas de *Los fundamentos de la libertad*, se encuentra un fragmento que bien puede resumir el pensamiento hayekiano y que es oportuno colocar:

[...] el liberalismo ni ahora ni nunca ha mirado atrás. Aquellos objetivos a los que los liberales aspiran jamás en la historia fueron enteramente conseguidos. De ahí que el liberalismo mirará hacia delante, deseando continuamente purgar de imperfecciones las instituciones sociales. [...] allí donde el desarrollo libre y espontáneo se halla paralizado por el intervencionismo, lo que el liberal desea es introducir drásticas y revolucionarias innovaciones. Muy escasas actividades públicas de nuestro mundo actual perdurarían bajo un auténtico régimen liberal. [...] lo que hoy con mayor urgencia precisa el mundo es suprimir, sin respetar nada ni nadie, esos innumerables obstáculos con que se impide el libre desarrollo. (Hayek, 2014: 874).

c) Qué no es el liberalismo

Tras haber recorrido algunas ideas principales de dos de los autores más sobresalientes del neoliberalismo, un punto que se evidencia es la necesidad de defender la libertad individual y la propiedad. En el liberalismo clásico, la principal diferencia –respecto a lo que no era liberal– era el rechazo hacia un gobierno soberano que reprimía la libertad de los gobernados, por lo que si el monarca se conducía de ese modo, claramente estaba cometiendo un acto antiliberal. Luego de la materialización de varias luchas a lo largo de la historia, se reconoce a una facción legislativa que se encarga de interceder ante los abusos del rey, así, los derechos de los civiles se resguardan en la ley, a la vez que se les hace conocer las limitaciones de su libertad.

El neoliberalismo, además de los puntos que ya señalamos con Mises y Hayek, se concibe a partir de las leyes y busca que éstas no obstaculicen la autonomía del individuo, es más, las leyes deben contribuir al buen desarrollo de ésta, no solo dejarla actuar sino auxiliarla a que se desenvuelva eficazmente: “El liberalismo es una doctrina sobre lo que debiera ser la ley” (Hayek, 2014: 226). Pero este objetivo encuentra sus dificultades y oposiciones. Se supone antiliberal todo movimiento

colectivo que implique la privación de la libertad individual, cualquier intervención del gobierno en el mercado que no le favorezca o proceda premeditadamente discriminando a sus actores, eligiendo o rechazando a unos sobre otros. El liberalismo no es una utopía, o no se plantea como tal, pues no está de acuerdo con la planificación o con la idealización de escenarios imposibles, como ya lo veíamos con Mises. Además, el liberalismo no actuaría de manera dogmática –aunque hay que reconocer la ironía al momento en que Hayek usa la palabra “doctrina” para referirse al él–, tiene principios, sí, pero no creencias que no puedan ser puestas a prueba en pos de mejorar al individuo y su vida en sociedad; así, el liberalismo está dispuesto al cambio, al no estancamiento.

Antes de exponer la definición del liberalismo que consideramos más afín a una perspectiva liberal actual, dejemos en manos de Mises una que encierra de forma íntegra mucho de lo que para él no es el liberalismo y al mismo tiempo describe lo que sí estima como perteneciente a este pensamiento:

El liberalismo no es una religión, no es una concepción general del mundo, una *Weltanschauung*, y mucho menos un partido que defiende intereses particulares. No es una religión, porque no pide ni fe ni entrega, no vive en una aureola de misticismo y no posee dogmas. No es una concepción general del mundo, porque no pretende explicar el cosmos y no nos dice ni quiere decirnos nada sobre el sentido y el fin de la existencia humana. No es un partido de intereses, porque no promete, no quiere proporcionar y no concede de hecho privilegios de ninguna clase a ningún grupo y a nadie personalmente. El liberalismo es algo completamente distinto. Es ideología, teorización del nexo que mantiene unidas las realidades sociales y al mismo tiempo aplicación de esta teoría al comportamiento de los hombres en las realidades sociales. [...] Sólo una cosa quiere dar a los hombres: un desarrollo pacífico y continuo del bienestar material para todos, para mantener lejos las causas externas del sufrimiento en los límites en que pueden hacerlo las instituciones sociales. (Mises, 2005: 163).

La descripción del liberalismo es múltiple por su mismo origen y características no permanentes, al tener muchos autores, pero ninguno reconocido como el único y definitivo, que exprese todo lo que es, y que funja como sinónimo del liberalismo, no sería posible fijar de una vez y para siempre una sola definición que sea concluyente e irrefutable; no obstante, Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón presentan

en uno de sus textos, una que en suma resulta prudente y actual, y que a la vez también hace mención de lo que el liberalismo no es:

El liberalismo político no es sólo una forma de gobierno o una comprensión del Estado. Tampoco puede reducirse a una tipología de partido, a una moral o a una ideología. No está vinculado necesariamente a una teoría económica, ni tiene por bandera la apoliticidad [...]. El liberalismo político es una cultura política, es decir, una forma de vida que, si bien incluye determinados posicionamientos teóricos sobre los elementos señalados, los trasciende, no reduciéndose a una concreta comprensión de ninguno de ellos. (Galindo y Ujaldón, 2014: 9).

Así, el liberalismo sería una cultura, incluye una práctica, pero también teoría; comprende lo individual, pero lo propone como medio para beneficio de todos; le recomienda acciones al gobierno, pero no se ocupa exclusivamente de lo que al Estado se refiere; puede haber moral en sus supuestos –para bien o para mal–, pero no axiomas que lo determinen por completo. El liberalismo se vincula en todo caso, como lo refieren Galindo y Ujaldón, a una forma de vida no reducida, que con principios como el respeto a la propiedad y al individuo, encuentra una identidad que no se jacta de ser inmutable.

1.2.3. La democracia: ¿escenario del liberalismo?

Ahora bien, se vuelve prudente preguntarse por cuál es el modelo de gobierno que mejor marcha a lado de la cultura y la práctica liberal. En los gobiernos monárquicos no era posible hablar de democracia, quizás alguno pueda pensar que los sistemas de monarquías parlamentarias eran ya, aunque insuficientemente, ejercicios de lo que una democracia debía ser, no obstante, tal enunciado puede resultar precipitado. C. B. Macpherson, en *La democracia liberal y su época*, hace un recuento relacionado con lo que él considera la evolución de la democracia, y aunque, como en los modelos de monarquías parlamentarias, se puedan encontrar huellas de lo que se puede concebir como tal, estos modos de gobernar no

contemplaban el ser removidos con el acto del voto, además no son lo que una práctica plenamente liberal requiere, sobre todo subrayando que el liberalismo no ha sido estático:

[...] la democracia liberal se ha ideado para adaptar un plan de gobierno democrático a una sociedad *dividida en clases*; [...] esto no se intentó, en la teoría ni en la práctica, hasta el siglo XIX, y que, por ende, no debe incluirse a los modelos y las visiones anteriores de la democracia entre los modelos de la democracia liberal. (Macpherson, 1994: 19).

El hecho de que se aluda a una sociedad que se encuentra dividida en clases para dar cuenta de la “democracia liberal” llama la atención. Entendemos entonces que la democracia tampoco ha sido un fenómeno inerte, y que históricamente ha habido democracias que no necesariamente fueron liberales, pero para las intenciones del liberalismo, un actuar en conjunto con una democracia que pretenda funcionar con una sociedad en la que no haya clases, no podría suceder, o por lo menos no ha pasado; antes el liberalismo enfrentaría otra transformación, lo cual no parece viable en un futuro próximo.

El voto es un acto individual, hecho que en primera instancia empata con las características principales del liberalismo; una monarquía no contempla el uso del voto para suprimir al rey, y en las dictaduras, o los regímenes cercanos a ellas, el voto no ocupa un papel cercano al protagonismo. Sin embargo, no todo está resuelto con esta premisa. En la obra mencionada de Macpherson, éste retoma a autores como Bentham, James Mill, o John Stuart Mill –considerados también, como ya vimos, pensadores liberales– para explicar que la expansión del voto fue problemática desde el principio, el último estaba convencido de que marginar políticamente a las clases obreras no era una idea conveniente; por otra parte, los primeros, aunque personalmente no estaban conformes con que el sufragio se extendiera, se disponían a aceptarlo si las condiciones sociales y políticas así lo requerían:

El concepto de democracia liberal no resultó posible hasta que los teóricos –al principio unos cuantos, y después la mayoría de los teóricos liberales– encontraron motivos para creer que la norma de <<un hombre, un voto>> no sería peligrosa para la propiedad, ni para el mantenimiento de sociedades divididas en clases. Los primeros pensadores sistemáticos que lo dedujeron fueron Bentham y James Mill, a principios del siglo XIX. (Macpherson, 1994: 21).

Que el voto de las clases marginadas no representara una amenaza directa fue decisivo para que un acto como el voto se extendiera progresivamente. Hasta aquí tres puntos importantes, la democracia, o por lo menos la democracia liberal, requiere: 1) la capacidad de remover gobiernos, 2) ejercer tal facultad por medio del voto individual, y 3) que la sociedad esté dividida en clases, siempre evitando el riesgo que pueda encarnar en las clases más desfavorecidas.

Norberto Bobbio, en *El futuro de la democracia*, no se centra tanto en el origen de esta democracia que parece ser la que mejor coexiste con los valores liberales, sino se pregunta y trata de dar respuesta a la situación de la democracia en el presente y un futuro cercano. Para tal efecto, dedica atención particular a la cuestión liberal, aduciendo que “la antítesis del Estado liberal no es el Estado absoluto [...]. La antítesis del Estado absoluto es [...] el Estado representativo que, mediante la progresiva ampliación de los derechos políticos hasta el sufragio universal, se transforma paulatinamente en Estado democrático.” (Bobbio, 1986: 95). Lo que pasa es que el Estado liberal, según Bobbio, necesita características del Estado absoluto, no en el sentido de que este Estado ejerza poder a voluntad sin importarle nada, sino en el sentido de que sea fuerte, ¿para qué?, para hacer cumplir las leyes que garantizan su funcionamiento. Como es de esperarse, un Estado absoluto también puede representar una amenaza, aunque no sea su contraparte por excelencia, por lo que el Estado liberal requerirá, así mismo, rasgos de un Estado democrático, siendo éste el que mejor parece resguardar los derechos de los individuos gobernados, incluyendo a los partidarios del pensamiento liberal. El problema a la hora de intentar clasificar cada Estado o cada sistema, dice Bobbio, es la confusión que las categorías generan, tanto así que hoy las formas de Estado que se aplican en las democracias son ubicadas como capitalistas por el

pensamiento socialista y, precisamente, como socialistas por los nuevos liberales (Cfr. Bobbio, 1986).

Básicamente, lo que intenta hacer Bobbio cuando retoma al liberalismo es ver si la democracia sigue siendo el sistema de gobierno más propicio para la *praxis* liberal, menciona que usualmente se le suele ver como consecuencia de ésta segunda, pero en sentido general, mientras ha habido más derechos para un mayor número de personas, la democracia se ha convertido en un peligro para el liberalismo. Y volvemos al asunto individual, pues lo que parece que olvidan los liberales es que aquellos con menos capacidad de ejercicio de poder, los más gobernados o los más controlados, si se les quiere llamar así, es que cuentan también con intereses individuales que buscan satisfacer:

Quando los titulares de los derechos políticos eran solamente los propietarios era natural que la mayor exigencia hecha al poder político fuera la de proteger la libertad de la propiedad y de los contratos. Desde el momento en el que los derechos políticos fueron ampliados a los desposeídos y los analfabetos, fue igualmente natural que a los gobernantes [...] se les pidiese trabajo, [...] escuelas gratuitas, y así por el estilo, ¿por qué no?, casas baratas, atención médica, etc. [...] todas estas exigencias son reconocidas como la cosa más obvia del mundo, e incluso transformadas en derechos. (Bobbio, 1986: 96-97).

Los marginados, así, no defienden propiedades porque no las tienen, defienden algo que precede a la propiedad, su trabajo, por ejemplo, que puede traducirse como la posibilidad de obtenerla. Esa casi propiedad se vuelve igual de importante que su salud o que su instrucción intelectual, que suele tomarse como base importante del desarrollo que les permitirá ser propietarios.

Fue importante subrayar en un apartado anterior que pensadores como John Stuart Mill representan una especie de evolución en la historia del liberalismo; bien o mal, tomó en cuenta a las clases marginadas; sea por una preocupación sincera, sensible a la situación de los más desfavorecidos, o por una amenaza por los latentes desajustes que pudieran realizar, la forma de pensar del británico no fue igual a la de pensadores que le antecedieron. Pero dejando aparte el lado más

emotivo de la materia, y pasando a una reflexión que tiene que ver mayormente con lo administrativo, socialmente y políticamente hablando, Mill, de la forma más objetiva que se permitió, defendió lo incongruente que resulta que el hombre promedio al ejercer su voto lo use pensando en beneficiar a otros antes que a él, o que priorice un futuro o una prosperidad de la cual no formará parte [Cfr. Macpherson, 1994).

Más cercana a nuestro tiempo, está la idea de “mercado político” de Bobbio, que ve al votante como un consumidor, cuya capacidad de voto se equipara a la de un comprador. El político, así, sería el empresario que busca ofrecer el mejor producto para su posible cliente. Con esto Bobbio tiene un pensamiento similar al de Mill, al suponer que el votante, como consumidor, no puede estar dispuesto a comprar otra cosa que no sea aquello que se relaciona con su interés individual.

En suma, la democracia ha auxiliado de cierta manera a la práctica liberal, y aunque puede ser vista como consecuencia del liberalismo, eso no significa que compartan rasgos idénticos. Macpherson cree que la democracia liberal es sólo un modelo de la democracia, pero no es el único. Tras las luchas anteriores de liberales que exigían ciertos derechos, se comprende que otros segmentos de la sociedad quieran hacer valer, aunque muchas veces fracasen, también sus propios intereses. La enseñanza que les quedó a los liberales fue tomar en cuenta que tendrían que prestar más atención a sus exigencias, pues no son los únicos que tienen reclamos y ellos también pueden sentirse amenazados.

La democracia permite contener al Estado, sobre todo si lo comparamos con un Estado soberano de carácter monárquico, como al que se enfrentaron los primeros liberales. Después, la democracia pareció ser el mejor sistema de gobierno para la práctica liberal, sin embargo, hoy cuando pretende ocuparse demasiado de los desfavorecidos, actuando como un sistema con rasgos paternalistas –característica que el liberalismo ha rechazado desde su origen–, los liberales se desconciertan y ponen de por medio uno de sus axiomas que todavía hoy defienden, la capacidad individual de los miembros de una sociedad, que se obstaculiza por el actuar

excesivo del Estado, capacidad que permite a todos –dicen ellos– no sólo resolver sus problemas, sino alcanzar algo así como su máxima realización personal.

CAPÍTULO 2: EL LIBERALISMO DE FOUCAULT Y EL SUJETO LIBERAL

2.1. El liberalismo para Foucault, un nuevo arte de gobernar

Lo que hasta aquí se ha escrito es lo que hemos tenido a bien rescatar como el origen y los principios del liberalismo, para después encaminarnos en la tarea de señalar contrastes entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo. Esto, además de guardar un orden cronológico, cobra sentido al introducir las reflexiones que Michel Foucault hace del tema. Ahora, trataremos de exponer características y definiciones fundamentales, así como identificar lo que Foucault relaciona y no relaciona con el pensamiento y el actuar liberal. Quien se acerque a Foucault, y se proponga como encomienda responder a la pregunta “¿qué es el liberalismo?”, no obtendrá una respuesta inmediata si su objetivo es contestar a la cuestión de manera exacta. El curso de Foucault de 1979 desprende un gran dominio y un fuerte interés del filósofo sobre la materia liberal, no obstante, hay ideas que parecen dispersas o poco precisas si lo que se quiere rescatar de su cátedra son conceptos bien claros. Foucault focaliza su mirada en un liberalismo más cercano a sus días a la hora de impartir el curso, y desde sus primeras clases subraya: “lo que vemos aparecer a mediados del siglo XVIII es mucho más un naturalismo que un liberalismo.” (Foucault, 2007: 81-82), haciendo referencia a los principios naturales que el pensamiento liberal clásico había señalado que debían respetarse, sobre todo los referentes a la vida, la libertad y a la propiedad en general. La idea del naturalismo es de suma relevancia para el liberalismo, pues como *la mano invisible*, refiere a procesos que se suponen intrínsecos a los hombres, es decir, como si las acciones que el hombre establece en relación con sus semejantes estuvieran sustancialmente vinculadas a su naturaleza, por lo que el intercambio, la competencia, o el interés del hombre en cubrir sus necesidades, no representarían entonces, actos extraños para la vida en sociedad; incluso serían parte de su fundamento; lo que posibilita que haya dicha sociedad.

Ahora, Foucault diferencia al liberalismo del naturalismo, pues para él hay un rasgo mayúsculo que caracteriza al primero: una gubernamentalidad que, dice, es un nuevo arte de gobernar. ¿A qué se refiere este nuevo arte de gobernar? Si partimos de lo más elemental, se refiere a la relación del gobierno con sus gobernados. Dirá Foucault en *Seguridad, territorio, población*, su curso precedente, que “la población” será el objetivo de ese nuevo arte de gobernar; el modo en el que el gobierno actúa no va a ser igual a partir de entonces.

Desde su origen, el pensamiento liberal le reclama al monarca actuar de distinto modo, una forma dispar a la manera soberana de gobernar. Al soberano que ejercía un poder con muy pocas o ninguna restricción, ahora se le imponen ciertas limitaciones que disminuyen su facultad arbitraria de conducirse. Se trata de una disminución en su ejercicio del poder, un aumento de límites que lo llevan a comportarse de manera atípica a la que estaba acostumbrado. Ya con Maquiavelo se puede hablar de un cambio en la conducta del rey que le permitirá gobernar con mayor eficacia, teniendo en cuenta que ese modo distinto de conducirse tiene como meta conservar aquello que reina o que gobierna. Es en Maquiavelo donde suele reconocerse comúnmente un nuevo arte de gobernar.

La obra del italiano se vincula al desarrollo de tratados que, a partir del siglo XVI, sirvieron como manuales, y que eran conocidos como *Espejos para príncipes* (Cfr. Silva, 2014), todos éstos ligados a una forma diferente en la que el rey debía encaminar su gobierno; sin embargo, para Foucault esos textos son precedentes de la aparición de un nuevo “arte de gobernar”, que según Rafael Silva Vega, ocurre con la publicación de *El Príncipe*. Para Foucault, en esta obra encontramos una serie de elementos para cultivar una habilidad técnica para conservar su reino, considerando así a *El Príncipe* no como un tratado sobre el arte de gobernar, sino un tratado sobre la soberanía (Cfr. Silva, 2014). En la figura del soberano una considerable cantidad de ego es un rasgo constitutivo, la grandeza del rey es fundamental para una sociedad que carga con él como una autoridad superior y, al mismo tiempo, simboliza la defensa del territorio en el que vive. Pero cuando se trata de gobernar, éstas características pasan a segundo plano; para Foucault, *El Príncipe* marca un cambio de perspectiva, pues para gobernar debe desarrollarse

un arte que no tiene que ver con la magnificencia del rey. En *Seguridad, territorio, población*, Foucault da cuenta de ello en el momento en que subraya lo frágil que es aquello que une al soberano con sus súbditos, menciona que en Maquiavelo, la exterioridad y la artificialidad son atributos del lazo que los ata. Es exterior porque el príncipe mismo no forma parte de su principado, pues éste último funge más bien como un objeto que posee, y como tal se le debe proteger de amenazas también externas, o sea, de quien se lo quiera arrebatarse, y es artificial, de manera interna, porque la unión entre príncipe y principado no está justificada lo suficiente como para que los súbditos la asuman como propia:

al ser de exterioridad, la relación es frágil y no va a dejar estar amenazada. Amenazada desde afuera por los enemigos del príncipe que quieren tomar o recuperar su principado; y también desde adentro, pues no hay razón en sí, a priori o inmediata para que los súbditos acepten el principado del príncipe. [...] el objetivo del ejercicio del poder va a ser, sin duda, mantener, fortalecer y proteger el principado [...] de protegerlo en cuanto es la relación del príncipe con su posesión, con el territorio que ha heredado o adquirido, con los súbditos que están sometidos a él. Lo que debe protegerse es ese principado como relación del príncipe con sus súbditos y su territorio, y no directa, inmediata, fundamental o primeramente el territorio y sus habitantes. El arte de gobernar, el arte de ser príncipe presentado por Maquiavelo, debe tener como objetivo ese lazo frágil del príncipe con su principado. (Foucault, 2006: 116).

El territorio y los súbditos como propiedad, no como elementos de otra cosa, que sería el Estado, en el que se busca incrementar las fuerzas del mismo por medio del gobierno de la población, del cuidado del territorio en correspondencia con sus habitantes, tomando en cuenta diversos factores como la salud, el medio ambiente, el trato con otros Estados o la educación de los individuos a los que se gobierna. El asunto notable en Maquiavelo es que deja de lado al príncipe como persona, en *El Príncipe* sólo importan las virtudes que éste tenga para dirigir su principado, lo privado de la persona carece de peso a la hora de conservar su dominio. Dada esa transformación, se entiende que en Maquiavelo se localice una nueva forma de gobernar, el problema para Foucault es que precisamente el concepto “gobernar” no cabe del todo en el autor de *El Príncipe*. En cierta medida habría un arte de

gobernar en Maquiavelo por el hecho de que, por ejemplo, ya no se trata de que el rey sea bueno o malo, “aprender a poder ser no bueno, usar y no usar esta capacidad según lo dicte la necesidad: he aquí la habilidad que requiere el príncipe para conservar su principado.” (Silva, 2014: 46); a partir de entonces el rey se dirige de un modo conveniente, pero para conservar su reino, ese es su objetivo. La obra de Maquiavelo será reconocida como una influencia incuestionable en las prácticas soberanas posteriores a su aparición; parece ser que si se trataran de conjuntar la perspectiva maquiavélica y la foucaultiana, se podría llegar a decir que en Maquiavelo, más bien, hay un “nuevo arte de reinar”.

Para Foucault no hay arte de gobernar en la soberanía, porque gobernar implica un saber del que el rey está desprovisto, a éste no le interesa gobernar a su población, a los individuos que la conforman, lo que le interesa es mantener su reino, en el que los súbditos son sólo un objeto adjunto. Gobernar tiene que ver con implementar ciertas estrategias para incrementar las fuerzas que surgen de las relaciones entre población, medio ambiente, riqueza, o territorio, esto es el Estado, que no se llega a entender si no es por esas relaciones funcionales entre los elementos mencionados, y aunque Foucault toma en cuenta la importancia del Estado, son todas esas relaciones que contiene las que destacan, y que no tendrían lugar si no fuera por un arte de gobernar diferenciado de un modelo soberano de conducta; la figura del gobernante ya no es tan necesariamente visible como la del rey, esa grandeza ya no es relevante.

Para este nuevo arte de gobernar, al que se refiere Foucault, la administración de los elementos del que dispone aquel que gobierna, es la acción primordial:

Gobernar significa administrar adecuadamente las riquezas, el territorio y, sobre todo, las poblaciones [...] un modelo económico. El gobierno debe hacerse cargo de las complejas relaciones entre las riquezas, la población y el territorio [...]. Para gobernar se requiere de un conocimiento experto: la economía política. Y éste ya no compete a la sabiduría personal del soberano, sino a una ciencia del gobierno manejada por expertos que le indican cómo producir la mayor riqueza posible, cómo proveer a los gobernados con recursos suficientes, cómo evitar que su fuerza de trabajo se vea disminuida por epidemias y enfermedades, etc. (Castro-Gómez en Silva, 2014: 44).

La economía será ese nuevo saber que auxiliará al gobierno a la hora de actuar, este saber será político en tanto conocimiento que interviene en la organización y/o administración de las sociedades gobernadas, teniendo como principio un axioma de tipo utilitario, en el que se busca el mayor beneficio con el menor costo. Foucault habla acerca de la frugalidad como calificativo del gobierno liberal, esto quiere decir que antes que intentar cualquier otra acción, el gobierno debe ser prudente en su ejercicio, sensato en la toma de sus decisiones, ¿por qué?, porque le conviene; el gobierno, si quiere obtener resultados satisfactorios, dice Foucault, deberá ser frugal y asegurar la preeminencia del mercado. Es el propio gobierno quien se someterá a un examen de consciencia y determinará qué debe y qué no debe hacer con base a las necesidades del mercado. Dicho lo anterior, no se puede señalar que el gobierno sea la entidad más sabia o inteligente, pero sí se apuesta por su capacidad para no ser impertinente, en particular teniendo presente que esta forma de conducirse es la que le garantizará el mejor resultado en su quehacer.

Desde su origen, el liberalismo asume ciertos actos como inadmisibles, en especial los que atentaban contra la propiedad, por tanto, contra la libertad y la vida, como propiedades intrínsecas de cada hombre; para Foucault, lo que el gobierno logra cuando acomete contra sus gobernados es el fracaso, así, los aciertos de los gobiernos ya no se medirán en términos de intervenciones violentas. El modelo soberano en la descripción foucaultiana lleva consigo la pauta *hacer morir, dejar vivir* (Cfr. Foucault, 2007), queriendo decir que el rey tenía el derecho de tomar la vida de quien accionara en su contra:

El delito, además de su víctima inmediata, ataca al soberano; lo ataca personalmente ya que la ley vale por la voluntad del soberano; lo ataca físicamente ya que la fuerza de la ley es la fuerza del príncipe [...]. La intervención del soberano no es, pues, un arbitraje entre dos adversarios: es incluso mucho más que una acción para hacer respetar los derechos de cada cual; es su réplica directa contra quien le ofendió [...] esta parte del príncipe [...] implica, la reparación del daño que se ha hecho a su reino, del desorden instaurado [...] el rey procura la venganza de una afrenta que ha sido hecha a su persona. (Foucault, 2003: 48-49).

La falta, el delito, lo ilegal, eran atentados propios de los enemigos del rey, los cuales tenían como destino la venganza soberana, esta dinámica es la que va a transformarse con el liberalismo. Bajo una perspectiva lockeana, por ejemplo, se permitiría decir que si un rey despojaba de su tierra a varios agricultores, estaba actuando de forma ilegítima, pues acometía en contra de los derechos naturales de los miembros de su reinado. Para Foucault es la eficacia en la prudencia de su administración lo que cada gobierno busca alcanzar, esta frugalidad encuentra razón en que el gobierno no tiene los conocimientos necesarios para actuar en todos los ámbitos de la vida de sus gobernados, pues si el gobierno comete actos que lo designen como un mal gobierno es debido a su no saber:

El éxito o el fracaso reemplazarán entonces la división legitimidad/ilegitimidad, pero hay más. ¿Qué llevará a un gobierno, incluso a pesar de sus objetivos, a perturbar la naturalidad propia de los objetos que manipula y las operaciones que lleva a cabo? ¿Qué lo impulsará a violar esa naturaleza, aun a costa del éxito que busca? [...] lo que estará en cuestión no será ni simple ni fundamentalmente la maldad del príncipe. Lo que está en cuestión, lo que explica todo, es que el gobierno, en el mismo momento en que viola esas leyes de la naturaleza, pues bien, sencillamente las desconoce. Las desconoce porque ignora su existencia, sus mecanismos, sus efectos. En otras palabras, los gobiernos pueden equivocarse. Y el mayor mal de un gobierno, lo que hace que sea malo, no reside en la maldad del príncipe, sino en su ignorancia. (Foucault, 2007: 34).

El gobierno puede ser “malo”, entendiendo por esto que puede realizar acciones valoradas como injustas. Para el liberalismo, el error es constitutivo del mismo gobierno, por eso su recomendación –o su exigencia– es que éste último se aplique límites, que además lo conducirán a tener éxito, resultado que no tiene que ver con el ser bondadoso o malvado –como veíamos con Maquiavelo–, esas cualidades quedan atrás, igual que decir que un gobierno procede legítima o ilegítimamente.

Una máxima que Foucault trata en la primera sesión de *Nacimiento de la biopolítica*, es el “*laissez faire*” de los fisiócratas –estirpe del liberalismo–, cuya traducción sería “dejar hacer” o “dejen hacer”, vinculado a la presencia de un gobierno limitado, en un escenario donde la libertad representa una máxima inviolable. Al igual que en un naturalismo, lo anterior no se refiere a un estado de licencia, ya que la libertad de

uno es posible gracias a la libertad del otro, la urgencia será entonces la no intervención del gobierno en los actos de las personas, y sobre todo en aquellos que tienen que ver con el trabajo y la producción de riquezas. Foucault, en esa primera sesión, atribuye un comentario acerca del *laissez faire* a René-Louis de Voyer de Paulmy d'Argenson, un marqués francés que escribió un artículo que data de 1751, acerca de una reunión en la que Jean-Baptiste Colbert, conocido por ser un ministro durante el reinado de Luis XIV, conjuntó a varios diputados involucrados en temas de comercio para preguntarles qué podía hacer por ellos, a lo que uno le respondió con la frase "*laissez faire*". Para Foucault, será un punto de partida importante, porque esto lo lleva a una primera definición de lo que intenta decir cuando se refiere al liberalismo:

[...] Le Gendre decía a Colbert. Cuando éste le preguntó "¿Qué puedo hacer por vosotros?", Le Gendre le respondió "¿Qué podeis hacer por nosotros? Dejadnos hacer. Argenson, en ese texto al que ya volveré, dice: y bien, ahora me gustaría comentar ese principio "dejadnos hacer", porque allí está, a su juicio, el principio esencial que todo gobierno debe respetar y seguir en materia económica. En ese momento plantea con claridad el principio de la autolimitación de la razón gubernamental. Pero ¿qué quiere decir "autolimitación de la razón gubernamental"? ¿Qué es ese nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar, ese nuevo tipo de cálculo consistente en decir y hacer decir al gobierno: acepto todo eso, lo quiero, lo proyecto, calculo que no hay que tocarlo? Y bien, creo que, a grandes rasgos, es lo que llamamos "liberalismo". (Foucault, 2007: 38-39).

El ejercicio del poder al que se comenzó a enfrentar el gobierno fue el de la clase que debido a su habilidad para el comercio fortaleció su presencia, aumentando su influencia en la vida social y en la toma de decisiones del gobierno, de tal modo que acentuó su distancia tanto de éste último como de los estratos sociales más bajos, sin embargo, en un comienzo su ascenso no significó el igualar la posición de los allegados a los monarcas. Fue su eficiencia, económicamente hablando, lo que avaló su fortalecimiento y permitió que esta *praxis* liberal se configurase como opuesta a la acción soberana del rey; esta clase mercantil usó su riqueza a su favor, riqueza que desde los orígenes liberales tenía el estatus de propiedad y había que defender. Foucault, así, habla de una nueva racionalidad en el arte de gobernar que

implica la coexistencia de dos ejercicios de poder distintos que no se deben contraponer, el político y el económico; el liberalismo sabe que el gobierno es impotente frente a ciertas situaciones, de ahí que por su bien y por el de todos debe ponerse límites que tengan que ver justamente con aceptar, querer y dejar intacta esa forma de poder que ejerce ésta organización emergente, sobre la que ya no se debe imponer nada de modo absoluto: el mercado. La política y economía funcionando a la par, conforman los cimientos del ejercicio del poder del nuevo arte de gobernar que es la gubernamentalidad.

Foucault subraya lo que será un nuevo régimen de verdad que acompañará a esta nueva forma de razonar del gobierno, de hecho, ahora tendrá que enfocar su mirada en lo que pasará como verdadero, y ¿qué es eso?: los procesos que ocurren en el mercado. Éste será el sitio en el que el valor de las cosas surge dependiendo del deseo o necesidad del interesado y de las condiciones que influyen en su precio. El gobierno, en principio, no debe intervenir en estas dinámicas, ya que son ellas las que permiten una coexistencia pacífica de todas las partes que comprenden una sociedad.

Ahondando en lo que significa que ahora sea el mercado el que le indique al gobierno cuál es la verdad, Foucault plantea varias cuestiones respecto al Estado: “¿De qué debe ocuparse éste? ¿De qué debe hacerse cargo? ¿Qué debe conocer? ¿Qué debe si no reglamentar, al menos regular? O bien, ¿qué regulaciones naturales debe respetar?” (Foucault, 2006: 400). Respuestas a estas preguntas dan lugar a una comprensión más amplia de la verdad vinculada al mercado y al gobierno. De manera conjunta, podríamos señalar que el gobierno debe ocuparse de la población, no como propiedad, como pasaba en el modelo soberano, sino como un conjunto de gobernados cuya salud, trabajo, educación y vida en general debe administrar, siendo elemental que para poder llevar a cargo tal tarea conozca a dicha población. Así, los datos que las estadísticas le arrojen y los conocimientos que la economía concebida como ciencia le otorgue, son la guía para su actuar. Agreguemos un punto más, relacionado con lo que el gobierno tiene que regular y ligado a por qué Foucault hace referencia a “la naturaleza” cuando habla de regulaciones. Este asunto marca la diferencia si queremos contrastar los inicios del

liberalismo con el liberalismo que Foucault trata con mayor amplitud en *Nacimiento de la biopolítica*. Para Foucault, lo que se ha entendido históricamente como liberalismo es un naturalismo –es el caso de Locke y Smith–, pues los procesos de intercambio desde esa perspectiva suelen ser vistos como propios del actuar humano, “una naturalidad específica de las relaciones de los hombres entre sí, de lo que sucede de manera espontánea cuando cohabitan, cuando están juntos” (Foucault, 2006: 400). Los economistas que defienden dicho punto de vista usan ese rasgo natural para la no intervención del Estado, anteponiendo que el carácter artificial de éste último no debe contaminar la naturaleza de los procesos del mercado; esa naturaleza es el argumento más fuerte que el liberalismo desde su origen ha planteado, en él se encuentra la estrategia que permite al mercado, y a la economía como su ciencia, abogar por una autonomía respecto al dominio del poder estatal; puesto que la naturaleza suele ser concebida como algo que sobrepasa la obra humana, no hay razón suficiente por la cual enviciar su curso. Ahora, siguiendo el curso de 1979 impartido por Foucault en el *Collège de France*, nos damos cuenta que el neoliberalismo –liberalismo que Foucault trata más profusamente– ya no es tanto ese naturalismo. Gobierno y mercado presentaban rasgos opuestos, lo artificial en el primero y lo natural en el segundo, el problema en cuestión surge en la coincidencia de ambos, en otras palabras, la novedad del nuevo arte de gobernar neoliberal va a consistir en la mezcla de esos dos rasgos: la naturaleza del mercado que interpela la artificialidad del gobierno; en contraste con el liberalismo que defendía la no intervención de éste último, el neoliberalismo requerirá de una regulación por parte de los que gobiernan.

Si bien las transacciones del mercado, la oferta y la demanda, se dan de manera espontánea mediante un acuerdo de las partes involucradas, eso no significa que tales procesos no puedan tropezar con obstáculos artificiales que estorben en su sendero natural, ahí entran las regulaciones que refiere Foucault. ¿Cómo va a saber el gobierno qué regulaciones hacer, o dicho de otra forma, las intervenciones de las que será partícipe sin exponerse al fracaso? El mercado y la economía se lo dirán:

Tenemos entonces un conocimiento científico indispensable para el gobierno, pero lo importante es que no se trata de un conocimiento del gobierno mismo, interno a él. Es decir, que ya no es de ninguna manera un conocimiento interior al arte de gobernar, ya no un mero cálculo que deba originarse dentro de la práctica de quienes gobiernan. Tenemos una ciencia que en cierto modo mantiene un *tete-a-tete* con el arte de gobernar [...] el gobierno no puede hacer caso omiso de las consecuencias de esa ciencia, de sus resultados. Como ven, entonces, aparición de una relación del poder y el saber, del gobierno y la ciencia, que es de un tipo muy articular. Esa suerte de unidad que aún seguía funcionando, esa especie de magma –por llamarlo de algún modo. Más o menos confuso de un arte de gobernar que era a la vez saber y poder, ciencia y decisión, comienza a descentrarse y separarse, y en todo caso surgen dos polos, una cientificidad que va a reivindicar cada vez más su pureza teórica, que será la economía, y que al mismo tiempo reclamará el derecho a ser tomada en cuenta por un gobierno que deberá amoldar sus decisiones a ella. (Foucault, 2006: 401-402).

En *Seguridad, territorio, población*, Foucault muestra cómo se fue gestando esta relación entre política y economía. En su curso del *Collège de France*, explica cómo en su momento, los políticos fueron vistos como personajes que contrariaron al poder del rey, situación que favoreció a la era que sucedió a los monarcas, una era de los gobiernos (Cfr, Foucault, 2006). Foucault explica que los políticos fueron, incluso, tratados como sectarios, una minoría que con el tiempo fue tomando solidez y cuya actividad principal tenía que ver en saber cómo gobernar en el Estado, más adelante, es la “familia” de los economistas la que le hará frente a los políticos para indicarles el camino a seguir. El objetivo del arte de gobernar desde un principio consistió en el aumento de las fuerzas del Estado, en saber y ser lo suficientemente hábil para poner en marcha las relaciones que lo conforman con los menos obstáculos posibles. La policía² que surge con la llegada de los políticos es una técnica autoritaria que interviene constantemente en la vida de las interacciones que ocurren en el Estado, y que se manifiesta en gran medida en cómo se dirige a la población que forma parte de él; así como los políticos rechazaron el ejercicio del poder del modelo soberano, los economistas van a ser hostiles respecto a ese

² Hay que entender el surgimiento de “la policía” como un instrumento gubernamental que surge con el fin de aumentar las fuerzas del Estado, en *Seguridad, territorio, población*, Foucault explica que la policía era la encargada de garantizar el orden, sobre todo a la hora de encausar la conducta de los hombres que formaban parte de una sociedad. Claro que, por ejemplo, la policía atendía que las

Estado de policía, ¿por qué?, porque para los economistas, este carácter autoritario, limita los procesos que ellos identifican como naturales. Esa confrontación que la economía hace a la política, es a la vez el punto de partida para localizar la ocasión en que ambas partes comenzarán a actuar en conjunto; naturaleza de la economía en coalición con la artificialidad del gobierno.

[...] ¿qué quiere decir que los hechos de población y los procesos económicos obedezcan a procesos naturales? Quiere decir, por supuesto, que no sólo no habrá justificación alguna, sino ni siquiera interés en tratar de imponerles sistemas reglamentarios de mandatos, imperativos, prohibiciones. El papel del Estado, y por consiguiente la forma de gubernamentalidad que en lo sucesivo se le va a prescribir, tendrán por principio fundamental el respeto de esos procesos naturales [...]. Será preciso manipular, suscitar, facilitar, dejar hacer; en otras palabras, será preciso manejar y ya no reglamentar. El objetivo esencial de esa gestión no será tanto impedir las cosas como procurar que las regulaciones necesarias y naturales actúen, e incluso establecer regulaciones que faciliten las regulaciones naturales. En consecuencia, será menester enmarcar los fenómenos naturales de tal manera que no se desvíen o que una intervención torpe, arbitraria y ciega los haga desviar. (Foucault, 2006: 403-404)

Esas regulaciones de las que habla Foucault deben respetar siempre la naturalidad de los procesos económicos, y aunque guarden en sí cierto rasgo artificial, el problema no existe si el principio de conservar la naturalidad de los procesos está

personas trabajaran –tomando en consideración que era su aporte más obvio para mantener la riqueza del Estado–, pero no sólo eso, también se ocupaba “del número de hombres del Estado, de las necesidades de la vida (alimentación, vestimenta, vivienda, calefacción, etcétera), de la salud [...]” (Landau, 2007: 21), con la meta de que esa vida sirviera en su relación con el Estado. En palabras de Foucault, la policía debe cuidar que los hombres “tengan lo suficiente para no morir demasiado” (Foucault, 2006: 376), y agrega: “Pero al mismo tiempo debe asegurarse de que todo aquello que, en su actividad, pueda ir más allá de esa pura y simple subsistencia se produzca [...] de tal manera que el Estado sea efectivamente capaz de extraer su fuerza de ello.” (Foucault, 2006: 376). Una buena salud social, además, tiene de fondo la resolución de problemas como la adecuada circulación por las calles, de las personas pero también del aire que respiran; se trata de acondicionar espacios y tiempos.

El instrumento policial entra en crisis con la llegada del gobierno que prioriza la libertad y se deja guiar por el mercado. El orden que la policía se aferraba a mantener, implicaba poner límites y ahí es donde es un obstáculo para el mercado, dado que sus procesos son propuestos como naturales, tratar de ordenarlos es visto como una contradicción.

Para ver más acerca del concepto de policía, revisar: *Seguridad, territorio, población*, 2006: 355-409.

presente –¿contradicción del liberalismo al permitir y/o necesitar la intervención?, posiblemente—. De ahí que también Foucault haga hincapié en el respeto indispensable por la libertad que implica la naturalidad de los procesos, a estos se les deja tener lugar sin establecerles límites o reglas innecesarias, sólo se deja que ocurran y se les asiste si es preciso. El gobierno, al no faltar a la libertad como principio liberal, será coherente con la evidencia que arrojan los procesos del mercado, obtendrá como resultado el éxito de su actividad, que se reflejará en su verificación de acuerdo al nuevo régimen y no obstaculizará la paz que, supone la postura liberal, surge de los mecanismos que el mercado contiene. En esta nueva forma de hacer las cosas, y en pos de esa paz que la libertad y el mercado suponen, no tiene caso priorizar el sometimiento soberano, y aunque se puede introducir, las facultades del que gobierna ya no encuentran sentido en la limitación ni en el castigo. En este nuevo arte de gobernar se prioriza la defensa de las libertades, uno de los pilares más manifiestos de la lógica liberal para Foucault. La libertad se convierte ahora en un imperativo (Cfr. Foucault, 2006). El gobierno, advirtiendo las evidencias que el mercado le muestra, se percata de que la libertad es necesaria. Así, mientras mayor libertad se visibilice en los procesos del mercado y en el respeto general a la propiedad, el quehacer de todos se desarrolla de un modo más efectivo:

Si empleo el término “liberal” es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc. Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene la necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla. El nuevo arte gubernamental se presentará entonces como administrador de la libertad, no en el sentido del imperativo “sé libre”, con la contradicción inmediata que puede plantear. El liberalismo no formula “sé libre”. El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre. (Foucault, 2007: 83-84).

¿Qué quiere decir que el nuevo arte de gobernar al que se refiere Foucault, consume libertad?, en primer lugar, tal cual lo subraya Foucault, significa que está obligado a producirla, así, para consumir libertad, se tiene que crear libertad, y no solo una, tiene que surgir una cuantiosa lista de libertades, misma que se oferta a la población que se gobierna. Una vez manufacturadas dichas libertades, es turno de disponer de ellas, de consumirlas, por lo que el gobierno tiene la tarea de ordenarlas y delimitarlas; organizarlas, dice Foucault. Con la finalidad de cumplir con su papel de administrador, el gobierno clasifica la libertad y la cuantifica, el papel del gobierno está dirigido ahora a gestionar libertades, ya no es suficiente respetarlas y nada más, tiene lugar una especie de “sublimación de la libertad”. Será primordial recordar constantemente que esta especie de exaltación por la libertad se multiplicará con el transcurso del tiempo hasta llegar a nuestros días, gracias a la máxima que lo permite: no gobernar demasiado.

Es aquí cuando podemos conciliar la idea de “biopolítica” de Foucault con lo que hemos escrito respecto al liberalismo. Para Foucault, el liberalismo es el marco de la biopolítica (Cfr. Foucault, 2007), con esto quiere indicar que ese principio de libertad con el que se mueve el liberalismo da pie a una intervención sobre la vida. En contraste con el modelo soberano, se trata ahora de hacer *vivir* o *rechazar* la muerte (Cfr. Foucault, 2007), la intervención sobre la vida en el nuevo arte de gobernar es una tarea fundamental, de eso debe ocuparse el gobierno, de la vida y sus aspectos, dice Foucault: “habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 2007: 173), se trata del poder ejercido gracias al conocimiento económico, teniendo como objetivo la vida. La muerte queda situada en un lugar último y casi oculto, el mercado requiere producción y la muerte no es productiva, la muerte no trabaja; la vida, por el contrario, concuerda con los procesos productivos y los impulsa cuando se le pone atención, cuando se procura “administrarla, aumentarla, multiplicarla” (Foucault, 2007: 165); *hacer* morir ya no tiene sentido³: “Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder

³ Si bien la biopolítica *rechaza* la muerte, esto no quiere decir que esta última esté desaparecida, la

establece su fuerza; la muerte es su límite” (Foucault, 2007: 167), y agrega Foucault “un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente” (Foucault, 2007: 169).

Dicho lo anterior, no hay que creer entonces que el gobierno pasa ser un lugar prescindible, la gubernamentalidad –ese nuevo arte de gobernar–, aunque *a priori* se asocie con su disminución en cuanto a intervención, tiene que ver más con su prudencia –su frugalidad–, y es una forma en la que también el gobierno se manifiesta. El hecho de que el mercado sea este nuevo régimen de verdad, este nuevo guía que le dice al gobierno qué hacer y qué no, que le indica cuando ha acertado y cuando se ha equivocado, no es otra cosa que una mancuerna que funciona para ambos, gobierno y mercado; un modo de poder en que si bien el papel estelar no lo ocupa el primero, sí se encuentra a un lado, entre bastidores, facilitando la producción de libertades. Ambos son productores de libertad, el gobierno, no interviniendo en los procesos del mercado –o interviniendo para facilitarlos–; el mercado, actuando bajo su lógica de oferta y demanda que determina lo verdadero y lo falso, o en otras palabras, el éxito o el fracaso. Tal operatividad resulta tan eficaz que el hombre –enmarcado también por dicho régimen de verdad en el que imperan las libertades– se siente desencadenado de las ataduras que otros hombres vivieron en el pasado, cuando no se da cuenta que lo que lo domina no son cuerdas o hilos, sino una especie de cerca lo suficientemente grande para ocultar sus límites, así

muerte se hace más notable en los sitios en los que el progreso liberal no ha tenido la fachada que comúnmente se le asocia, esto es, que el enriquecimiento no se refleja en algunas poblaciones, pues aun siendo partícipes en los procesos capitalistas, no obtienen grandes beneficios de ellos, al contrario, se ven perjudicadas al servir como un mero elemento de explotación.

Es oportuno hacer mención del término “necropolítica” localizado en la obra de Achille Mbembe. Pues para este filósofo de origen camerunés, la muerte es algo vigente, presente a la hora de elegir quien vive y quien muere. A diferencia de un gobierno donde la vida y la libertad es la que impera, para un gobierno necrótico, las vidas son sustituibles, no que carezcan de importancia, pero lo son en la medida que pueden ser explotadas, y lo son hasta que se les agota; no hay una optimización de la vida. Mbembe en su ensayo *Necropolítica*, enfatiza en la característica soberana de un gobierno que actúa de dicho modo, lo que contrasta con Foucault que identifica la soberanía como una manera de ejercer el poder que no ocupa un papel preponderante dentro de las sociedades liberales. Para ver más acerca del término: Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife, España: Editorial Melusina.

dirá Foucault que el hombre es gubernamentalizable. Ese nuevo arte de gobernar que referimos como “el liberalismo para Foucault”, suele ser tomado como sinónimo de “gubernamentalidad” en el pensamiento del francés, concepto que el filósofo relaciona continuamente al ahondar en el tema liberal, y que aquí ya ha aparecido más de una vez. La gubernamentalidad en Foucault hace referencia a un nuevo arte de gobernar que es propio de las sociedades que bajo su perspectiva pueden ser nombradas como liberales —entendiendo que para Foucault el liberalismo, es el liberalismo en una nueva faceta: el neoliberalismo—. Vimos que se podía hablar de un arte de gobernar desde Maquiavelo; en Foucault se traduce como la pérdida de protagonismo que sufre el modelo soberano, momento en que los políticos irrumpen, es ahí donde localiza un nuevo arte de gobierno. Ahora, la idea más novedosa acerca de la gubernamentalidad en el francés, surge como un nuevo arte de gobernar que presenta rasgos propios, como la producción aumentada y el consumo de libertades. En el arte de gobernar que Foucault ubica primero, la batuta la llevaban los políticos que se preguntaron “¿cómo gobernar?”, en la gubernamentalidad más contemporánea los que destacan son los economistas, como portadores de la instrucción necesaria que se requiere para entender al mercado, y a partir de ahí saber lo que se debe hacer y lo que no, ellos responden a la pregunta “¿cómo gobernar mejor?”. Foucault, en su clase del 1° de febrero de 1978, describe la gubernamentalidad como un conjunto de análisis y tácticas “que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006: 136). La gubernamentalidad es una forma de poder propia de las sociedades liberales, en la que las estrategias del gobierno funcionan si tienen control por sobre los habitantes del Estado, pero es un control implícito, que no se detecta fácilmente. Para llevar a cabo tal control, el que gobierna no puede dejar de contar con la economía como su mejor aliado, y con la seguridad como un recurso fundamental de regulación que permite que las libertades circulen entre los que integran la población. La gubernamentalidad es un modo de gobierno, o mejor dicho, un arte de gobernar novedoso que se sirve de la libertad para su efectividad, y cuyo contenido complejo

se conforma de relaciones entre los elementos que convergen en un cascarón nombrado Estado. El gobierno, aconsejado por la verdad que le dice el mercado, hace menos visible la fuerza estatal; así, mientras “menos Estado”, mejor gobierno: “nuevas y mejoradas tecnologías que aunque difuminan su actuación le garantizarán su permanencia en el tiempo” (Restrepo y Jaramillo, 2018: 97). Que el gobierno sea prudente en sus intervenciones y que facilite los procesos del mercado, que el mercado dicte la verdad con la asistencia del gobierno y que el hombre sujeto a esas dinámicas se conciba libre o ilimitado, es lo que implica el más nuevo arte de gobernar.

2.2. El *homo oeconomicus*

El concepto de *homo oeconomicus*, que se gestaba a partir de pensamientos como el de Adam Smith, es empleado por Foucault en el contexto neoliberal. Hay que tomar en cuenta que a partir de que el gobierno adopta características de tipo liberal, el hombre no es alguien explícitamente sumiso a sus supuestos representantes políticos, esto puede explicarse de dos maneras: o porque el gobierno es consciente que no le favorece someterlo, escenario en el que al gobierno se le puede calificar de diligente; o porque el mercado como nuevo protagonista no va a dejar que lo someta, o por lo menos le advertirá que no lo haga, ya que daría pie a una situación que haría ver al gobierno como poco sagaz; ambas posturas pueden ser válidas. Lo cierto es que desde un ángulo liberal, la batuta pasa a manos del mercado, hablamos de un tipo de subordinación del gobierno frente al mercado que no implica que éste quede obsoleto, sólo que va a tener que situarse en otro lugar, desempeñar otra función, una que ayudará a que la libertad que el mercado fabrica sea más grande que las privaciones que un actuar soberano o disciplinario pueden imponer. Y aunque para el gobierno esto podría interpretarse como una posición desfavorable, bajo esta lógica el gobierno resulta menos vulnerable, ya que actúan conforme a los criterios del mercado.

Dada esta nueva relación, donde el mercado es el que regula y el gobierno el que gestiona, Foucault retoma el concepto *homo œconomicus*, y se completa así una triada en la que no es difícil imaginar al hombre siendo coaccionado por los otros dos –mercado y gobierno–, como un triángulo con su base invertida, destacando que se trata de una coacción que parece libertad. Dice Foucault:

si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es *homo œconomicus*. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de grilla del *homo œconomicus*. (Foucault, 2007: 292).

Mencionábamos desde el apartado anterior la paradoja que significa estar dentro del marco liberal, pues las libertades ahí son una forma de sujeción que se ejerce sobre el hombre, ésta libertad fabricada es un elemento de las dinámicas que supone el juego del mercado. En el juego, si el gobierno actúa como un gerente y el mercado es el que impone las reglas, es éste último el que determina que el hombre juegue como productor y como consumidor, como un hombre económico. El productor de este juego tiene que ver con el productor que desde Adam Smith ya abordábamos –y después también con Mises y Hayek–, pero a diferencia de la época de Smith, o si se quiere decir, en contraste con los tiempos del liberalismo clásico, el productor que concibe Foucault responde a la lógica empresarial depositada en un solo hombre, se trata de “un empresario, y un empresario de sí mismo [...] es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos” (Foucault, 2007: 264-265).

El hombre como sujeto económico, como individuo liberal, administra todo aquello que pueda aumentar sus ganancias dentro del juego del mercado. Cada jugada cuenta, y eso que administra el *homo œconomicus* tiene nombre: “capital humano”; Foucault lo define varias veces –en *Nacimiento de la biopolítica*– como un conjunto de inversiones, éstas pueden ser de dos tipos, unas con las que el hombre nace, ya sean genéticas o heredadas (como la sucesión de un patrimonio), o unas que el

hombre obtiene gracias a sus propias elecciones dentro del juego del mercado. Los dos son interesantes tanto para Foucault como para nosotros, en el sentido de que plantean cálculos de circunstancias que en primera instancia no serían consideradas como pertenecientes al dominio económico. En las primeras se encuentran elecciones que él hombre no toma, sino que toman otros por él, por ejemplo, sus padres, que antes de decidir ser padres en conjunto, individualmente tienen a bien considerar qué persona puede aportar el contenido genético propicio para dar lugar al nacimiento de una mujer o un hombre lo más apto posible, cuando menos físicamente en relación a la inserción en su contexto de nacimiento y sus posibilidades futuras; podemos decir que se trata de dar lugar a una persona que desde el primer momento de su existencia se encuentre más aventajada que otras que participan en el juego. Si a esta situación que implica una herencia genética se le agrega además una herencia de tipo monetaria, esta persona recién nacida, sin saberlo, no hace otra cosa que sumar puntos en el juego. Ahora bien, las inversiones que la persona adquiere a través de su toma de decisiones, aquello que determina que escoja una opción entre otras, tiene que ver con un análisis personal de cómo ganar en el juego que va de la mano con procesos de adaptación y de afrontar la vida tal cual es; como veíamos con Mises y con Foucault también, el *homo oeconomicus* “acepta la realidad [...] responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio, aparece justamente como un elemento manejable, que va a responder en forma sistemática a las modificaciones sistemáticas que se introduzcan artificialmente en el medio” (Foucault, 2007: 310). El abanico de las elecciones que puede hacer es extenso, porque pueden ir desde postularse para algún trabajo en específico, decidir qué alimentos consumir y cómo consumirlos, desplazarse en transporte público o vehículo particular, hasta elecciones que tienen que ver con su imagen y que pueden ser más o menos agresivas, adquirir tal o cual prenda o intervenir quirúrgicamente:

[...] existe una reconstrucción personal, una acción sobre el cuerpo y la psiquis que se percibe en diferentes dispositivos, sustancias e intervenciones a las que se expone el mismo: dietas, vitaminas, drogas, cirugías estéticas, musculación, trasplantes, etc. [...] desarrollo de técnicas por las que los individuos se juzgan y

actúan para volverse más competitivos al invertir en su capital humano. (Fernández, 2020: 102).

Se trata de una colaboración entre gobierno y mercado, en la que el primero proporciona las facilidades necesarias para que las dinámicas del segundo determinen la libertad de elección del individuo, esa es la libertad a la que el *homo œconomicus* tiene acceso; las jugadas que puede hacer no son otra cosa que acciones atravesadas por la misma lógica del juego, la libertad como fabricación objetiva.

¿Y en qué se diferencia el *homo œconomicus* neoliberal de un *homo œconomicus* del liberalismo clásico? Foucault señala que el *homo œconomicus* que nosotros podemos identificar en Adam Smith, por ejemplo, era uno que se caracterizaba como un hombre de intercambio, un hombre que fabricaba –producía– algún objeto, preparaba uno u otro alimento con el fin de intercambiarlo por dinero, y dicho intercambio originaba beneficios tanto para él como para quien obtenía el producto, se establecía una red de intercambio que favorecía a todos –la *mano invisible*–. El *homo œconomicus* neoliberal puede realizar esos intercambios, pero el rasgo principal ya no radica en el intercambio, en poner el mayor empeño posible en la fabricación o producción en general de algo que se va a vender con el fin de que sea comprado y así involuntariamente beneficiar a los otros. El *homo œconomicus* neoliberal tiene como prioridad competir, sus cartas del juego son el capital humano con el que cuenta y que requiere acrecentar a lo largo de su vida, debe competir para ganar, sea lo que eso signifique para él, y sea cual sea el premio del juego, en caso de que lo haya.

El control que se ejerce sobre el hombre será de tipo ambiental, un poder ejercido en un medio, el *homo œconomicus* se adapta al ambiente que propicia el mercado a través de su capital humano; así, se prepara ante las eventualidades que circunstancias imprevistas podrían suponer, calcula el mayor número de eventos posibles para hacer frente ante lo que quizá no se pueda calcular,

[...] el acento se desplaza hacia los sujetos y la racionalidad de su conducta. Los neoliberales no hacen del trabajador <<objeto de una oferta y de una demanda>>, sino un <<sujeto económicamente activo>> que lleva a cabo elecciones entre fines alternativos [...] la novedad reside más bien en la idea de que es posible considerar la subjetividad humana como afín a la lógica de la acumulación capitalista (Laval, 2018: 67).

Subrayando la cuestión del medio, para Foucault ese es el espacio en el que se desplaza y toma decisiones el *homo œconomicus*, ¿y cuál es ese medio?, el mercado, el lugar del juego de la competencia que explica el porqué se considera que el control que se dirige al hombre, en la situación neoliberal, es ambiental. El medio con su propia atmósfera propicia el actuar. Foucault toma al hombre como un sujeto de la economía porque bajo el esquema de las reglas del juego es gobernable, “el *homo œconomicus* pasa a mostrarse ahora como el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente sus variables” (Foucault, 2007: 310).

Al productor del liberalismo clásico se le consideraba un hombre que beneficiaba a otros mientras él resultaba beneficiado también, es decir, se podía ubicar la colectividad en el desarrollo de dichas dinámicas. En el contexto neoliberal, al hombre se le identifica más bien como solitario, en primer lugar, los matices de la relación cordial que establecían dos o más hombres para beneficiarse se atenúan, mientras que el principio liberal del individualismo se acentúa en el comportamiento del hombre como empresa. Los vínculos, si se les puede llamar así, de los *homo œconomicus* neoliberales, no existen tanto por el intercambio sino por la competencia entre ellos, dichos vínculos tienen lugar una vez que se aporta un beneficio en la carrera competitiva del otro, relación de una empresa con otra empresa. Por ejemplo, las relaciones de amistad –si es que se les puede llamar así– pueden tener otra razón de ser aparte del acercamiento de dos personas que se ayudan desinteresadamente o que gustan de pasar tiempo juntas; en el juego del mercado, no hay mejor relación que la que suma al capital humano particular, a la dinámica de la competencia. Conviene al hombre relacionarse entonces con las “empresas” que le generen un beneficio oportuno en el desarrollo de su propia empresa, esta lógica atraviesa incluso las relaciones biológicas como la de padres-

hijos. Esto lo expresa Foucault cuando habla del capital humano y las inversiones educativas, menciona que éstas no solo tienen que ver con el aprendizaje escolar o profesional:

¿Cuáles serán los componentes de esa inversión, lo que va a constituir una idoneidad-máquina? [...] se sabe que está constituida, por ejemplo, por el tiempo que los padres consagran a sus hijos [...] la cantidad de horas pasadas por una madre de familia junto a su hijo, cuando éste aún está en la cuna, serán muy importantes para la constitución de una idoneidad-máquina [...] el mero tiempo de lactancia, el mero tiempo de afecto consagrado por los padres a los hijos, debe poder analizarse como inversión capaz de constituir un capital humano. El tiempo que se dedica, los cuidados brindados, también el nivel de cultura de los padres [...] todo eso va a constituir elementos capaces de formar un capital humano. Se llegará de tal modo a un completo análisis [...] de la vida del niño, que podrá calcularse (Foucault, 2007: 269-270).

La “idoneidad-máquina”, según Foucault, es el ejemplar de lo que tiene que llegar a ser el hombre como *homo oeconomicus*, una máquina ideal que funciona sistemáticamente de acuerdo a las reglas y el ambiente del mercado como medio. En el ejemplo, vemos una relación de madre-hijo, ese enlace se puede estudiar entendiendo a ambas partes de la relación como una empresa. Foucault expone que bajo el comportamiento neoliberal, la inversión en el niño se traduce en capital humano que más tarde producirá una renta, y que no solo el hijo es acreedor de un potencial salario, pues la madre obtendrá “una renta psíquica, que consiste en la satisfacción que experimenta al cuidar al niño y ver que esos cuidados han dado frutos” (Foucault, 2007: 281); agregaría como complemento –aunque se puede deducir fácilmente utilizando la explicación de Foucault–, que esa renta psíquica bien puede ir acompañada de una económica en el momento que la madre puede involucrar su papel como madre dentro del mercado, esto dentro de su empresa en la que además de mujer es también madre y como tal puede usar ese rol a su favor: el ser madre como una posibilidad de imagen exitosa que puede repercutirle favorablemente en otros aspectos de su vida, como el trabajo o en sus propios círculos de amistad.

El *homo œconomicus* es un hombre libre pero al modo neoliberal, capaz de tomar decisiones, pero influido por un ambiente que le condiciona a optar por las mayores ganancias, a calcular cada situación para no perder; éstas son circunstancias en las cuales su libertad lo hace notablemente gobernable.

[...] si el sujeto es gobernable, lo es a través de su medio, un medio que es posible moldear, dentro del cual el individuo es <<libre>> de actuar como le plazca, al igual que un pez es libre de nadar en su pecera. Tal análisis del neoliberalismo es el que muestra particularmente bien este juego de la libertad individual las condiciones y límites que son ofrecidas y al mismo tiempo impuestas por un medio. De tal manera que, si bien el neoliberalismo es tratado como una forma de poder entre otras en una larga serie histórica, tiene un valor particular: permite esclarecer el movimiento general del poder en Occidente como <<acción a distancia>> a través de una modificación posible del medio producida por los juegos estratégicos del poder. (Laval, 2018: 39).

Foucault señala al *homo œconomicus* como un “elemento básico de la nueva razón gubernamental” (Foucault, 2007: 310), de la que hablábamos en el apartado anterior, es un hombre gubernamentalizable, ¿con qué tiene que ver esto?, con las elecciones que el *homo œconomicus* toma, cuando uno se pregunta por qué el individuo “hizo tal o cual cosa y no tal o cual otra” (Foucault, 2007: 312), tiene que ver con sus intereses que se manifiestan a través de sus elecciones. ¿Cómo el hombre será gubernamentalizable, gobernable, o dicho en otras palabras, cómo se tendrá influjo sobre él?, Foucault menciona que se trata de insertar al hombre en un nuevo conjunto, que se diferencia notablemente de ejercer poder mediante el modelo soberano, indica que en un espacio de soberanía no se puede gobernar a un poblado de sujetos “libres”, esa gubernamentalidad sólo tiene cabida si se logra integrar en dicho nuevo conjunto al *homo œconomicus*: “lo característico del arte liberal de gobernar es, a mi parecer, ese nuevo conjunto.” (Foucault, 2007: 335), conjunto encabezado por la influencia económica en el gobierno.

Ya con este asunto del *homo œconomicus* hemos pasado de lo colectivo a lo individual, de hablar de unos cuantos siglos atrás –buscando el origen del liberalismo– a situarnos en un contexto más vigente, que no deja de enmarcar

problemas que tienen que ver de sobremanera con el liberalismo que Foucault analiza. Vamos, como último paso, a tratar de diferenciar las sociedades que no dieron lugar a este sujeto económico de las que sí lo han hecho, esto desde la perspectiva foucaultiana, para posteriormente hacer un paréntesis sobre la relación Foucault-liberalismo, y luego tratar la crítica al liberalismo después de Foucault.

2.3. Hacia la sociedad del sujeto liberal

Hasta este punto hemos hecho una distinción clave que se relaciona con dos tipos de contextos. Hemos visto que la forma en que el soberano ejercía el poder –antes de la llegada de la economía como conocimiento necesario– formaba parte de un modelo en el que tanto el poder como el saber emanaban de su figura como monarca, esto cambia con la llegada de un nuevo arte de gobernar, que introduce al mercado como lugar de verdad para el gobierno. Siendo esto así, y siendo un tema que se trata con creces en *Nacimiento de la biopolítica*, no sobra profundizar en esta diferenciación.

Foucault precisa la desaparición del protagonismo de la soberanía, para después dar paso a la disciplina, tal transición está presente con no pocos ejemplos. En *Vigilar y castigar* refiere que los suplicios comenzaron a ser cada vez menos numerosos y si los seguía habiendo eran más discretos, con lo que el espectáculo de la muerte, tan explícitamente presente en el arquetipo soberano, comienza a mermar. El destino del criminal deja de ser la muerte como pena merecida por el hecho de haber cometido una falta contra el rey, y se prefiere, entre otras cosas, privarle de su libertad, escribe Foucault: “El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 2003: 14), y si se decide que la pena tiene que tener como objetivo último la muerte, se puede recurrir, por ejemplo, a inyecciones letales, “una ejecución que afecta a la vida más que al cuerpo” (Foucault, 2003: 14), es decir, se evitan procedimientos dolorosos que impactan directamente en lo anatómico. El encierro

que suspende la libertad, aunque recluye al cuerpo, no lo toca, o por lo menos no lo toca de la manera que lo hacían los suplicios. Se trata de una acentuación en la vida, en una forma positiva de ejercer el poder; en esta modalidad se toma en cuenta que la muerte no es útil, sobre todo cuando se trata de materia económica, así como tampoco los procedimientos soberanos que llevaban a ella, esto es, los suplicios o las torturas vistas como actos que si bien simbólicamente reivindicaban la figura superior del rey, resultaban inútiles en términos de ganancia, ni el rey ni nadie se volvía más rico después de una ejecución; dado que un cuerpo vivo puede explotarse y uno muerto no, lo importante es centrarse en la vida y gestionarla.

En contraste con la disciplina, el poder soberano, al tener un fuerte vínculo con la muerte, descuidaba la vida como elemento potencial de lucro; el rey, al empeñarse en restaurar su imagen intervenía menos en la vida del pueblo, en su cotidianidad; sin embargo, Foucault detecta una serie de transformaciones con el surgimiento de la burguesía:

[...] un ejercicio más ceñido y más escrupuloso de la justicia tiende a tomar en cuenta toda una pequeña delincuencia que en otro tiempo dejaba escapar más fácilmente: "se vuelve en el siglo XVIII más lenta, más pesada, más severa con el robo, cuya frecuencia relativa ha aumentado, y para el cual adopta en adelante unos aires burgueses de justicia de clase" (Foucault, 2003: 74-75).

En *Vigilar y castigar*, Foucault habla del robo como un delito que aumenta a la vez que la burguesía emerge, dicho delito cada vez se va a tolerar menos, ¿por quién?, por parte tanto del poder político y del poder económico, resaltando que si esta transformación tuvo lugar, fue por una indicación del segundo, o sea, lo económico como pauta para actuar, para intervenir o no intervenir, o saber de qué manera hacerlo. Una nueva economía del poder al castigar, en la que se trata de castigar mejor (Cfr. Foucault, 2003), agregando que no sólo se trata de ejercer el poder a la hora de castigar, sino de ejercer el poder de manera general a la hora de gobernar.

Foucault habla del crecimiento económico como factor fundamental de la transición del poder soberano al poder disciplinario, el ascenso de las clases ricas y hábiles en los procesos del mercado llega al punto de modificar lo legal y lo ilegal:

El ilegalismo de los derechos, que aseguraba con frecuencia la supervivencia de los más desprovistos tiende a convertirse [...] en un ilegalismo de bienes. Habrá entonces que castigarlo. Y si este ilegalismo lo soporta mal la burguesía en la propiedad territorial, se vuelve intolerable en la propiedad comercial e industrial: el desarrollo de los puertos, la aparición de los grandes depósitos donde se acumulan las mercancías, la organización de talleres de grandes dimensiones (con una masa considerable de materias primas, de herramientas, de objetos fabricados, que pertenecen al empresario, y que son difíciles de vigilar), hacen necesaria también una represión rigurosa del ilegalismo. (Foucault, 2003: 85).

Regresamos a uno de los principios constitutivos del liberalismo, respetar la propiedad, sólo que esta vez no se trata de hombres colocados en un estado de naturaleza con derechos iguales respecto a la propiedad, se trata de la propiedad de la clase mejor posicionada económicamente, custodiando lo que declara como suyo, esta clase “se reservará el ilegalismo de los derechos: la posibilidad de eludir sus propios reglamentos y sus propias leyes; de asegurar todo un inmenso sector de la circulación económica por un juego que se despliega en los márgenes de la legislación” (Foucault, 2003: 86). Aquí encontramos, me parece, un elemento clave que caracteriza a la sociedad del sujeto liberal contemporáneo, un hombre económico que dentro del juego toma las leyes como reglas, no siempre estrictas, o más bien, tolerantes, pero no para todos, sino para aquellos que poseen una posición privilegiada dentro de los procesos del mercado; para los demás la forma de no obstaculizar el juego es trabajando, pues el mal ahora no se lo provocan al rey sino a la sociedad misma.

Es conocido que Foucault menciona a la prisión, al cuartel, a la escuela, los hospitales o los talleres como lugares donde tienen lugar las disciplinas, lugares que garantizan una sujeción constante en el prisionero, el soldado, el estudiante, el enfermo o el trabajador; los reglamentos y las inspecciones garantizan la formación de cuerpos productivos a través de su utilización y su distribución en espacios y

tiempos. “Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta” [...] el poder produce” (Foucault, 2003: 192). El vivir de manera liberal equivale a producir, el *homo œconomicus* produce, el gobierno produce, el mercado produce; el liberalismo produce libertades, sujetos, formas de vida. El describir el poder de modo positivo implica el reconocer que para gobernar no siempre es necesario usar la fuerza, el tipo de fuerza evidente que hace sufrir a los cuerpos; en las disciplinas se trata de educarlos minuciosamente, de tal modo que cada espacio, cada momento y cada vida procure la mayor utilidad, no importa que una vida esté más cerca de la muerte o tenga poco de haberse gestado; los ancianos y los niños, por ejemplo, pueden formar parte del sistema productivo, pues pueden integrarse al realizar tareas más sencillas para las que no se necesita la fuerza tosca de un obrero, el objetivo es que al trabajar no se conviertan en una carga para la sociedad (Cfr. Foucault, 2003).

Entonces, transformación en la modalidad del poder, causada por el factor económico. Con las disciplinas no llegamos todavía a ese arte de gobernar al que Foucault refiere con más énfasis en 1979, no obstante, el paso por ellas es necesario para la configuración del poder como hoy se presenta, pues se trata de un poder “más rápido, más ligero, más eficaz, un diseño de [...] coerciones sutiles” (Foucault, 2003: 206). El problema es que las disciplinas funcionan de manera distinta a la sociedad liberal, situación que nos ocupa por ser la que mejor empata con esa sociedad del individuo señalado como hombre económico.

Foucault, en *Seguridad, territorio, población*, hace un recorrido en el que aborda diferentes variantes del ejercicio del poder, como la que se da en la relación del rey con el pueblo —o sea, el modo soberano—; la forma disciplinaria, que presenta su curso más claramente ligado al concepto de policía, y una que tiene que ver con la seguridad, los índices o las regulaciones, esto es, una serie de elementos necesarios que van a diferenciar esa práctica de poder de la forma disciplinaria, esta nueva modalidad del poder es la que tendremos a bien identificar como liberal. ¿Por qué se habla de seguridad?

Hay que tomar en cuenta que en las sociedades disciplinarias el poder implica, entre otras cosas, una observación permanente y exámenes minuciosos que registran cada detalle de los individuos para hacerlos funcionar en la lógica productiva, de hecho los cálculos que se presentaron como novedad en la etapa de la historia en que estas sociedades fueron más predominantes, han sido una herramienta de las cual las sociedades liberales se han valido, no obstante, hay que reconocer que el matiz de acciones tal como realizar registros, tomar medidas o agrupar elementos, pertenece a un momento histórico en el que la preponderancia de las disciplinas era evidente. Alfred Worcester Crosby, en su libro *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*, expone:

[...] leguas, millas, grados de ángulo, letras, florines, horas, minutos, notas musicales. Occidente empezaba a decidirse [...] a tratar al universo en términos de cuantos uniformes en una o más características, cuantos que a menudo se conciben dispuestos en línea, cuadrados, círculos y otras formas simétricas, pentagramas, pelotones, columnas de libro mayor, órbitas planetarias.” (Crosby, 1998: 21).

Prácticas presentes en las sociedades liberales, pero no con los mismos matices ni con el mismo objetivo. A diferencia de las sociedades disciplinarias, las sociedades liberales tienen como cualidad el hecho de ser flexibles en la práctica del poder, es necesario que haya seguridad porque ahora se entiende que habrá riesgos, y éstos no se pueden eliminar por completo. Foucault, por ejemplo, habla de lo que pasa cuando un Estado busca incrementar sus fuerzas respecto a otros Estados, la seguridad deja que cada uno aumente esas fuerzas, pero a cambio de que actúen con paz –que recordemos se da cuando se respetan los procesos del mercado–, de este modo, el objetivo es “garantizar una seguridad en la cual cada Estado pueda efectivamente aumentar sus fuerzas sin que ese fortalecimiento sea causa de ruina para los otros o para sí mismo” (Foucault, 2006: 346). Este ejemplo puede apuntarse hacia una dimensión más pequeña y usarse para hablar de los individuos; cuando cada uno atiende sus intereses, es una característica liberal dejar que lo hagan, pero se espera que cada individuo comprenda su libertad en la libertad de los otros,

reconociendo que el atentar contra la libertad y los intereses de otra persona, puede representar esa ruina a la que Foucault se refiere, y que ya encontrábamos desde antes en Locke, cuando escribe acerca de situaciones como no poseer más tierras de las que uno puede trabajar, o acumular más alimento del que uno pueda comer antes de que se pudra.

Con las libertades ya no habrá una vigilancia minuciosa como la de las disciplinas y entonces el modo de conducir a la población y a sus individuos cambia, entra en escena la seguridad, una técnica de gobierno más flexible, y que es una cualidad constitutiva de la sociedad del sujeto liberal. La seguridad, “[...] deja hacer. No deja hacer todo, claro, pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable.” (Foucault, 2006: 67), a partir de entonces, los individuos acorde a sus intereses pueden, aunque con ciertos límites, actuar libremente. Referente a su salud, por ejemplo, pueden elegir qué alimentos consumir, encontrando el límite en el padecimiento de alguna enfermedad debido a su dieta; en cuanto a sus propiedades, si tiene el capital necesario, puede comprar tal o cual propiedad, siempre y cuando se compruebe que su dinero lo haya generado de manera legal, medidas de seguridad que no implican que se condicione al individuo a comer solo verduras o adquirir únicamente una vivienda situada en la zona sur de la ciudad en la que viva. De esta forma, la seguridad tiene que ver con la libertad y se comprende como una técnica liberal de conducción del individuo: “El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir [...] que la realidad se desarrolle y marche [...]” (Foucault, 2006: 70).

Con la seguridad, el gobierno da como resultado lo deseable o lo regular, aquello que más o menos se espera de la población. El gobierno, en ciertos casos, podrá actuar con disciplina o violencia, pero la seguridad es lo que pondrá dichas prácticas como últimos recursos, ya que funciona mejor mientras haya más libertades. La seguridad da como resultado:

una anulación de los fenómenos, pero no a la manera de la prohibición: “no harás esto” y ni siquiera “esto no sucederá”; [...] la cuestión pasa por circunscribirlos en límites aceptables en vez de imponerles una ley que les diga no [...]

Se trata de poner de relieve cierto nivel en que la acción de quienes gobiernan es necesaria y suficiente. (Foucault, 2006: 86-87).

Gobernar no será permitir todo, pero sí se caracterizará por consentir un gran número de acciones. Se permite antes de prohibir o de quitar, todo bajo un análisis hecho mediante los cálculos pertinentes. Retomando el caso del robo, no se puede esperar que haya una total erradicación del mismo, no se trata de eliminarlo, sino de gestionarlo hasta que se vuelva controlable. Se trata de dejar que algunos robos pasen, y para eso se formula lo siguiente: “cual tipo de robo [...] qué perjuicios genera [...] cómo mantener [...] el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado.” (Foucault, 2006: 19-20). En relación con la salud, una sociedad sin enfermedad es un ideal poco probable de alcanzar, “Se trata simplemente de maximizar los elementos positivos, [...] y minimizar, al contrario los aspectos riesgosos e inconvenientes como el robo, las enfermedades, sin desconocer por supuesto, que jamás se los suprimirá del todo.” (Foucault, 2006: 39). La disciplina busca la perfección, la seguridad no, pues da por entendido que los errores, los accidentes y los riesgos⁵, en mayor o menor cantidad, siempre estarán presentes –ciertamente su objetivo es que sea en la menor medida–, lo que no habrá que olvidar es que no se trata de males en sí, sino de eventos que tienen lugar en los procesos de interacción de los gobernados con su gobierno, pero también de los que hacen que un individuo se relacione con otro, para los cuales el mercado es ejemplo oportuno, ya que es el lugar en el

⁵ Ulrich Beck en su obra *La sociedad del riesgo*, define a los riesgos como potenciales efectos secundarios de decisiones tomadas; expone que uno de los principales problemas de la sociedad contemporánea es la repartición de éstos: “¿Cómo se pueden evitar, minimizar, dramatizar, canalizar los riesgos y peligros que se han producido [...] limitarlos y repartirlos [...] de tal modo que ni obstaculicen el proceso de modernización ni sobrepasen los límites de lo <<soportable>> [...]?” (Beck, 1998: 26). Tal repartición se explica mediante una acción gestora del riesgo, cálculos necesarios que se llevan a cabo para el control de una sociedad, en los que el gestor valora que efectos secundarios está dispuesto a pasar. Toda decisión que se toma y que conlleva consecuencias, es precisamente la gestión que se hace de una sociedad y que tiene un costo.

Para ver más acerca del concepto de riesgo en Ulrich Beck: Beck, U. (1998) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.

que el hombre económico toma riesgos en pos de sus intereses, éste podrá evitar ciertos riesgos, o disminuir las consecuencias de las dificultades que lo encaren, gracias a su capital humano y sus relaciones con otros hombres en la lógica empresa-empresa. La fabricación de libertades lleva consigo un discurso que, por no ser ni soberano ni disciplinario, crea una ilusión de autonomía, el hombre entonces decide según sus supuestos intereses, pero lo peculiar es la forma en que lo hace: la cerca lo suficientemente grande, la pecera, el marco dentro del cual está y que no ve.

Foucault relaciona a las sociedades liberales con las sociedades de normalización, las cuales ocurren a partir de la aparición de las disciplinas, pero no encuentran su máxima expresión hasta la llegada de las libertades, pues éstas implican índices regulares que facilitan ciertas circunstancias. Una sociedad disciplinaria, por ejemplo, podría encomendarse a erradicar por completo el robo, encerrar a todos los criminales quizá, pero para la sociedad cuyo marco es el liberalismo esa no es la meta. Con el relajamiento de las pautas de comportamiento disciplinario, se introduce la posibilidad de permitir que haya un aceptable número de fenómenos que antes se trataba de evitar; permitir se convierte en un acto más rentable que prohibir. Se permite que haya cierta cantidad de personas enfermas y más aún, una cifra en la que una determinada cantidad de personas –no del todo sanas– puedan considerarse como no enfermas, una determinada cantidad de contaminación tolerable, cierta cantidad de pobreza aceptable, una cifra permisible de desempleo, etc. Es esta normalización que trae consigo la manera liberal de ejercer el poder, la que determina el comportamiento general del individuo que vive sujeto a ella, ésta es la sociedad del sujeto liberal, es liberal en el sentido en el que lo percibe Foucault, un liberalismo que fabrica libertades y expone las reglas del juego con base en principios que permiten que el poder se ejerza sin ser descubierto a primera vista. El sujeto liberal es el sujeto normal, cuya individualidad es un uniforme que comparte con otros, cada sujeto puede intervenir esa individualidad más o menos, siempre y cuando no salga de los parámetros de lo que se estima como normal; siendo así, se deja hacer. Las leyes, aunque están presentes, ya no predominan de la manera en la que lo hace la norma, ésta última, dado su carácter flexible, no se

percibe rígida ni obligatoria como la ley, esa es la razón por la cual opera eficientemente con las libertades, el sujeto se percibe exento de ataduras; así, la afabilidad de la norma contrasta con la ley, aunque ambas coinciden en ser modos de conducir –de gobernar– al hombre.

El *hacer vivir* es un poder que se ocupa de los intereses, el poder soberano no ponía mucha atención en los detalles de la vida de aquel pueblo en el que reinaba, mientras un acto cometido no representara una falta contra el rey, el *hacer* de los individuos no era tomado en cuenta como un acto que se precisara conocer. Al poder que *deja hacer*, sí le interesa lo que las personas hacen, se vuelve importante la cotidianidad de los individuos; la disciplina decía lo que se debía hacer, por eso no termina de ajustarse al modelo liberal, éste último aprehende que la observación de los detalles es importante –como en el modelo disciplinario–, no obstante, la intervención palpable no lo es tanto, porque después de todo, ¿cómo podría el *homo oeconomicus* jugar, tomar decisiones, hacer intercambios, consumir y producir en general si no fuera en un entorno que le promete libertad?

Foucault refiere que puede haber diversos gobiernos, una pluralidad de ellos, y que el Estado es sólo uno, una manera de gobierno. La trampa sale a flote cuando ese modo en el que se gobierna penetra individualmente en cada uno; la gubernamentalidad se extiende en cada aspecto de la vida y posibilita la oportunidad de que no sólo se piense en el gobierno de una población, sino en el gobierno de uno mismo; bajo la gubernamentalidad, las personas tienen una especie de esbozo de autonomía en su vida, pero tal resultado no es otra cosa que un producto de la libertad suministrada por el liberalismo. Y aunque no se trate de obediencia, no implica que no se pueda intervenir; que se *deje hacer* no significa que no se influya en ese esbozo de gobierno de cada cual, se interviene pero “sin que la gente lo advierta demasiado” (Foucault, 2006: 133), ésta práctica tiene presente una invariante que Foucault reconoce: el deseo.

El deseo es el elemento que va a impulsar la acción de todos los individuos. Y contra él no se puede hacer nada. Como dice Quesnay: no se puede impedir que la gente viva donde a su juicio puede obtener mayores ganancias y donde desea

vivir, justamente porque ambiciona esa ganancia. No traten de cambiarla, la cosa no cambiará. Pero –y aquí la naturalidad del deseo marca la población y la técnica gubernamental puede penetrarlo- ese deseo [...] es tal que, si se lo deja actuar [...] dentro de determinados límites y en virtud de una serie de relaciones y conexiones, redundará en suma en el interés general de la población. El deseo es la búsqueda del interés para el individuo. Por otra parte, aunque éste pueda perfectamente ser engañado por su deseo en lo concerniente al interés personal, hay algo que no engaña: el juego espontáneo o, en todo caso, a la vez espontáneo y regulado del deseo permitirá, en efecto, la producción de un interés, algo que es interesante para la propia población. Producción del interés colectivo por el juego del deseo (Foucault, 2006: 95-96).

Deseo enmarcado, gubernamentalizado, el cual puede ser indicador de cálculo para saber hasta dónde intervenir, sin necesidad de tocar al individuo. Se gobierna actuando sobre una población, pero se llega al individuo, a éste ya no se le dice que no, como en la soberanía con las leyes o la disciplina prohibiendo, limitando a través del reglamento. Mediante la insignia de la libertad, se calcula lo supuestamente impredecible; con el razonamiento político que se supedita al conocimiento económico se localiza “la constancia de unos fenómenos que podríamos suponer variables, porque dependen de accidentes, azares, conductas individuales y causas coyunturales [...]. Ahora bien, basta con observar [...] para darse cuenta de que, en realidad, son regulares” (Foucault, 2006: 98). Nos damos cuenta de que la naturalidad de los procesos que supone el liberalismo, cuenta con la suficiente artificialidad como para no cuestionarle esa característica espontánea y genuina que es supuestamente su naturaleza; táctica del poder liberal para hacer ver natural lo que no lo es.

Cuando Foucault explica al liberalismo en 1979, lo hace primero reconociendo la naturaleza que éste se adjudica, así el liberalismo no podría autoreconocerse como una doctrina, precisamente por esa misma naturaleza, pues si sólo hace énfasis en seguir y dejar fluir procesos propios de la existencia del hombre, no tiene nada que adoctrinar, sólo acciones que señalar como parte de lo que esencialmente es ser. En términos de Foucault, se diría más bien que el liberalismo es un modo en el que se puede gobernar. Al mercantilismo y a la fisiocracia, las describe de manera similar, no obstante reconoce sus fallas a la hora de pretender influir en una forma

de gobierno –esto en *Seguridad, territorio, población*–, para luego destacar la eficiencia del liberalismo. Las doctrinas suelen distinguirse por su aspereza y por su falta de flexibilidad; neoliberales como Mises o Hayek tacharían con tal calificativo a sistemas con economía dirigida, en los que la intervención del Estado respecto a los procesos del mercado fuera impertinente e irresponsable; sin embargo, la entrada del liberalismo en una nueva faceta –ya alejada del liberalismo clásico–, trae consigo rasgos no muy distantes a los de una doctrina; el mismo Foucault retoma las palabras de Hayek para explicar ese paso a una posible etapa doctrinal liberal, sobre todo cuando éste último menciona que el liberalismo debería de dejar ser sólo una técnica de gobierno para convertirse en un estilo general de pensamiento, análisis e imaginación (Cfr. Foucault, 2007). El liberalismo así, en tiempos más cercanos a nuestro días, tiende a la ideología, a dotarse de un carácter doctrinario, que aunque se esfuerce por negar está presente, las libertades impuestas y una naturalidad dudosa son hechos que evidencian aún más dicha situación; que hoy el liberalismo busque al Estado como un regulador, como un facilitador de los procesos mismos del mercado, es la prueba más grande de su acercamiento a lo que antes rechazaba, y es una característica elemental de la sociedad que aquí se ha propuesto delinear.

La sociedad liberal es la sociedad del *homo œconomicus*, no porque no tenga ninguna característica de las modalidades de poder originadas con anterioridad: “es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho, estamos ante un triángulo (Foucault, 2006: 135); se trata más bien de acentos y protagonismos, no quiere decir que las disciplinas estén acabadas ni que algunas expresiones soberanas no tengan lugar todavía, solamente que en ninguna de las dos la libertad había sido un factor tan crucial como lo es para la sociedad del sujeto contemporáneo.

2.4. ¿Foucault defendió al liberalismo?

El debate que pone sobre la mesa si Foucault debe considerarse como liberal es una discusión que ha tenido lugar en un tiempo reciente, y no parece tener una sola respuesta. En él hubo una especie de fascinación por el tema liberal y no tiene mucho caso rebatir tal presupuesto, pero conviene rápidamente hacer hincapié en que el hecho de que Foucault haya estudiado dicho pensamiento, no significa que se haya abandonado por completo a sus ideas previas, así como tampoco quiere decir que al darse cuenta de las estrategias del mismo decidiera, por ejemplo, reencaminarse en un pensamiento contrario, como el socialismo o el comunismo.

Es plausible que una aproximación a Foucault desde sus intereses a partir de finales de la década de los setenta, entienda al liberalismo como una posibilidad óptima para el desarrollo del individuo contemporáneo y de la sociedad actual en general, pero esto implicaría considerar que la obra de Foucault al respecto no es una crítica, sino una identificación un tanto simple de los males menores en la modalidad liberal de gobierno, permitiéndose señalar los beneficios de vivir bajo una forma de poder positiva. Me parece que este tipo de reflexión sucede al percatarse de la pérdida de protagonismo de las disciplinas, articulando una lógica en la que se opta por las libertades liberales por ser menos rígidas que las disciplinas, así como cuando se prefiere el poder de las disciplinas al soberano por tener rasgos menos salvajes en sus operaciones.

En su labor genealógica, Foucault analizó al liberalismo, tomó en cuenta sus antecedentes en *Seguridad, territorio, población*, y lo cristalizó en *Nacimiento de la biopolítica*, sin embargo, no fue meramente un resumen de la nueva configuración de poder que se encontraba explicando; al recurrir a ambos cursos, se entiende que a la par de sus investigaciones, se iban gestando conceptos que él mismo dotó de sentido y que hoy se siguen utilizando, además de asimilando. Foucault procedió de forma peculiar a la hora de contar la historia del liberalismo y criticarlo, porque abordó situaciones y autores liberales cuyas ideas encontró dignas de atención, el

problema es que algunos señalan una actitud sospechosa en esta iniciativa del filósofo:

Foucault se formó el proyecto de leer a los principales teóricos de esa corriente, es decir, a quienes dieron a ese paradigma su radicalidad más intensa [...]. Quiso explorar esa representación del mundo, reconstruir la lógica de su funcionamiento y las hipótesis implícitas en las que se basa.

[...] no es sinónimo de una conversión al neoliberalismo: Foucault no da a este sistema el carácter de un dogma cuyas recomendaciones y programas haya que aceptar y seguir. Su idea es más sutil: consiste en valerse del neoliberalismo como un test, utilizarlo como un instrumento de crítica de la realidad y el pensamiento. Se trata de ponerse a la escucha de lo que esa tradición tiene para decirnos (Lagasnerie, 2015: 23).

Una crítica particular, pero crítica en último término, que consistió en comprenderlo para observar su funcionamiento, “sus análisis del liberalismo enriquecen su concepción de la crítica” (Castro, 2018: 21). Luis Diego Fernández, desde una postura un tanto diferente, ve una potencial inclinación hacia el liberalismo en Foucault, sobre todo cuando se refiere a su vida personal vinculada a los viajes que realizó hacia Estados Unidos a partir de 1975, donde experimentó con LSD y fue testigo de la formación de grupos con nuevos estilos de vida “hedonistas”, grupos zen, vegetarianos, feministas y homosexuales (Cfr. Fernández, 2020); Foucault atestiguó así las posibilidades que el liberalismo podía prometer. No es necesario desmentir esos hechos como un acto que intente reivindicar la figura de Foucault, como crítico o filósofo, hay que verlos más bien como un parteaguas que si bien influye en su forma de pensar el liberalismo, no lo estanca en sus análisis posteriores. Se trata de un encuentro inevitable de Foucault con el liberalismo, que le permitió experimentarse como sujeto liberal para después plantear una crítica atípica, tal como lo menciona Geoffroy de Lagasnerie.

Aunque Foucault en cierto momento rechazó el comunismo, no debemos confundirnos y concluir que por esa razón dejó de ser crítico o se resignó a un sistema de libertades fabricadas, lo que demostraba con ese rechazo era su disgusto por todo lo que implicara una totalización. Así como suele ser reconocido

como “el filósofo del poder”, Foucault es fácil de identificar por su crítica y descripción del poder disciplinario, más que por sus líneas dedicadas al poder soberano, esto tiene sentido en tanto Foucault considera a la soberanía como una práctica del poder vinculada mayormente con el pasado, las disciplinas son un problema que aborda con más insistencia porque representan la totalización en el presente; por éstas razones algunos interpretan que Foucault retoma al liberalismo como una posibilidad de crítica dirigida a un sector de izquierda, que se solía emparentar con el pensamiento comunista, de este modo, lo que intentaba era “explorar a partir de su estudio de las políticas neoliberales una racionalidad de gobierno de izquierda que no cayera en la normalización disciplinaria del comunismo ni en los problemas del bienestarismo (burocratización, dependencia)” (Donzelot en Fernández, 2020: 169).

Es en el momento que expone su estudio y sus reflexiones sobre el pastorado, cuando Foucault demuestra ciertos rasgos disciplinarios en las sociedades liberales. El filósofo retoma al cristianismo como semillero que enseña a los hombres a ser gobernados y conducirse de “la manera correcta”, esto implica una intervención, pero no una como la del rey:

[...] en el cristianismo el pastorado produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de seguirlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia [...] ese pastorado, ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o un soberano (Foucault, 2006: 193).

La disciplina aparece constantemente en el continuo seguimiento de las acciones de los hombres, y dicho seguimiento tiene lugar por medio de la vigilancia sin interrupción. Foucault retoma la figura del maestro griego, antes del surgimiento del pastorado en Occidente, para darnos cuenta de lo que el pastorado no es. Menciona que cuando un hombre se convertía en discípulo de otro hombre, era en primer lugar por propia voluntad, segundo, era porque quería aprender algo de aquel como

maestro, y tercero, esa relación que el hombre-aprendiz había elegido tenía término, acababa cuando el aprendizaje se completaba. En el pastorado, según Foucault, aparecen procedimientos “a través de los cuales los hombres se dejan arrastrar, persuadir, seducir por otros. [...] por los cuales el maestro que enseña algo a su alumno logra convencerlo de la importancia de llegar a ese resultado [...] instancia de la obediencia pura” (Foucault, 2006: 205); en los griegos se trataba de respeto, más que de obediencia, dice Foucault. Además, no sólo hace mención de la figura del maestro, se refiere también al médico, al orador, e incluso al filósofo, figuras mediante las cuales, dice, se obtiene una verdad; los maestros griegos no condicionaban esta verdad sino que eran un guía momentáneo para el aprendiz, de modo que éste último, al final, obtenía una emancipación más plena de sí o sobre sí, que si no se hubiera encontrado dispuesto a embarcarse en esa relación.

La figura del pastorado se encuentra en la sociedad liberal, no sólo en el maestro o el médico –figuras que se vinculan de forma más inmediata con el poder disciplinario–, también en la moda, en los medios de comunicación, en el arte, en la publicidad, etc. Los maestros y los médicos son más, y más variados, se producen nuevas verdades a través de asesores de imagen, consultores de mercadotecnia, *coaches* personales, así como por medio de nutriólogos, estilistas o entrenadores deportivos; figuras especializadas, cada una, en un aspecto de la vida del sujeto y que, en suma, ofrecen el conocimiento de todo lo necesario para el desarrollo de una vida exitosa. Foucault habla del pastorado como antecedente del liberalismo, así podemos percatarnos que esa forma pastoral de gobernar se encuentra hoy en figuras más pequeñas, pero que representan una mayor cantidad de intervenciones en el comportamiento del hombre y que construyen lo que éste es:

El pastorado [...] un preludio a la gubernamentalidad. Y lo es [...] en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone [...] esa constitución típica del sujeto occidental moderno hace que el pastorado sea sin duda uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales (Foucault, 2006: 219).

Un sujeto construido por diversos pastorados, que deciden si al final su conducta ha sido adecuada o inapropiada, si ha actuado como un *homo œconomicus* dispuesto a valerse de los conocimientos brindados por un entrenamiento incesante. Lo que hay que indicar es que en nuestros días cada uno de éstos entrenamientos supone una ayuda al hombre para mejorar su vida, se les toma como servicios puestos al alcance de todos, con el fin de auxiliar al individuo en sus presuntos intereses; se trata de una transición de lo rígido de lo disciplinario a lo laxo de las libertades en el neoliberalismo. Así, todas las relaciones del sujeto con sus pastorados terminan siendo inversiones en la lógica empresarial, desde su atadura con el médico o con el profesor de escuela, hasta su sujeción respecto a las figuras que estilizan sus actitudes e imagen y prometen mejorar no sólo su belleza, sino su riqueza.

Hallamos en Foucault, entonces, un rechazo por las disciplinas, por el modo pastoral y policial de gobernar. Si de su parte se debe entender cierto repudio por una corriente de pensamiento con rasgos totalitarios como la comunista o la socialista, es precisamente por ese rasgo de totalización que tradicionalmente emanan y lo que éste lleva consigo: “si quieren merecer que se los quiera y que no se los rechace [...] Han de inventar un ejercicio del poder que no infunda miedo. (Foucault, 1976: 74). Fernández está de acuerdo en que la intención de Foucault era dotar a la izquierda de ciertos elementos del pensamiento liberal, por ello planteó la gubernamentalidad como una técnica para auxiliarla, refiriendo: “será que su modo de determinarnos es anti-disciplinario y anti-normalizador” (Fernández, 2020: 268). Pero aquí, no afirmamos que Foucault haya estado satisfecho con la idea del sujeto determinado liberalmente, como un recurso para llevar una vida plena, sin esperar otras circunstancias más venturosas que las del liberalismo. Lo que suponemos, más bien, es que Foucault al profundizar en el tema, al estudiar el liberalismo, encuentra sus reveses y localiza ahí sus rasgos nocivos. Mark Poster, por su parte, menciona que Foucault era un intelectual de izquierda que apoyaba a grupos marginalizados socialmente. Hablando en pos de los derechos de los homosexuales o criticando a la psiquiatría, menciona que era algo así como un heredero marxista que desarrolló su crítica de izquierda desde el exterior del partido comunista (Cfr. Poster, 1987); aunque tal argumento contrasta con lo que Foucault dice en su

conversación de 1978 con el filósofo japonés Ryumei Yoshimoto, cuando menciona: “la necesidad de terminar con el marxismo me parece obvia” (Foucault, 1978: 64). Si se tuviera que elegir, diríamos que Foucault no era marxista, aunque esa no es la meta aquí –sino analizar si era liberal–, en todo caso y con otro punto de vista, se podría decir que Foucault estaba convencido de la necesidad de reinención de la izquierda, postura acorde al rasgo crítico que se supone que la caracteriza, eso es lo que señala Lagasnerie al escribir que la izquierda quedó

desorientada, paralizada, desamparada a raíz del advenimiento del neoliberalismo. Parece sin respuestas frente a la irrupción de este nuevo paradigma. Más, aún, la necesidad de luchar contra esta gubernamentalidad ha desembocado en una parálisis de las facultades intelectuales e incluso en una suerte de antiintelectualismo: el imperativo de denunciar el neoliberalismo aparece como primordial; las razones por las cuales esa denuncia puede efectuarse no importan, y esto hace imposible la más mínima reflexión de la teoría crítica sobre sus propios razonamientos. (Lagasnerie, 2015: 15).

Retomado lo anterior, más que hablar de la izquierda, el marxismo, el comunismo o el socialismo, hay que hablar de la crítica en Foucault, porque precisamente ahí es donde nos damos cuenta que no puede ser liberal. Para Foucault, el liberalismo es una situación actual, es el marco vigente en el que se ejerce el poder, de ahí la necesidad de criticarlo de un modo distinto al que tal vez algunos esperan. Hoy el hombre se encuentra inmerso en las sociedades liberales, evidentemente no al modo del liberalismo clásico, sino de un neoliberalismo que Foucault no alcanzó a testimoniar del todo, pero que sí vislumbró por medio de su reflexión y sus últimas preocupaciones.

El hecho de que Foucault reconozca que en las sociedades liberales son posibles ciertas libertades, no significa que su trabajo no haya hecho una especie de mella, a nivel intelectual, que permita dar cuenta de las particularidades del liberalismo y advertirlas para no perecer ante ellas, o por lo menos no de manera inconsciente, más bien se trata de percatarse de las posibilidades de resistencia y de construir una libertad con un talante próximo a la autonomía. Así pues, considerar a Foucault

como un pensador adscrito al liberalismo, quizá no sea el modo más justo de entender su postura.

[...] para algunos Foucault resulta sospechoso de una supuesta complacencia, incluso simpatía, ante el neoliberalismo, pudiendo haber sido uno de sus propagadores activos en el medio intelectual. A veces esto se afirma para felicitarlo, pero lo más a menudo se hace para desacreditarlo [...] Considerar a Foucault un autor neoliberal sólo es posible a partir de un desconocimiento [...] la historia intelectual está llena de estos contrasentidos que hacen de Marx el inventor del Gulag o de Nietzsche un autor nazi. (Laval, 2018: 27-28).

En contraste con el poder positivo, el poder negativo tiene sus resistencias y sus libertades, en el caso de las primeras, Foucault hace referencia a la burguesía y al surgimiento de los políticos como poderes que se le opusieron a los monarcas, a tal punto de quitarles protagonismo y disminuir su ejercicio del poder; el *dejar vivir* era una pauta que tenía lugar comúnmente mientras la integridad y el honor del rey resultaran ilesos. Hoy, el *hacer vivir* complica localizar el poder que se ejerce positivamente, las libertades fabricadas enmarcan al sujeto liberal, y aunque éste no vive en un régimen meramente rígido, no se puede estar satisfecho con ese marco que sujeta al hombre mediante otras formas. Foucault, desde sus inicios intelectuales, anunciaba “la muerte del hombre”⁶ como posibilidad para que el hombre cuestionara su situación como sujeto moderno; ni bajo un poder disciplinario o un poder liberal, el hombre puede salir de tal categoría, no se trata de preferir un poder sobre otro, sino de estar atento a cualquier modalidad de poder que amague la posibilidad de autonomía en el hombre justamente.

En esta etapa que hasta aquí hemos abordado, Foucault se interesa por el poder y por el sujeto, evidencia “los diversos dispositivos con miras al control y la gestión a través de los cuales los individuos son subjetivados, controlados, administrados” (Bacarlett, 2016: 34), estas características son cualidades de las sociedades de

⁶ Ver Foucault, M. (1968), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.

control, sociedades en las que vive el sujeto liberal –el *homo œconomicus*–, en las que el poder no se reconoce por su opacidad sino todo lo contrario, la bandera de libertad con la que se identifican hace más complicada la tarea de percibir cómo los hombres son gobernados –entendiendo la expresión en su sentido plural–. Las libertades liberales representan la mejor táctica hasta ahora del poder positivo, permitiendo que el control se esparza asiduamente. Edgardo Castro confirma que para Foucault la libertad liberal no trata tanto de la independencia del hombre, sino de “la producción y el consumo de la libertad mediante la gestión de las condiciones en las cuales se puede ser libre [...] esta gestión de la libertad implica, como su inevitable correlato, las formas de control” (Castro, 2018: 24); la gestión es la cara del poder que ordena lo que los hombres son y cómo lo son, siendo así la prescripción dentro de la libertad una orden que no se dice en voz alta, pero que actúa a través de las producciones de libertad. Al final tenemos una paradoja: no puede haber libertad sin control, cuantas más libertades haya, más necesidad de control, y si se quiere mantener tal modalidad del poder no se puede prescindir de los cálculos y principios del liberalismo, o lo que Foucault tuvo a bien llamar, “un nuevo arte de gobernar”.

Todo este recorrido, de la soberanía a la disciplina, de la disciplina a una forma de poder positiva posterior, del hombre “sin libertad” al hombre libre, del pastorado, al gobierno y la economía, muestra que el pensamiento de Foucault no pierde vigencia y puede funcionar como una vasta herramienta hasta nuestros días, dando lugar a nuevos aportes, mismos que permiten el uso de la reflexión ante problemas venideros y en boga.

CAPÍTULO 3: PENSAR EL LIBERALISMO DESPUÉS DE FOUCAULT

3.1. El trabajo en libertad

Gilles Deleuze es un autor que suele ser vinculado a Foucault, escribió en más de una ocasión haciéndole mención y realizó varios de sus análisis a partir de las ideas del autor nacido en Poitiers, Francia; en su obra, *Foucault*, gusta de identificar al mismo como un archivista, dado el desarrollo de su genealogía, es decir, de sus estudios vinculados con la historia, así como de nombrarlo un cartógrafo, por ser un filósofo que analizó los diagramas que tejen las relaciones de poder, diagramas complejos que no se conforman con describir al poder como un objeto que una figura superior ostenta y embiste contra una figura subordinada (Cfr. Deleuze, 1987). En su compilado *Conversaciones*, prosiguiendo con el análisis de las relaciones de poder, justo en las últimas páginas, encontramos algunas líneas en las que se dedica a reflexionar las ideas de Foucault sobre el proyecto de las sociedades disciplinarias, sociedades que funcionan gracias a diferentes centros de encierro –la casa, la escuela, el cuartel, la cárcel, etc.–; según él, Foucault sabía que ese modelo –sucesor de las sociedades soberanas– tenía una especie de caducidad, premisa que podemos reconocer una vez comprendidos los cursos a los que hemos dedicado mayor atención en el capítulo anterior. Ya desde los primeros párrafos de este escrito, advertíamos que los conceptos de Foucault al respecto podían presentarse como irresolutos, pues los cursos en donde los desarrolla forman parte también de proyectos de investigación que él mismo llevaba a cabo a la par de las lecciones que impartía. Adicionalmente, la muerte pronta no permitió a Foucault ser testigo de los días más cercanos al presente, en los que sus palabras se plasman en la realidad con mayor fuerza.

Deleuze remite, como Foucault, que las sociedades disciplinarias serían aquellas en las que se gestiona la población o la vida, alejándose de la conducta soberana que decidía sobre la muerte, matar o dejar morir a más de uno (Cfr. 1987), sin

embargo, también subraya que los proyectos disciplinarios se han visto rebasados. No se trata, entonces, de sociedades disciplinarias, sino de *sociedades de control*, “monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato” (Deleuze, 1999: 150). La diferencia respecto a Foucault, es que Deleuze usa la palabra “control” para explicar este nuevo presente, mientras que el primero prefiere usar en mayor medida conceptos como el de “seguridad” o “libertad” para definir una época que ya era contemporánea para él. Sea como sea, Deleuze reconoce las libertades en las que Foucault profundiza, y que nosotros hemos tenido a bien abarcar como propias del liberalismo y las sociedades liberales. El parisino rehúye el intento de comparación entre las disciplinas y las libertades, ya que no se trata de optar por unas o por otras:

No cabe comparar para decidir cuál de los dos regímenes es más duro o más tolerable, ya que tanto las liberaciones como las sumisiones han de ser afrontadas en cada uno de ellos a su modo. Así, por ejemplo, en la crisis del hospital como medio de encierro, es posible que [...] los hospitales de día o la asistencia domiciliaria hayan supuesto en un principio nuevas libertades; ello no obstante, participan igualmente de mecanismos de control que no tienen nada que envidiar a los más terribles encierros. (Deleuze, 1999: 151).

El problema no es elegir uno por encima de otro, simplemente se trata de reconocer en qué modo nos encontramos para identificar cómo somos gobernados hoy. Otro autor que se ha visto interesado en este tema es el surcoreano Byung-Chul Han; tocando en diversos libros el tema neoliberal y las consecuencias que éste ha tenido en las sociedades actuales; en su texto *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, remite al ejemplo hecho por Deleuze en su *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, nos referimos a las peripecias del topo y la serpiente.

Estos animales funcionan como representación del sujeto con relación a su modelo de gobierno: el roedor es el animal del modelo disciplinario, mientras que el reptil forma parte de la sociedad de control neoliberal (Cfr. Han, 2014). Los topos cavan sus agujeros, pero dentro de éstos, se limitan a permanecer en espacios cerrados, en contraste, cuando las serpientes se deslizan logran que la tierra tome su forma,

la serpiente “*delimita el espacio a partir de su movimiento*” (Han, 18: 2014), la libertad que encuentra gracias a su forma de moverse, hace que se le vea como una criatura más rápida y astuta, pues no se circunscribe a las modestas madrigueras del topo.

Han dirá que al hablar del sujeto neoliberal, representado por la serpiente, estamos hablando de un “proyecto”, cuya forma común es la del empresario; el topo bajo el régimen disciplinario es un trabajador, que puede verse claramente encarnado en una figura como la del obrero, caracterizada por hacer uso de sus habilidades manuales para llevar a cabo sus tareas. La serpiente no tiene manos, y no las requiere en la medida en que toda ella es el proyecto que toma forma a partir de sus movimientos, gracias a su astucia puede prescindir de extremidades; el trabajador que no tiene manos no es funcional, pero el empresario no necesita de sus manos o piernas para ser productivo.

El sujeto neoliberal, la serpiente, el hombre económico, es el personaje principal de la historia que hemos tratado de explicar a lo largo de este presente trabajo. Hemos dicho que siendo lo económico el rasgo predominante en nuestros días, un modelo soberano a la hora de gobernar no puede tener cabida como protagonista en aquello que dirige la conducta de los individuos que forman parte de una población, también dijimos que las disciplinas buscan cuidar cada detalle que permita la optimización de la productividad, justificando una vigilancia que acecha todo el tiempo al hombre obrero, estudiante, prisionero, o enfermo. Pero lo que pretendemos subrayar ahora, es la idea de que son las libertades, el modelo liberal, el que bajo sus formas de control ha traído consigo toda una serie de conductas que el hombre ha adoptado como normales, y que no podrían tener lugar en un escenario donde la libertad no existiera como máxima.

El hombre libre debe ser alguien que idealmente no tenga limitaciones, por eso tampoco las disciplinas, comúnmente destacadas en la obra de Foucault, empatan del todo con este ser contemporáneo. El trabajo del topo es diferente al de la serpiente, al topo obrero lo delimitan las paredes del taller, la fábrica o el almacén; por su parte, a una serpiente empresaria no se le debe demarcar con muros si lo

que se quiere es que haga uso de su capacidad productiva máxima, o al menos así se piensa bajo un gobierno de las libertades. Hoy por hoy se muestran nuevas tendencias en la esfera laboral que se alejan de los espacios cerrados relacionados con el trabajador manual: el *home office*, las reuniones de trabajo a distancia, los horarios flexibles, o los empleos *outsourcing* y *freelance*, son variantes recientes en el modo de trabajar de las personas que a no pocos les parecen atractivas y más beneficiosas que el trabajo vinculado a una fábrica o una bodega; empieza a padecerse cierta claustrofobia cuando no se ofrece la posibilidad de emplearse fuera de las construcciones que típicamente se utilizaban para desempeñar la jornada laboral. El problema es saber discernir entre estas nuevas formas de trabajo y sus precedentes, cuestionarse si efectivamente son mayores las ventajas de una que las de otra o más bien, como dice Deleuze, pertenecen a regímenes que pueden resultar intolerables.

El objetivo principal al hablar del trabajo en libertad es lograr que el sujeto sea lo más productivo posible, ¿cómo se va a lograr dicho cometido?, uno de los métodos es precisamente el trabajar distanciado de los lugares típicamente asignados para desenvolver las actividades laborales. Es menos comprensible pensar en que el trabajo en una fábrica pueda hacerse lejos de ésta, pero ese es un trabajo vinculado con el topo obrero, la serpiente empresaria no requiere estar en una maquiladora para ser productiva: primera libertad. Un trabajador manual comúnmente actúa con horarios fijos, ingresa al taller por la mañana y acaba su jornada ya avanzada la tarde, pero esto no ocurre con aquel empleado al que no se le solicita su cuerpo como herramienta básica de trabajo, o por lo menos con aquel al que no se le pide que use sus músculos y extremidades para desempeñar su actividad.

El trabajo de oficina es uno de los mejores casos para ilustrar la situación anterior. Se ha normalizado, por ejemplo, tener una computadora en el hogar, máquina que insta porque se le coloque en un escritorio, mueble que pretende el uso de una silla; entonces: computadora, escritorio y silla, elementos comúnmente presentes en una oficina, situados ahora en una casa. Hoy, no es extraño acudir a una tienda departamental o a un centro comercial, y encontrarse con áreas destinadas a que las personas se planteen la posibilidad de instalar una “oficina en casa”, que además

de ser útil debe ser bonita a los ojos de quien aspire a usarla, o cuando menos cómoda. Ésta puede ser, tal vez, la situación más opuesta al trabajo incómodo del obrero, pues se puede hacer desde casa sin tener que estar en los espacios que se solían asignar para efectuar las jornadas laborales. Y si el trabajo ha llegado hasta el hogar, ¿qué lugares funcionan como opciones para desvincularse de éste?, no muchos, pues el trabajo en libertad no está necesariamente ligado a un lugar, esa es una de las más astutas características para hacer que el trabajador nunca deje de estar activo. Labora en casa y en lugares públicos, así como en establecimientos en los que su mesa se convierte en un escritorio pasajero de trabajo, en la cual puede tomar café, elaborar un documento, revisar las noticias del día y responder mensajes, que usualmente guardan relación con su trabajo; un considerable número de tareas, todas con el fin de que la actividad no cese. Han identifica este estado del hombre como una especie de salvajismo, en el que nuestras características animales salen a flote, dejando de lado la capacidad de atención y/o contemplación que nos hacen distintos de los animales:

El *multitasking* está ampliamente extendido entre los animales salvajes. Es una técnica de atención imprescindible para la supervivencia en la selva.

Un animal ocupado en alimentarse ha de dedicarse, a la vez, a otras tareas. Por ejemplo, ha de mantener a sus enemigos lejos del botín. Debe tener cuidado constantemente de no ser devorado a su vez mientras se alimenta. Al mismo tiempo, tiene que vigilar su descendencia y no perder de vista a sus parejas sexuales. El animal salvaje está obligado a distribuir su atención en diversas actividades. De este modo, no se halla capacitado para una inmersión contemplativa: ni durante la ingestión de alimentos ni durante la cópula. No puede sumergirse de manera contemplativa en lo que tiene enfrente [...]. (Han, 2012: 34).

Paradójicamente, si la mayor parte de su tiempo el trabajador está ocupado con actividades laborales, tiene poco tiempo disponible para otras actividades. Al ser su empleo la prioridad principal, deberá elegir entre las otras aristas de su vida; puede destinar algo de su “tiempo libre” para pasarlo con su familia o con sus amigos, o quizá para ejercitar su cuerpo –ya sea por un tema de salud o de estética–, tal vez elija ver una película, una serie de televisión, o leer un libro; si la cantidad de su

tiempo desligado a su trabajo se lo permite, “el aumento de carga de trabajo requiere una particular técnica de administración del tiempo y la atención” (Han, 2012: 33). Los ejemplos anteriores tienen que ver en buena medida con una ocasión de esparcimiento para aquel que se dedica a trabajar, sin embargo, no hay que olvidar que así como la vida profesional exige cumplir con determinadas responsabilidades, la vida cotidiana si no las exige, por lo menos requiere que se las volteé a ver, tareas tales como la higiene personal, el aseo de la vivienda que uno habita, la atención que requiere la educación de los hijos, o el tiempo que uno ocupa para pagar cuentas, implican compromisos diarios y del vivir en sociedad para los que el sujeto trabajador tiene que hacerse espacio día tras día, responsabilidades que esperan ser cubiertas; el sujeto debe ocuparse de todo.

No es extraño que hoy el consejo de conservar la calidad de individuo rebose como lema por encima de cualquier ideal en grupo, y esto sin hablar de alguna especie de utopía colectiva; nos referimos más bien a que los modelos típicos para vincularse con otras personas –de acuerdo a los que, por ejemplo, se forma una pareja o una amistad–, van quedando relegados para poner por encima el interés individual que ya destacábamos en páginas anteriores. Los vínculos se vuelven más importantes en cuanto se obtiene un beneficio mayor de ellos, una ganancia más grande, “El sujeto neoliberal como empresario de sí mismo no es capaz de establecer con los otros relaciones que sean *libres de cualquier finalidad*. Entre empresarios no surge una amistad sin fin alguno.” (Han, 2014: 8), al menos que sean personas que trabajan en un mismo proyecto que el individuo, o representan un beneficio para las partes involucradas. La unión de dos partes en una relación conyugal se torna complicada en la medida que no hay tiempo para la pareja, y tener una implica un compromiso económico, físico y emocional. De esta manera, la opción de resguardar la condición del individuo aparece como la opción más ventajosa, así, entra en escena la soledad y el ensimismamiento del sujeto en una rutina invariable, que gira alrededor de éste como individuo que realiza pequeñas actividades intermitentes –e irrelevantes comparadas con sus responsabilidades prioritarias– a la par de su trabajo.

Los avances tecnológicos, que hoy también agilizan las tareas laborales, sirven para que el trabajador esté al tanto de solicitudes relacionadas con su empleo; aplicaciones de mensajería móvil como *WhatsApp*, interfieren en la vida privada de las personas, por lo que no hay una desconexión efectiva de su quéhacer como pieza laboral. En febrero del 2022, el periódico *El País* publicó un artículo titulado “WhatsApp para trabajar: ¿una herramienta útil o una invasión más de la vida personal?”, en el que se relata el siguiente ejemplo:

Son las 8 de la tarde. Hace ya bastante que ha dado por cerrada la jornada laboral y está hablando con unos amigos por WhatsApp. De pronto, una notificación flotante le hace ver que ha recibido un nuevo mensaje en esa misma aplicación. Es su jefe, un compañero de trabajo, un cliente, un proveedor. ¿Debería leer el mensaje para ver si es urgente? ¿O, aunque no lo sea, para responder? Es muy posible que hayan visto que está en línea, pero, incluso si tiene muy claro que no va a contestar hasta el día siguiente, el trabajo ya se ha colado en su tiempo de ocio. Ha pasado de estar charlando con amigos a pensar en sus obligaciones laborales. (*El País*, 2022).

En dicho artículo, se reconoce que la aplicación se utiliza en entornos de trabajo con frecuencia, y la califica de omnipresente, tanto así que ese entorno laboral se extiende a las áreas que, se supone, estarían más separadas de las tareas cotidianas de un empleado. En el ejemplo del artículo de *El País*, vemos una situación de ocio transgredida por un mensaje de trabajo, y la intromisión de éste en los pensamientos del receptor, escenario en el que no hace falta ver el texto completo para que se le genere una sensación de ansiedad o agobio, simplemente por haberlo recibido; así, cualquier sonido de notificación del teléfono puede significar un sobresalto que rompa la tranquilidad de la vida inactiva.

Han, en *Psicopolítica*, hace referencia a Foucault y a la forma de poder que consiste en imponer la vida y no la muerte: la biopolítica; recordemos que esta modalidad del poder al ocuparse de la vida también la gestiona, por lo que hace necesario la cuantificación de nacimientos y de los elementos que permitan determinar que las vidas se mantendrán dentro de índices regulares para poder subsistir. Sin embargo, Han ve en la biopolítica una explicación rezagada para describir el poder que emana

del neoliberalismo, especialmente, el que afecta a la *psique*. El filósofo surcoreano menciona que la biopolítica tiene que ver con lo biológico y lo corporal, pero que el neoliberalismo:

no se ocupa primeramente de lo <<biológico, somático, corporal>>. Por el contrario, descubre la *psique* como fuerza productiva. Este giro a la *psique*, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. (Han, 2014: 23).

Así, Han habla ya no de la biopolítica, sino de “psicopolítica” como concepto que definirá mejor la modalidad de poder que sujeta al hombre, y aunque las enfermedades somáticas no han dejado de existir, no son las que surgen como novedad con el neoliberalismo contemporáneo; éstas son consecuencia del rendimiento que se le pide a las personas no sólo con relación a su fuerza física, con el desgaste de su cuerpo, también de lo que sucede alrededor del tiempo que tales personas deben estar dispuestas a que su trabajo sea requerido; “El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma” (Han, 2012: 72).

El *burnout*, por ejemplo, sería un hecho derivado de esta reciente forma de poder que subyuga la *psique*, siendo un síndrome que aparece con la sobrecarga de trabajo, y que ha sido reconocido por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como una enfermedad desde 2019, y como un factor de riesgo “debido a su capacidad para afectar la calidad de vida, salud mental e incluso poner en riesgo la vida del individuo que lo sufre” (Hidalgo y Saborio, 2015: 2). El *burnout* aparece cuando se explota la capacidad máxima del trabajador, mientras que éste último se mantiene en el intento de equilibrar su vida, ya que se presenta en un momento de crisis en el que la persona sin querer ni saber exactamente cómo, continúa trabajando; el *burnout* aparece cuando todo en la vida es trabajo. El trabajador se ve afectado en otras áreas esenciales de su vida, sea en la esfera individual o en la que involucra la convivencia con sus semejantes. Además, el *burnout* no se manifiesta solo, viene acompañado de diversas manifestaciones precedentes con las que se puede facilitar su diagnóstico, tales como:

negación, aislamiento, ansiedad, miedo o temor, depresión (siendo uno de los más frecuentes en este síndrome y uno de los síntomas más peligrosos ya que puede llevar al suicidio), ira, adicciones, cambios de personalidad, culpabilidad y autoinmolación, cargas excesivas de trabajo, se puede presentar como cambios en los hábitos de higiene y arreglo personal, cambios en el patrón de alimentación, con pérdida o ganancia de peso exagerada, pérdida de la memoria y desorganización, dificultad para concentrarse y puede haber trastornos del sueño. (Saborio Morales y Hidalgo Murillo, 2015: 2).

No muy distante está el *karoshi*, o la muerte por exceso de trabajo, que es un fenómeno que también tiene lugar en el escenario neoliberal que afecta a la mente y –en este caso en particular– fatalmente a la vida del trabajador; éste suele reconocerse cuando las víctimas son personas jóvenes y aparentemente con una salud óptima, “cuando se trata de un empleado joven y saludable –ingenieros, profesores, universitarios o doctores–, la situación es realmente alarmante–” (Gorvett, 2016). El *karoshi* se detecta en la muerte como *facto*, como una consecuencia real de trabajar demasiado, causado principalmente por las horas que una persona dedica a su empleo, y aunque “karoshi” sea una palabra procedente de Japón para explicar el fenómeno, en otras latitudes ha hecho una aparición estelar, pues “los japoneses ya no son los campeones de las horas extra. En 2015 el trabajador promedio japonés trabajó menos horas que el estadounidense. El ranking mundial lo encabeza México” (Gorvett, 2016). Según las últimas cifras de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), relacionadas a las horas de trabajo por año y actualizadas en 2019, México ocuparía ese primer lugar con 2,137 horas por encima de países como Rusia (1,965 horas), Chile (1,914 horas) y Estados Unidos (1,179 horas), que también se encuentran dentro de los primeros 10 lugares; mientras que Japón se sitúa ya en la posición 23 con 1,644 horas laborales.

Si dividimos las horas del caso mexicano –las 2,137 horas, entre 12 meses y luego el resultado entre 4 semanas– hasta llegar al promedio que un trabajador labora por día, nos encontraremos con que son 9 las horas que diariamente se trabaja, la cual es una cifra alarmante. Si a las estadísticas anteriores agregamos que “estar conectados mediante dispositivos móviles, correo electrónico y redes sociales la

mayor parte del día, incluso de la noche, fines de semana, vacaciones, y aún enfermos, incrementa entre cinco y 20 horas de trabajo a la semana” (“Aristegui Noticias”, 2019); el trabajo se vuelve sempiterno, nunca acaba, de ahí que un filósofo como Han considera las disciplinas como técnicas de poder poco oportunas para explicar los efectos nocivos del trabajo interminable; inclusive surgen pensamientos psicóticos que brotan en el trabajador con relación a esas interacciones virtuales fuera del área habitual de trabajo:

[...] encontramos que el tiempo dedicado a estas aplicaciones, mentir sobre cuánto se usan, presentar alucinaciones o vibración fantasma (creer que se reciben notificaciones cuando no es así) y el síndrome de abstinencia si no se tiene acceso al wifi o se acaba la batería, afectan las horas de sueño, el cuidado personal, la alimentación y relaciones interpersonales. Pero es más grave cuando el individuo se aísla, baja su desempeño laboral y no consigue limitar su uso. (Villavicencio-Ayub en Aristegui Noticias, 2019).

Hablar del trabajo, después de Foucault, remite a subrayar la actividad productiva del hombre fuera de espacios cerrados, por eso la alusión de la figura de la serpiente en Deleuze. Pero, no sólo los sitios de trabajo son los que han cambiado, pues igual, o más destacable, es el tiempo que se le dedica ahora a la actividad laboral comparado con el tiempo vinculado a las tareas realizadas en una jornada disciplinaria. Estas dos mutaciones, las del tiempo y el espacio dan como consecuencia, según Han, un modo de poder diferente al biopolítico, una manera psicopolítica de gobernar, misma que desencadena nuevos síndromes que cuesta reconocer como enfermedades, pues no puede ser que siendo frutos de la optimización del trabajador resulten precisamente en lo contrario. Si bien la biopolítica como forma de poder puede verse rebasada por una propuesta como la psicopolítica, ambas fungen como optimizadoras del hombre productivo, por lo que pocos son los límites aceptables del hombre trabajador, éste debe poder hacer y tiene las herramientas para lograrlo, aunque éstas sean las que en realidad lo orillen a estar “quemado”.

Aunque el objetivo de este trabajo no es encontrar una solución a los problemas que se exponen a lo largo del mismo –pues se trata más bien de localizarlos, comprender su origen y ubicar sus consecuencias–, es importante hacer mención de que Deleuze y Han, aunque comparten como características haber vivido en años posteriores a la muerte de Foucault, y haber hecho de él una influencia más o menos relevante en su filosofía, contrastan en la manera en que proponen enfrentarse a los desafíos que identifican como propios del régimen neoliberal capitalista. Por su parte, el parisino tiene una postura aceleracionista al respecto, ¿qué quiere decir eso?, que es un entusiasta a la hora de llevar hasta sus últimas consecuencias al propio capitalismo, esperando que con esto llegue a su fin, acelerar sus procesos con el objetivo de saturarlos y que estos no encuentren la forma de seguir adelante: “Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? - ¿Retirarse del mercado mundial [...]? [...] ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado [...]? [...] No retirarse del proceso, sino ir más lejos, <<acelerar el proceso>>” (Deleuze y Guattari, 1985: 247). Al igual que Foucault, Deleuze no es un devoto de la revolución tal cual la historia la ha concebido, y por eso propone otro modo para enfrentarse al capitalismo y a los procesos del mercado que lo hacen funcionar, que paradójicamente, se trata de poner en marcha esos mismos procesos, pero llevados hasta sus últimas consecuencias. Se trata de una perspectiva filosófica que a partir de *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari –y de la mano del pensamiento de Marx–, se muestra en pro de que el capitalismo continúe, y más que eso, propone asistirle para que éste pueda mostrar su rostro más crudo, es decir, que no haya ningún obstáculo que le impida funcionar cómo lo que realmente es. Nick Land, considerado el padre del aceleracionismo, cuando habla del deseo maquínico –concepto que también parte de Deleuze y Guattari (ver apartado 3.3)–, expone lo que se debe hacer para que el capitalismo se revele y alcance su máxima expresión:

Maquinic revolution must therefore go in the opposite direction to socialistic regulation; pressing towards ever more uninhibited marketization of the processes that are tearing down the social field, ‘still further’ with ‘the movement of the market, of decoding and deterritorialization’ and ‘one can never go far enough in

the direction of deterritorialization: you haven't seen anything yet'. (Land, 2012: 340-341).

Se refiere a una revolución, pero una revolución que debe producirse en concordancia con el mercado y cuyos mecanismos no se vean obstruidos por ninguna regulación. Parafraseando a Deleuze y Guattari, Land simpatiza con la postura de los franceses al afirmar que una nueva faceta social se puede presentar sólo si se deja que el capitalismo actúe de manera ilimitada, sin estorbos en su camino, siendo el objetivo principal el estallido del mismo, mediante su imposible sostenimiento.

Por otra parte, Byung Chul-Han propone una manera opuesta a la aceleracionista, pues el surcoreano es conocido por plantear acciones como el descanso, la pausa o la repetición como medios para hacer frente a los fenómenos que emanan del capitalismo y que atacan al sujeto neoliberal; a través de la inactividad halla la forma de posibilidades distintas a las que conlleva la actividad capital: “Es una ilusión pensar que cuanto más activo uno se vuelva, más libre se es” (Han, 2012: 54). Ciertamente, la actividad sin descanso, el pretender hacerlo todo y llenarse de múltiples tareas, trae consigo un cansancio desmesurado que provoca padecimientos como los descritos arriba, es por eso que la no-acción se torna como una opción de resistencia ante el poder neoliberal cuyo cometido es siempre hacer, y hacerlo todo. El italiano Giorgio Agamben es otro pensador posterior a Foucault, que encuentra en el “no hacer” una oportunidad de encarar al poder; según él –en contraste con Deleuze (Cfr. Agamben, 2011)–, la operación del poder “no actúa de forma inmediata sobre aquello que los hombres pueden hacer–sobre su potencia–, sino más bien sobre su impotencia, es decir, sobre lo que no pueden hacer, o mejor aún, pueden no hacer.” (Agamben, 2011: 63). Si para Deleuze la operación del poder más colosal es la que deja sin su potencia al hombre, para Agamben la figura descomunal del poder es la que lo aparta de su impotencia, la que le quita lo que podría no hacer:

Separado de su impotencia, privado de la experiencia de lo que puede no hacer, el hombre de hoy se cree capaz de todo y repite su jovial “no hay problema” y su irresponsable “puede hacerse”, precisamente cuando, por el contrario, debería darse cuenta de que está entregado de manera inaudita a fuerzas y procesos sobre los que ha perdido todo control. Se ha vuelto ciego respecto no de sus capacidades sino de sus incapacidades, no de lo que puede hacer sino de lo que no puede o puede no hacer. (Agamben, 2011: 64-65).

Es justamente al separarse de su impotencia que el hombre sujeto del poder neoliberal queda expuesto, como refiere Agamben, a hacerlo todo de manera irresponsable, empezando por él mismo, desencadenando afecciones en el organismo y en la psique. Tal situación se normaliza y los males y muertes de los hombres se convierten en cifras y porcentajes, datos estadísticos que arrojan índices, los cuales vistos desde una actual perspectiva neoliberal pueden permitirse siempre y cuando encuentren una especie de estabilidad, es decir, se mantengan regulares.

El hombre controlado, aunque esté cansado, sigue haciendo; el cansancio se convierte así en un factor normal, asociado a la actividad del trabajo; más que otro estatus, el trabajo da como resultado estar cansado. El problema surge cuando el cansancio es visto como esencia de trabajar, como un rasgo inseparable, al no quedar opción se percibe que dicha situación no se puede modificar. Georges Vigarello, en su *Histoire de la fatigue*, aborda ejemplos de la Edad Media en los cuales la fatiga y las laceraciones eran signos de redención, otra cara del cansancio, “*peines toutes volontaires, torturantes, exclusivement orientées vers le rachat*” (Vigarello, 2020: 46); situaciones en las que los devotos, los santos, se someten a flagelos que los cansan o los lastiman, sin embargo, hay una diferencia que podemos encontrar entre los personajes de Vigarello y el hombre de hoy de Agamben: la voluntad. “*peines toutes volontaires*”, escribe el historiador francés, esto quiere decir que los devotos a los que se refiere, podrían no hacer los actos que efectúan, pero al tener como meta la redención, deciden llevarlos a cabo, siempre teniendo presente una posible renuncia al estado redentor. Y aunque los flagelos autoinfligidos se relacionan en mayor medida con martirios físicos, Vigarello

subraya la pena de peregrinar, por ejemplo, como un caso en el que la fatiga es intrínseca:

La pratique s'efface avec le XIV^e et le XV^e siècle, flagellations et supplices lui succéderont. Son existence en revanche, fût-elle transitoire, n'en est pas moins marquante, imposant une image majeure: celle d'une fatigue identifiée, en tout premier lieu, au Moyen Âge, dans l'aventure des traversées ou des trajets. (Vigarelo, 2020: 47).

Es sabido que las torturas fueron los suplicios protagónicos en el periodo medieval, no obstante, la peregrinación formaba parte también de éstos, y resaltaba el cansancio que había en el sacrificio, y que tenía un fin salvador. Habría que preguntarse cuál es el fin ahora de trabajar hasta quemarse.

Tanto Deleuze como Agamben –y también Han–, tienen párrafos dedicados a *Bartleby el escribiente*, cuento de Herman Melville, en el que el personaje protagónico –el mismo del título–, dice preferir no hacer ciertas labores que se le intentan asignar en su empleo. Primero se limita a realizar sólo algunas tareas, hasta que progresivamente prefiere no hacer ninguna, no dice qué sí preferiría hacer, o quizás es que nadie logra descifrarlo. Deleuze afirma que Bartleby abre una zona de indeterminación, que no acepta ni rechaza, esa es la fuerza de su conducta, ante la que el personaje del abogado, su jefe, se queda perplejo, “desactiva aquellos actos de habla mediante los cuales un jefe puede dar órdenes” (Deleuze en Pardo, 2011: 67). Agamben, siguiendo la línea de la virtud de la impotencia, de poder no hacer las cosas, menciona que “El escriba que no escribe (del cual Bartleby es la última figura y más extrema) es la potencia perfecta, a la cual sólo una nada separa del acto de creación” (Agamben en Pardo, 2011: 102), impotencia que equivale a la potencia de posibilitar la acción sin crearla necesariamente, un paso intermedio –indeterminado para Deleuze–, en el que cabe la posibilidad también de no accionar:

Como escriba que ha dejado de escribir es la figura extrema de la nada de la que procede toda creación y, al mismo tiempo, la más implacable reivindicación de esta nada como potencia pura y absoluta. El escribiente se ha convertido en la tablilla de escribir, ya no es nada más que la hoja de papel en blanco. (Agamben en Pardo, 2011: 111).

Por su parte, Han hace del cuento de Melville una lectura patológica, y no sólo resalta a Bartleby, también a sus compañeros de trabajo, Turkey y Nippers, ambos con comportamientos neuróticos exacerbados y que forman parte de conductas opuestas a las del personaje principal. Las líneas que Han dedica al relato de Melville no aparecen en su *Psicopolítica*, sino en *La sociedad del cansancio*, sin embargo, el interés del surcoreano por el poder que toca a la psique se plasma desde ésta obra precedente con el análisis del escribiente que prefiere no hacer. Han no guarda el mismo punto de vista que Agamben o que Deleuze al tomar como caso el ejemplo de Bartleby. Para éstos, según él, Bartleby es algo así como un mesías, un ser a partir del cual es posible un devenir más optimista respecto a un poder que domina. La razón principal de que Han no piense igual al romano o al parisino, es que ubica al escribiente en una sociedad que todavía es disciplinaria, y para esto pone de relieve la presencia de los muros y edificios que encierran a Bartleby y a sus compañeros; encima recuerda también que cuando a Bartleby se le acusa de vagabundo va a parar a la cárcel. Ya sea en el trabajo o encarcelado, Han ve en Bartleby un sujeto que no experimenta sentimientos de insuficiencia, “No conoce ni los reproches a sí mismo ni la autoagresión” (Han, 2012: 64), lo que no significa que su condición sea más favorable a la de una sociedad que controla mediante libertades —como ya lo rescatábamos en Deleuze al principio de este apartado—. Lo que Han ve en Bartleby es un sujeto sin iniciativa, no enaltece su impotencia como potencia sin llegar al acto; para Han, el escribiente posiblemente sea una víctima más de las disciplinas, pero con un efecto diferente al de sus colegas de trabajo: el de no hacer nada, un hombre al que el poder que lo sujeta lo deja inmóvil e invariable, que no trae consigo otra alternativa más que la de no hacer y ahí no ve potencia; el filósofo escribe:

La interpretación ontoteológica de Agamben sobre Bartleby, que pasa por alto todo aspecto patológico, fracasa [...]. Tampoco tiene en cuenta el giro estructural psíquico de la actualidad. Agamben eleva a Bartleby, de manera discutible, a una figura metafísica de la pura potencia (Han, 2012: 64).

Estos tres pensadores –Deleuze, Agamben y Han– son contemporáneos de una filosofía inmediatamente posterior a Foucault, en el capítulo anterior destacamos los rasgos del poder disciplinario y el poder liberal, en éste partimos principalmente de la premisa de Han, que argumenta que el poder dominante ha pasado a ser aquel que ya no afecta tanto al cuerpo como a la mente, no obstante, la vida sí pasa a ser víctima con la aparición de los síndromes de *burnout* o el de *karoshi*. Escribe Deleuze, en *Foucault*:

[...] cuando el poder toma así la vida por objeto u objetivo, la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder. <<La vida como objeto político ha sido en cierto sentido tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla.>> [...]. Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. [...] Spinoza decía: no se sabe lo que puede un cuerpo humano cuando se libera de las disciplinas del hombre. Y Foucault: no se sabe lo que puede el hombre <<en tanto que está vivo>>, como conjunto de <<fuerzas que resisten>>.” (Deleuze, 1987: 122-123).

Aunque la vida se ve comprometida bajo distintas modalidades del poder, ella misma es la que puede resistírseles, es en ella donde el poder puede tornarse incierto y dejar una brecha para que, tal vez, la impotencia pueda decidir no hacer o hacer, sin que éste último sea un imperativo, no obstante, desde la postura aceleracionista, antes de que una posibilidad de cambio tenga lugar y dé pie a un acto creador no capitalista, la vida tendrá que recorrer el sendero del capital, explotándose a sí misma, corriendo el riesgo de perderse lejos del final del camino que le presentara la oportunidad de ser otra cosa.

3.2. La autoexplotación como actividad empresarial

Hemos hablado ya del sujeto que al no trabajar en espacios cerrados ni con horarios fijos, se supondría, tendría más libertad, aquel que con la flexibilidad de su empleo encuentra lugares más cómodos o momentos no ordinarios para disponerse a completar las tareas que su trabajo implica –sobre todo en contraste con el disciplinamiento que traía consigo una modalidad precedente de actividad laboral–, así, este sujeto no se da cuenta de la forma en la que es controlado y explotado, hasta que puede ser demasiado tarde, hasta que no sólo su cuerpo, también su mente se ve afectada por trabajar continuamente y en cualquier lugar.

Ahora, hay quienes al no tener que rendirle cuentas de su productividad a nadie, más que a ellos mismos, superan las consecuencias de ese modelo de trabajo; a estos dueños de sus resultados productivos se les identifica como “emprendedores”, los cuales han optado por apostar a encabezar algún negocio, lo que conlleva hacerse cargo de él. El arquetipo más inmediato es el del comerciante que manufactura algún producto con el fin de venderlo, aunque el ejemplo resulta arcaico para nuestro fin; si bien sabemos que el sastre, el zapatero o el artesano no son figuras emprendedoras desde la perspectiva más neoliberal. Más próximo está aquel que vende sus servicios, éstos como algo intangible es claro que no se pueden manufacturar; comprendidos como una acción que busca satisfacer alguna necesidad de los hombres; así, los servicios que se ofertan en el mercado son incuantificables. Muchos estamos acostumbrados a acudir a la ventanilla de un banco y que nos atiendan, o a contratar algún servicio de telecomunicaciones que nos permita contactar a otras personas y recibir o enviar contenido multimedia; así, el médico también nos diagnostica y nos receta fármacos para que nuestros malestares se disipen, pero éstas no son las únicas necesidades sociales que se demandan. El emprendedor, empresario individual, se hace de los rasgos liberales de la serpiente y los potencializa.

Es inviable enlistar los múltiples servicios desarrollados por estos nuevos emprendedores, pero dichos servicios implican en no pocas ocasiones la asistencia

de más de una persona capacitada para que funcionen, éstos superan las ocupaciones o actividades laborales que alguien podría desempeñar, por lo que el *multitasking* se hace patente:

De aquí la confusión definitiva, en nuestro tiempo, de los oficios y las vocaciones, de las identidades profesionales y los roles sociales, todos ellos personificados por un figurante cuya arrogancia es inversamente proporcional a la provisionalidad e incertidumbre de su actuación. La idea de que cada uno pueda hacer o ser indistintamente cualquier cosa, la sospecha de que no sólo el médico que me examina podría ser mañana un videasta, sino que incluso el verdugo que me mata ya sea en realidad, como en El proceso de Kafka, un cantante, no son sino el reflejo de la conciencia de que todos simplemente están plegándose a esa flexibilidad que hoy es la primera cualidad que el mercado exige de cada uno. (Agamben, 2011: 65).

De todas las ideas que contiene éste párrafo de Agamben, hay una que hay que desplegar para asimilar mejor la peculiaridad de algunos servicios que se ofrecen en el mercado: la flexibilidad; misma con la que no cuenta el zapatero o el artesano. Los manufactureros pertenecen al trabajo disciplinario, dado que producen en un taller, no clavan o moldean mientras beben café gourmet –como los trabajadores libres–, en cambio, los emprendedores más hábiles marchan sin limitaciones, conectados a una red de internet –de preferencia Wifi, porque los cables resultan muy imperativos–, les es posible el acceso al mercado como oportunidad para fundar su propio proyecto de negocios, que se amalgama con ellos cuando su anatomía es la que se involucra en el servicio que ofrecen.

Las *e-girls* son un ejemplo de empresa en la que mujeres, generalmente jóvenes, brindan un servicio de compañía *online*, destacándose por su apariencia atractiva y por agregar detalles excéntricos a sus atuendos:

[...] the e-girl -or "electronic girl"- shares solely from her bedroom [...] She's got pigtailed and a miniskirt, chains and heavy anime-esque makeup that almost makes her look like a kewpie doll (albeit with fake tattoos). Or maybe Harley Quinn, if she were a teenager. Most often she appears in "e-girl Factory" [...], where a normal-looking girl enters a Factory (or drinks juice) and reappears as a highly styled e-girl. ("CNN", 2020).

Las *e-girls* son conocidas en el mundo de aquellos que gustan de los videojuegos en línea, por lo que hay que subrayar que hablamos de personas que con frecuencia juegan solas, es decir, sin otras personas a su lado; así, la compañía que ofrecen las *e-girls* es intangible. Existen plataformas como *E-Pal* –antes llamada *E-Girl*– en la que los usuarios pueden pagar para jugar una partida de algún juego de su elección, además se garantiza que la *e-girl* seleccionada será una gran compañía, dada su sobresaliente destreza a la hora de jugar. Una apariencia extravagante y tierna, y una capacidad notable en los videojuegos, entonces, son características elementales de una *e-girl*, a lo que hay que recalcar su fuerte presencia en internet.

Así como es importante que un objeto que es un producto, posea singularidades que lo hagan distinguirse de otros, las *e-girls* prestan atención a la producción que se requiere para ser más atractivas. Se trata de una inversión que refuerza el capital humano con el que compiten en el mercado, la cual supone acciones tales como teñirse el cabello, adornarse con accesorios y maquillarse excesivamente; de este modo, habrá quien demande la compañía de la imagen producida; no obstante, su modo de hablar en el momento en que ocurre el juego y sus altas habilidades en el mismo son rasgos que serán tomados en cuenta para que su servicio sea solicitado. La aspirante a *e-girl* debe autoexplotarse si lo que quiere es consolidar su existencia en el mercado, adquirir lo que visualmente la haga destacar, pero igualmente invertir tiempo aprendiendo a jugar y a perfeccionar la conducta que se espera de ella; la referencia a la “*e-girl Factory*” de la cita anterior, es un ejemplo reiterativo de la autoproducción a la que la *e-girl* como sujeto y objeto de mercado se somete.

La lógica neoliberal de mercado y su modelo empresarial no sólo se ve manifestada en el bien o el servicio que el emprendedor ofrece, se ve encarnada en el propio individuo, aquí la serpiente no sólo encabeza su proyecto económico, ella misma es ese proyecto, esa empresa que depende de su mejor tino para generar riqueza. El fenómeno *OnlyFans* es un ejemplo aún más agudo de este escenario, siendo una plataforma también en línea, que permite acceder a contenido exclusivo; hecho por los denominados “creadores de contenido”, funge como sitio de competencia entre aquellos que venden dicho contenido, el cual se conforma generalmente de fotografías y videos. El objetivo es generar el mejor producto para que los posibles

consumidores estén dispuestos a pagar por el acceso al material ubicado en la plataforma:

En 2020, la red social pasó de 20 millones de usuarios a 120. Menos del 1% de ellos sube sus fotos y videos, generalmente eróticos y sexuales. El resto mira. Y paga. Es una de las plataformas que han roto los esquemas del porno. Un negocio que suscita dudas en un mundo precario para los jóvenes. ¿Es una puerta de entrada a la explotación sexual? (León y Vierna, 2021).

Respondiendo a la pregunta: sí, autoexplotación; al igual que las *e-girls*, las personas que usan *OnlyFans* para vender contenido, tienden a recurrir a la mejora de su imagen con el objetivo de llamar la atención y propiciar el pago de su producto. Aunque se presume que la plataforma ofrece también lugar a contenidos no sexuales, éstos no son lo que proliferan en ella, ante la gran cantidad de material explícito en el sitio, es comprensible la preocupación por obtener cuerpos “perfectos”, lo que se consigue en primer lugar con dietas y ejercicios físicos, que si bien pueden ser beneficiosos para la salud, realizados para cubrir el requisito que los clientes exigen en la plataforma resultan antes, en una condición que de no ser cumplida, dificulta que el proyecto emprendedor prospere.

Alejandra Mercedes, mujer dominicana y creadora en *OnlyFans*, tomó una decisión desmedida a sus 25 años, para conseguir el cuerpo demandado por la plataforma, acción por la que tuvo una experiencia en la que su vida se vio comprometida: “pasó por el quirófano para someterse a un levantamiento de senos y un cambio de implante combinados, una liposucción en la espalda y un procedimiento de estiramiento de la piel” (“Minuto Uno”, 2022), intervenciones realizadas el mismo día, que tuvieron como consecuencia el surgimiento de necrosis en varias zonas de su cuerpo. Los procedimientos quirúrgicos con fines estéticos cada vez se encuentran rodeados de menos polémica, forman parte ya de acciones comunes, de personas con y sin renombre, sin embargo, el caso de Mercedes sólo remarca la urgencia de una emprendedora por hacer que su negocio resultará redituable de la forma más veloz.

Byung Chul-Han reconoce la explotación que esconden estas intervenciones como suceso presente en la sociedad:

Hoy el cuerpo es liberado del proceso productivo inmediato y se convierte en objeto de optimización estética y técnico-sanitaria. Así, la intervención *ortopédica* cede a la *estética*. El <<cuerpo dócil>> ya no tiene ningún lugar en el proceso productivo. La ortopedia disciplinaria es reemplazada por la cirugía plástica y los centros de *fitness*. La optimización corporal es mucho más que una mera praxis *estética*. El *sexness* y el *fitness* se convierten en recursos económicos que se pueden aumentar, comercializar y explotar. (Han, 2014: 23).

Además de volverse cada vez más frecuentes, las prácticas con fines estéticos, no sólo marcan una inclinación común, también son prueba de que lo disciplinario se torna anticuado para los modelos de producción neoliberales más actuales. La explotación que promociona un sitio como *OnlyFans*, no abarca nada más el ámbito sexual, que tiene que ver con la explotación del cuerpo –biopolítica–, el poder ejercido sobre el cuerpo no sólo afecta a las anatomías involucradas, ya que las consecuencias manifestadas en éstas tienen su motivo en la afectación que la psique sufre:

El neoliberalismo como una nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo <<biológico, somático, corporal>>. Por el contrario, descubre la *psique* como fuerza productiva. Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas (Han, 2014: 23).

No se trata entonces, de alguna lesión que cualquier trabajador manual puede obtener en una jornada laboral, causada por un esfuerzo sin medida, o de las afectaciones a la salud de un obrero por el contacto con agentes dañinos que comprometan su buen funcionamiento orgánico; la necrosis de una cirugía mal practicada no es lo mismo que las heridas que aparecen tras la fricción por haber manipulado prolongadamente una máquina o alguna herramienta.

Que la psique del individuo sea lo que en primera instancia resulte perjudicado, no significa que los efectos no lleguen a presentarse en un nivel palpable; la piel, la apariencia del cuerpo puede mostrar signos evidentes de daños procedentes en el terreno de lo mental. Sin embargo, la consecuencia última, sería el fin de la vida del individuo, teniendo como explicación una mente trastornada, expuesta al poder que se vale de la autoexplotación para sacar provecho de toda la productividad que la vida puede dar.

Rachel Mee, mejor conocida como Rachel Kaitlyn, fue otra creadora de contenido en línea, que a diferencia de Alejandra Mercedes, pereció a sus 25 años, misma edad en la que la dominicana se intervino quirúrgicamente. Aunque supuestamente las razones de su muerte no fueron claras, una de sus amigas cercanas escribió algunas líneas en las que se podía interpretar que fue la propia Rachel la que terminó con su vida: *“Although the cause of her death has not been confirmed yet, Claire said that Rachel died due to the “pressures of this world.”*” (‘The Economic Times’, 2022).

El poder que emana del liberalismo —exacerbado en el neoliberalismo—, es un poder que, como ya hemos dicho, saca tajada de la inconsciencia del individuo que sujeta. Aquí no intentamos quitar las responsabilidades que al propio individuo se le podrían conferir como esfuerzo para hacerle frente al poder que le domina, principalmente porque es el sujeto el que no se da cuenta de la forma en la que se encuentra dentro de la estructura que lo enmarca, esto hace que al hombre liberal se le conciba incluso como un sujeto hostil o arrogante, como ya lo mencionaba Agamben, al tomar como antecedente que se trata de un individuo que cree poder hacerlo todo. Precisamente su individualidad ensimismada y su inclinación a atender sus intereses propios son rasgos en los que la crítica ha puesto los ojos, las aspiraciones de riqueza del hombre común exponen cómo el liberalismo, al haberse introducido en la sociedad, hace de él un hombre que ambiciona los logros de otros individuos más aventajados en el juego del mercado. Jacques Ranciere, en *La noche de los proletarios*, hace referencia a historias de obreros que fantasearon con dedicarse a

otra cosa que no fuera su trabajo y se imaginaron en escenas como las de la vida que disfrutaban los burgueses⁷:

[...] las veleidades individuales de la fortuna burguesa o de la dignidad aristocrática se abaten en la definición de una identidad colectiva. Es, por ejemplo, la vuelta del joven tipógrafo a su puesto, deslumbrado por el fasto de la ciudad de los reyes (“quería vestir a la moda, ropa perfumada, joyas en sus dedos [...] buscaba frecuentar a jóvenes por encima de su condición”), antes de que “la vista de la dedicación y de los numerosos sacrificios” que se imponen sus camaradas en la lucha, le abra “el horizonte de una vida nueva” y convierta, así, su gusto aristocrático por el consumo en combate democrático de los obreros. (Ranciere, 2010: 79).

Que el liberalismo, en teoría, proponga que la envidia entre los hombres no debería promoverse, no descarta el hecho de que tras la competencia por enriquecerse, que el mercado alenta, los individuos se vean afectados e influidos por la ambición de otros hombres, por sus veleidades, como anota Ranciere. En los días más actuales, tal vez no sea el “joven tipógrafo” el que sueñe con acariciar el lujo de los monarcas, o con hacer gala de las joyas más costosas, pero encontramos su figura similar en el joven que anhela la última versión del *iPhone*, o con el hombre de familia que compra la *Smart TV* de más pulgadas, aunque casi no quepa en el lugar en el que vive. Si bien las *e-girls* y las personas que usan *OnlyFans* como escaparate, no trabajan en oficinas o talleres, ni tienen que hacer gráficas o administrar bases de datos como tarea principal, sí son blanco de otras situaciones que pueden resultar en consecuencias perjudiciales. Comparten, al igual que el profesionista en libertad, el uso de la tecnología como herramienta fundamental para el desarrollo de su actividad productiva. El uso de teléfonos móviles se ha vuelto indispensable para ambos, aunque los emprendedores de los que hablamos también ocupan computadoras, consolas de videojuegos, internet de alta velocidad y cámaras

⁷Marcuse, en *El hombre unidimensional*, también sugiere que en los trabajadores surge una inclinación que genera un apego por el lugar en el que laboran o por la persona para quien trabajan; menciona que la clase trabajadora “ya no aparece como la contradicción viviente para la sociedad establecida [...]. Con el progreso técnico [...] la sujeción del hombre a su aparato productivo se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades” (Marcuse, 1993: 62-63), así, la figura del obrero como posibilidad de cambio o revolución se aminora y sobreviene un sujeto que aspira a una vida de la que socialmente no forma parte.

fotográficas o de video, recursos que hay que renovar con regularidad, y que además requieren de otros artefactos para funcionar, como memorias de almacenamiento, tripiés, sets de iluminación, etc.

Las notificaciones, mensajes, correos y solicitudes tanto de las mismas plataformas como de los usuarios que pretenden acceder a los servicios ofrecidos en ellas, también irrumpen en todo momento en la vida de este tipo de empresarios; la vida activa e inactiva ya no encuentra diferencia. Mientras que el empleado en libertad podría extrañar los momentos de recreación, el individuo que es su propio jefe, no conoce momentos que no sirvan para promover la venta de sus servicios, un viaje, una cena, un paseo con su mascota o una ida al supermercado puede convertirse en el instante idóneo para aumentar sus ganancias; fotografías, videos y palabras expresadas en internet funcionan como instrumento de lucro, necesarios para adquirir la visibilidad que un negocio requiere.

Incluso el dormir, acción de la vida inactiva, se torna en actividad fructuosa cuando se busca entretener a una audiencia. Plataformas y redes sociales como TikTok o Twitch, contienen a “creadores” que transmiten en vivo cuando duermen:

A algunos chicos con buen parecido físico les resulta esta técnica, ya que muchos de sus seguidores pierden horas de sueño viéndolos dormir como bebés, ya que esto les resulta tierno y atractivo. Y las monedas empiezan a caer aún más cuando duermen sin camiseta.

La tendencia de ver a una persona dormir en redes sociales se ha propagado [...] (Ramos, 2022).

La separación de la vida privada y no productiva queda totalmente excluida para quienes muestran su vida en esta fase de “reposo”, no conciben el sosiego en sus acciones personales porque no existe dicha posibilidad. Si bien lo hacen desde una posición que puede comprenderse como más cómoda que la del trabajador contemporáneo promedio –el empleado del apartado anterior–, pues producen sin tener que laborar bajo órdenes directas o sin las responsabilidades que implica un trabajo de oficina, no evitan el objetivo de ser controlados. Reconocer que las

aspiraciones de las personas que tienen al liberalismo como contexto son codiciosas –como los proletarios descritos por Ranciere–, resulta útil para asimilar la cualidad pusilánime que les permea, y que hacen que dicho control se establezca de modo más sagaz. No se les exhime, entonces, de la culpa por su ambición, sólo planteamos la manera en la que son víctimas de un poder que inconscientemente las socava, víctimas de las libertades que las hacen producir, y que con consecuencias semejantes al síndrome de *Karoshi* y el *burnout*, impacta al punto de amenazar sus vidas, como en el caso de Mercedes o Mee.

Además de estimar a la muerte como el efecto extremo de un poder que controla, existe el debate de si mercantilizar imágenes en internet, del cuerpo desnudo o de una actividad sexual, debe considerarse como prostitución. Para la socióloga Rosa Cobo Bedía, investigadora de la Universidad de La Coruña y que encabeza el Centro de Estudios de Género y Feministas también de esa universidad, tal actividad que ahora se mercantiliza en internet, sí guarda una relación próxima a la prostitución:

Para la socióloga Rosa Cobo, experta en prostitución y pornografía, “este fenómeno evidencia la grave crisis de intimidad que sufre la sociedad”. Todo comenzó con las redes sociales (Facebook, Twitter, Instragram...) y su estrategia de ofrecer cariño digital en forma de *like* a cambio de que mostrásemos nuestras vidas sin pudor. Las *apps* sexuales no solo enseñaron a sus usuarios a hacerse desnudos y vídeos, sino también a enviarlos de manera alegre y despreocupada a desconocidos. Si el *sexting* (suma de *sex*, *sexo*, y *texting*, enviar mensajes de texto) era común antes de la pandemia, tras esta se volvió cotidiano. “En este ecosistema, dar el salto a OF no es difícil”, apunta Cobo. “Pasar al porno es muy fácil. Y el porno siempre ha tenido vínculos con la prostitución”. (León y Vierna, 2021)

Se trata de un ecosistema, como lo nombra Cobo, en el que se busca intercambiar ya no “afecto” por imagen, sino que se accede al material visual por medio de la compra del mismo, lo que hace que el producto que se obtiene se convierta en un tipo de prostitución, aunque no tenga lugar un contacto físico con el comprador, situación que guarda coherencia con el poder neoliberal que supera a la biopolítica.

Además, este poder no corporal –y a la vez que involucra el cuerpo–, oculta los vicios que el capitalismo como sistema económico del liberalismo comprende:

“Esa premisa se da bruces con la idea de empoderamiento”, replica la socióloga Cobo. “La explotación no se disuelve si yo la consiento. En una idea que responde a la lógica de legitimación del capitalismo. Discursos que blanquean, en este caso el porno y la prostitución, en un intento de despolitizar ambos conceptos. La finalidad última es presentarlos en sociedad como unas prácticas radicalmente libres y aceptables cuando se trata de una manera más de mercantilizar la sexualidad”. (León y Vierna, 2021).

El ser libre entonces, no significa que la explotación desaparezca, esta autoexplotación que la cosmovisión neoliberal promueve, se convierte en la forma principal por la que el emprendedor produce y se produce a sí mismo: “Al diseñarse a sí mismo [...] uno declara de alguna manera su fe en ciertos valores, actitudes, programas e ideologías” (Groys, 2014: 33); por lo que dicha autoexplotación no se ve como una amenaza palpable, pues el emprendedor obtiene beneficios de su autodiseño; además, cualquier actividad que realice puede convertirse en un servicio que puede generar ganancias y dicho servicio transformarse en una especie de obra de arte para quien lo consume. Boris Groys, en *Volverse público*, escribe que hoy en día cualquier persona registra su vida a través de los medios web, haciendo uso de la fotografía y el video: “Hoy el artista comparte el arte con el público [...]. Ser un artista ha dejado de ser un destino exclusivo, y en cambio se ha vuelto una característica de la sociedad como totalidad, en su nivel más íntimo, cotidiano y corporal” (Groys, 2014: 131); evidentemente no hace falta tomar el papel del artista como en épocas pasadas, el hombre libre que produce, advierte más el beneficio económico de la imagen que comparte y menos de aquello que pueda significar la misma: que dormir sea algo que se pueda comercializar ilustra muy bien tal explicación.

Ahora, habría que pasar del otro lado, el del individuo que desea conseguir algún bien o servicio, pues bajo un esquema liberal, ¿qué quiere decir ser libres a la hora de elegir y pagar por un producto?, al responder esta pregunta, pretendemos sacar

a flote el modo en que el control también se introduce en este otro participante que complementa al productor que mercantiliza actividades u objetos, aquel que lo consume.

3.3. La ilusión de la elección

Todo aquello que consumimos, ¿es consumido debido a una elección propia?, es decir, cada vez que compramos algún alimento, reproducimos una canción, vemos una película, o renovamos los muebles del hogar, esa acción ¿está motivada por un juicio meramente individual sobre lo que nada tiene influencia?

Sería válido señalar que la pregunta anterior se encuentra mal planteada, en primer lugar porque –dejando de lado que ante todo se consume aquello que se necesita para sobrevivir, sobre lo que no hay mejor ejemplo que la comida y el agua–, no hay decisión que no se vea intervenida en términos culturales. Uno “elige” el *outfit* que usará dependiendo de la ocasión, lo que implica considerar la actividad que se va a realizar y con quién se llevará a cabo, la actividad puede ser relacionada al trabajo, pero ¿de qué tipo de trabajo se trata?, ¿es uno manual, en el que el esfuerzo físico es primordial?, o ¿es más bien un empleo de oficina?, y si es de oficina, ¿de qué tipo de oficina?, ¿una en la que se tiene trato con el público o una en la que la jornada laboral supone relacionarse solamente con compañeros que desarrollan sus actividades compartiendo el mismo espacio?, incluso habría que preguntarse si las responsabilidades del trabajador traen consigo la interacción directa con un jefe o alguna autoridad.

Imaginemos ahora que, además de tener compañeros, contamos también con amigos de la oficina que nos invitan a una convivencia organizada por ellos mismos, ¿sólo está invitado el personal o podemos ir acompañados de personas externas al lugar de trabajo?, ¿el jefe acudirá?, ¿está planeada para ocurrir en el lugar en el

que trabajamos a diario, en una casa de algún colega o en un restaurante?, ¿es un cumpleaños, una cena, o más bien una reunión para ver algún partido de fútbol?

Todas estas preguntas planteadas tienen razón de ser a partir de convenciones sociales que a muchos nos resultarán familiares, que determinan nuestra conducta y guardan un vínculo particular con el consumo. En la situación tomada como ejemplo, “decidir” qué atuendo portar despliega un conjunto de cuestionamientos que en más de una ocasión se responden automáticamente por tratarse precisamente de convenciones que pasan desapercibidas.

Yendo más lejos, si tomamos en cuenta que cualquier objeto o servicio por el cual se pueda pagar, es algo que se puede consumir; a la educación y a la salud se les podría aplicar un cuestionario similar al que precede. En razón de por qué se prefiere una carrera y no otra, y por qué un alumno se inclina a estudiar en una escuela y descarta las demás, aun si las opciones descartadas prometen ofrecerle los mismos estudios. En el ámbito de la salud, no ocurre algo tan diferente, ¿qué remedios o qué cura se elige cuando uno enferma?, ¿procuramos conseguir medicamentos genéricos o de patente?, y qué malestares nos tratamos, ¿sólo aquellos que nos inhabilitan para efectuar nuestros quehaceres cotidianos, o también los que nos optimizan y perfeccionan?, ya que no es igual atenderse debido a un mal respiratorio que pretender corregir un inconveniente dermatológico.

El hecho de poder elegir es una libertad que el mercado nos ofrece, podemos comprar una cosa o comprar otra, podemos vestir cómodamente o de gala, se trata de una decisión que, en primera instancia, nosotros escogemos; caeríamos en un error al pretender hacer equivalentes estas libertades a las formas rígidas de un régimen disciplinario. De este modo, el uniforme adquiere características arcaicas, el problema aparece cuando nuestras decisiones libres están basadas en un catálogo –amplio– de productos a elegir:

Lo que hoy impera no es esa *uniformidad* de <<todos los demás igual que los demás>> [...]. Dicha *uniformidad* deja paso a la *diversidad* [...]. La diversidad solo permite diferencias que estén en conformidad con el sistema. Representa una alteridad que se ha hecho consumible. Al mismo tiempo, hace que prosiga lo igual

con más eficiencia que la uniformidad, pues, a causa de una pluralidad aparente y superficial, no se advierte la violencia sistemática de lo igual. La pluralidad y la elección fingen una alteridad que en realidad no existe. (Han, 2017: 51-52).

La diversidad en vez de la uniformidad, pero es una diversidad *heterotópica* según Han (Cfr. Han, 2014), una pluralidad que se hace manifiesta en un catálogo que nos muestra opciones con variaciones someras, en el que predomina más lo igual que lo diferente, y sobre el que se hacen elecciones libres mas no autónomas.

Pensemos en Netflix, empresa que mediante su plataforma de *streaming* oferta películas, documentales y series de televisión que conforman su catálogo de producciones de entretenimiento. Esta plataforma, como muchas otras que ofrecen material audiovisual cuyo fin es entretener, cuenta con un sistema que arroja recomendaciones al usuario, todo depende de qué es lo primero que se elige ver, esa elección determinará el consumo futuro que se haga de la plataforma. Si quiero ver una película de terror, es muy probable que Netflix me recomiende después un documental de asesinos famosos, una serie policiaca u otras películas en las que el uso de armas sea notorio; si prefiero mirar una película en la que la temática que predomina es el amor, seguramente las recomendaciones que obtenga sean de películas románticas mezcladas con comedia o alguna serie que gire en torno a un drama protagonizado por una familia.

Las empresas como Netflix nos conocen a través de las elecciones de consumo que llevamos a cabo, por medio de sus algoritmos mecanizan las sugerencias que nos presentan y las ordenan según lo que saben de nosotros:

Uno de los problemas que se reconoce en estos asistentes de búsqueda automatizada es el de la amplificación algorítmica. Sucede cuando los usuarios seleccionan una de las opciones ofrecidas y luego éstas se transforman en nuevo conocimiento para entrenar el algoritmo, creando un bucle o ciclo de retroalimentación en el que la salida del algoritmo se convierte en parte de su entrada. En consecuencia, los algoritmos suelen realizar recomendaciones similares a las elecciones realizadas [...] comportamiento que puede afectar a la recomendación de contenidos diversos. Una variante de este comportamiento es el identificado por Tufekci (2018): luego de una versión liviana de un contenido se provee una recomendación de esa misma temática pero más acentuada. La

autora pone como ejemplo que videos relacionados con el supremacismo blanco le fueran ofrecidos luego de ver algunos videos de Donald Trump. (Sued, 2022: 4).

El resultado de siempre elegir productos de consumo similares es que –como en el caso de Netflix– otras opciones quedan fuera del panorama de consumo posible del usuario, esto de manera automática; el problema se vuelve peculiar si tomamos en cuenta que dentro del catálogo sí hay opciones divergentes, como escribe Gabriela Elisa Sued, investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México – especializada en culturas algorítmicas, métodos de investigación centrados en datos, y plataformas sociales–. Este hábito, además, deja fuera la oportunidad de que en el conjunto del contenido de producciones pueda haber los títulos preferidos por una audiencia menor; situación que se comprende dado que Netflix es una empresa que, por sentido común, no mantendrá en su plataforma películas o series poco atractivas para su público principal; esto sería contradictorio, ya que su objetivo es moldear precisamente a ese público que le consume.

La práctica de elegir lo mismo, tiene como resultado una domesticación, en la que se manipula al usuario para que en su rol de receptor, amablemente esté dispuesto a consumir las sugerencias que se le hacen, los “usuarios con sus consumos orientan sus recomendaciones [...] el algoritmo modela los gustos [...] insistiendo en crear a su usuario ideal. [...] la plataforma realiza eficientemente la domesticación de los usuarios: es capaz de persuadirlos para que vean sus recomendaciones” (Sued, 2022: 14); asimismo apunta a que tal fenómeno es un elemento importante en la misión de construir un catálogo que funcione globalmente, para el que las fronteras no sean un impedimento, para el que las historias con las que se empatice sean iguales, sin importar en qué parte del mundo esté situado el espectador.

El vínculo de elección y el deseo es fundamental para el poder que quiere que se deseen los objetos que él mismo produce, desear es una acción más impetuosa que elegir, porque como hasta aquí hemos visto, se elige sólo lo ofertado dentro de un conjunto de opciones, se elige en condiciones de libertad, pero no en un estado

de autonomía; el problema es cuando el deseo se materializa en circunstancias sujetas al poder:

Que el deseo es codificado por el poder, significa que quienes ejercen un poder buscan “interpretar” el deseo de aquellos sobre los que ejercen hegemonía. Es decir, darle una representación para que se haga consciente. De manera tal que al codificar el deseo se torne manejable. Se torne también previsible y “despotenciado” para los cambios. Es de gran utilidad para quienes ejercen densamente poder, que las personas se apeguen a ciertas representaciones del deseo. Es en función de esas representaciones, que es efectivo el marketing. El deseo, en sí mismo, esto es sin representación, no tiene objeto, es ciego. Simplemente desea [...]. Pero cuando el deseo es manipulado para ejercer dominio sobre las personas, se lo rotula, se etiqueta, se le pone nombre. Los sujetos, entonces, “saben lo que quieren”, aunque siguen sin saber que ese deseo les fue impuesto. [...] se borran las diferencias, ya que se supone que son fuente de conflictos. Los romanos y los españoles de la primera modernidad conocieron las ventajas de anular las diferencias. Los primeros construyeron un imperio obligando a sus súbditos a que hablasen una sola lengua, el latín. Los segundos establecieron su poderío exigiendo que sus colonizados, no sólo hablaran una sola lengua, el castellano, sino también que profesaran una sola religión, la católica. (Díaz, 2005, párr. 4)

Para Deleuze y Guattari, el deseo se encuentra subyugado, sujeto a una manera de expresión muy limitada de todo lo que connota la acción de desear, y que equivale a la domesticación a la que nos referíamos previamente. El deseo, por sí solo, es indefinido –en contraste con los cálculos algorítmicos de Netflix–, no tiene forma de medirse o de cuantificarse en estadísticas, pero cuando toma forma en un catálogo del que se puede elegir, en el que uno “es libre” de consumir “lo que quiera”, el deseo se reduce y pierde su fuerza, sus posibilidades. Para los pensadores franceses, el hombre es una máquina deseante, al que sus deseos pueden aproximarlos a una diversidad innumerable de panoramas para los que no hay una escenificación previsible.

El modelo del deseo limitado está directamente vinculado con “la falta”, según Deleuze y Guattari, de ahí su crítica al psicoanálisis en el *Anti Edipo*. La carencia o la falta sería un rasgo que se le impone al deseo de tal modo que se torna como una característica elemental del mismo, en contraste, ellos proponen que el deseo

es productivo, productor de realidad, y al estar supeditado a un patrón de acción pierde esa capacidad. Lo que queda entonces es un deseo que necesita y/o requiere algo que no puede conseguir nunca.

El deseo, entonces, se concibe como esa acción que nos remite hacia lo que no tenemos, así, busca compensar lo que presuntamente nos hace falta: “Desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción [...] del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia” (Deleuze y Guattari, 1985: 32), dicha concepción tiene una manifestación palpable en el consumo, en la compra de bienes o en el pago por servicios. El consumo capitalista –en contraste con el deseo que le hace funcionar– no tiene limitantes, no se satisface, en pos de que el progreso liberal y su vínculo cercano con la tecnología siempre dé lugar a un producto “mejor” que los producidos anteriormente. El caso de los *smartphones*, como productos codiciados del mercado, es un claro ejemplo de tal condición; el iPhone en su versión 14 es el último teléfono inteligente que Apple ha lanzado a la venta, lo que por sentido común quiere decir que éste rebasaría las propiedades del 13. ¿Cuáles son las novedades de la versión más reciente del iPhone?

El gigante de la manzana suele ser bastante continuista con el diseño de sus terminales. El del iPhone 14 es casi idéntico al del iPhone 13. Mientras que mantiene el formato cuadrado con laterales planos, la principal diferencia está en los colores en los que está disponible –azul, púrpura, negro, blanco y rojo-. En mano, el móvil resulta bastante cómodo. Mide 14.6 centímetro de alto, 7.1 de ancho 0.7 de grosor y pesa 172 gramos. Es, por lo tanto el iPhone más ligero (Rubio, 2022, párr. 2).

El iPhone 13 pesa 173 gramos –de acuerdo a la página web oficial de Apple–, por lo que no es una mentira que la versión 14 es más ligera, 1 gramo más ligera. Por otra parte, ésta última versión cuenta con menor disponibilidad de colores, pues el iPhone 13 también está disponible en color verde; además, el smartphone 14 de Apple es menos de un milímetro más grueso. En cuanto a otras especificaciones, como las capacidades de su cámara, la velocidad del procesador que usa, o la

memoria de almacenamiento que éste teléfono trae integrada, no hay diferencias significativas. Si yo cuento con la versión anterior, ¿es suficiente que el nuevo iPhone sea 1 gramo más ligero para que tome la decisión de comprarlo?, si la respuesta es no, Apple ofrece una nueva función, la detección de choques, que permite al teléfono detectar si su dueño estuvo presente en un accidente automovilístico, de esta manera, en caso de chocar, el iPhone intentará comunicarse a los números de emergencia automáticamente, cabe destacar que si también se cuenta con un Apple Watch (el reloj inteligente de Apple), la detección del choque se realizará mediante éste y no a través del iPhone; si esto es una ventaja, no se sabe, pero en caso de dudas, mejor equiparse bien y llevar ambos artefactos cada que se conduzca.

Tanto Netflix como Apple son empresas que buscan que sus usuarios estén cautivados con sus novedades; la primera, cada que añade o produce una nueva película, documental o serie –basada en el consumo promedio de sus usuarios–; la segunda, agregando más tecnología a sus productos. Que este tipo de innovación sea la que el público de esas empresas espera y merece, está sujeto a debate; lo cierto es que cada nuevo elemento que adicionan no representa un producto diferente, por lo que tampoco el consumo es distinto, los clientes de ambas compran los mismos objetos y ven las misma producciones repetidamente aunque éstas cambien de modelo o renueven catálogo.

El consumo basado en la falta tiene un rasgo insaciable en el que se justifica por sí mismo y por el principio que hace creer que toda acción en nombre del progreso es importante y de interés común, el deseo vinculado con este consumo no se satisface y se ilusiona con una gratificación pasajera que olvida sin reparos. Según Deleuze y Guattari, lo que se produce entonces, son fantasmas, ideas de objetos que no colman el acto de desear lo que no se tiene:

[...] si el deseo es carencia del objeto real, su propia realidad forma parte de una <<esencia de la carencia>> que produce el objeto fantasmático. El deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis. En el nivel más bajo de la interpretación, esto significa que el objeto real del que el deseo carece remite por

su cuenta a una producción natural o social extrínseca, mientras que el deseo produce intrínsecamente un imaginario que dobla a la realidad, como si hubiese <<un objeto soñado detrás de cada objeto real>> [...] el deseo aparece [...] redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una <<incurable insuficiencia de ser>>, [...] cuando reducimos la producción deseante a un problema de fantasma, nos contentamos con sacar todas las consecuencias del principio idealista que define el deseo como una carencia. (Deleuze y Guattari, 1985: 32-33).

Consumir se convierte en una acción que acompaña al deseo en esa realidad que tiene a la carencia como móvil, se necesita practicar reiteradamente el consumo en un tiempo presente para intentar subsanar las faltas del pasado, con la creencia ingenua y momentánea de que si lo consumido nos satisface, no desearemos más en el futuro. Para Deleuze y Guattari, el psicoanálisis pone a disposición la fórmula que explica la estructura acerca de lo que el inconsciente quiere, pues mediante el Edipo plantea que el modelo familiar del padre, la madre y el hijo, se explica como el hombre de temprana edad conoce la falta, ya que no satisface el deseo por su madre, hasta materializarlo una vez que llega a la adultez y forma una pareja con otra mujer. La obtención del objeto del deseo se posterga, el padre despoja al niño de la madre y queda sujeto a su potestad; para los franceses, esa dinámica da pie a validar la familia como modelo de castración equiparable al del hombre trabajador que es separado de la tierra por los dueños de los medios de producción:

Padre, madre, hijo, se convierten así en el simulacro de las imágenes del capital (<<El Señor Capital, La Señora Tierra>> y su hijo, el Trabajador...), [...] Las determinaciones familiares se convierten en la aplicación de la axiomática social. La Familia se convierte en el subconjunto al que se aplica el conjunto del campo social. [...] Todo se vuelca sobre el triángulo padre-madre-hijo, [...] el signo despótico recogido por papá, la territorialidad residual asumida por mamá y el yo dividido, cortado, castrado. [...] Todo está preformado, arreglado de antemano. [...] Papá-mamá-yo, estamos seguros de encontrarlos en todo lugar, puesto que a ellos aplicamos todo [...] de tal modo que al final de la operación, el pequeño yo de cada uno, relacionado con su padre-madre, sea verdaderamente el centro del mundo. [...] Para cada hombre, cada mujer, el universo es tan sólo lo que rodea su absoluta pequeña imagen de él mismo o de ella misma [...]. Cada uno como pequeño microcosmos triangulado (Deleuze y Guattari, 1985: 272-274).

Hacer persistir el estado de falta es una forma de control, un modo de gobernar al sujeto, haciéndole conducirse de tal manera que trabaje para consumir; es libre porque decide cómo gastar sus recursos económicos, cuyo origen es precisamente su trabajo, no se le mata o se le disciplina, sino que se le deja ser un consumidor. Trabaja la mayor parte de su tiempo, alentado por la adquisición de una mercancía, que al obtenerla no cubre sus expectativas a largo plazo, por ende, necesita más de eso que ya tenía, de los objetos que le gustan. Tiene oportunidad de probar la hamburguesa de McDonald's, Burger King o Carl's Jr., así como de cambiar de televisión en las ofertas que las tiendas de almacén realizan periódicamente, además, el consumidor también se vuelve juez de los productos, se forma criterios superfluos acerca de las cosas que compra y de sus experiencias sobre ellas, se siente libre de emitir opiniones de las marcas que le gustan y las defiende, replicando por qué Apple es mejor que Microsoft, o por qué Adidas es más *cool* que Nike. Este sujeto se disgusta si no consigue boletos en su cine preferido, no por el tipo de pantallas o por el equipo de audio con el que cuente el lugar, sino por el tamaño y la comodidad de los asientos, al igual que consigue malhumorarse si toma su refresco en una botella de plástico en lugar de beberlo de una lata.

La identidad del individuo, sus intereses, sus deseos, se componen de elementos y experiencias que le resultan agradables y familiares, el mercado complace a los consumidores sin complicaciones, no se equivoca porque son ellos los que se adaptan a los productos y no al revés; el mercado cubre todos los gustos porque todos son los mismos. Las redes sociales y los buscadores web son otro enorme ejemplo de éste fenómeno, muchas de las aplicaciones que se instalan en los teléfonos móviles recopilan información del usuario, especialmente de los historiales de navegación, es por eso que si se quiere averiguar el costo de un producto en el motor de búsqueda de Google, más tarde en Facebook nos aparecerán anuncios relacionados con ese producto. Al operar de esta manera, una red social como Facebook se encuentra recopilando información de quién la usa, de qué es lo que ve, lee y escucha, fuera de la aplicación (Cfr. Cellan-Jones, 2019). Con el compromiso de ofrecer una experiencia a la medida de cada uno, las empresas se apropian de los datos de las personas que las utilizan, de ese modo van conociendo

a sus usuarios, hasta que éstos terminen por consumir los productos o el contenido de entretenimiento que se les presentan en las pantallas de sus smartphones:

Los dispositivos suelen recoger información para mejorar la experiencia del usuario (o así lo llaman), [...] se recoge “de forma muy sencilla” a través de las peticiones que nuestro navegador realiza cada vez que visitamos una web, a través de las cookies, de web *beacons* (“píxeles que se cargan con la web sin que te des cuenta”), iniciando sesión en una web con terceros (Google o Facebook) o mediante el análisis de la huella digital. Esto último, la huella digital, está formado por información como el sistema operativo que utilizamos, el idioma en el que lo tenemos configurado o el tiempo en el que realizamos un doble clic, factores que indican cómo de únicos somos en nuestro comportamiento online.

Es decir, cada vez que navegamos por internet o paseamos con el Smartphone en el bolsillo, [...] generamos mucha información que permite crear un perfil sobre quién somos (Bulnes, 2022, párr. 3-4).

Esta forma en la que las empresas nos examinan no es un modelo que se nos imponga, no usa la fuerza ni obliga a los sujetos a adoptarla, al hacer uso de alguna aplicación o página web, aceptamos los términos y condiciones que éstas establecen para brindar un funcionamiento considerado como óptimo. Que en Facebook, Twitter o Instagram nos aparezcan anuncios personalizados y que ello sea advertido como algo que nos conviene, es muestra de un poder encubierto que se manifiesta en los desfiles de publicidad en línea. Para Han, la recopilación de la información personal, como la de nuestros nombres, edad, sexo, fecha de nacimiento, pero también la que tiene que ver con nuestra conducta en internet, forma parte del *big data*, instrumento de control que al usarlo puede arrojar un pronóstico que anuncie las acciones venideras en nuestra navegación por redes sociales e internet en general: “el *Big Data* permite hacer pronósticos sobre el comportamiento humano. De este modo, el futuro se convierte en predecible y controlable. [...] La *persona* misma se *positiviza en cosa*, que es cuantificable, mensurable y controlable.” (Han, 2014: 14). Los datos recogidos pasan a formar parte de las estadísticas y los índices regulares con el que cuenta el poder neoliberal no sólo para saber lo que los sujetos hacen, sino para delimitar qué es lo que harán,

cuáles serán sus gustos e intereses próximos, y porqué cosa van a estar dispuestos a pagar en un futuro.

De acuerdo a los Anuarios Estadísticos de Cine Mexicano del año 2017 al 2021, las películas más vistas en internet, hechas en México en esos 5 años han sido: *Hazlo como hombre*, en 2017, *Tuya, mía... te la apuesto*, en 2018, *#LadyRancho*, en 2019, *Veinteañera, divorciada y fantástica*, en 2020, y *El mesero*, en 2021. Por 5 años consecutivos, las películas mexicanas más demandadas para su consumo en línea han sido filmes que aspiran a pertenecer al género de comedia, que repiten actores de otras producciones mexicanas recientes, y cuya imagen tanto de promoción como la que tiene que ver con su estructura completa, son prácticamente iguales entre ellas, comenzando por los protagonistas que se muestran en los afiches, cuyas poses y expresiones reflejan una sorpresa o preocupación sobreactuada. Cabe resaltar que las personas que actúan en dichas películas son actores que ya contaban con trayectoria dentro de la televisión mexicana, o bien son familiares de otros actores de más edad que consolidaron su carrera en la pantalla chica; el surgimiento de rostros desconocidos es poco común en ambos formatos. La diferencia entre el consumo del cine y la televisión mexicana se vuelve cuestionable, dando como resultado un lugar inexistente para nuevas propuestas cuya demanda se torne importante. Más que preguntarle a los productores, directores, escritores, actores, etc., por qué hacen los mismos productos año con año, habría que encontrar el modo de poner en duda por qué nosotros los seguimos consumiendo, esa respuesta puede, en primer lugar, dar cuenta del tipo de consumidores que hemos sido, para después plantearnos la interrogante que resuelva qué queremos, que cuestione ese deseo por los productos que cada determinado tiempo, cuando dicen renovarse, lo hacen pero de una manera que es todo, menos diferente a las versiones con las que se han presentado anteriormente.

El deseo, visto y reflexionado, no como una carencia, sino como productor de realidad, puede ser aquella fuerza que dé lugar a posibilidades nuevas, posibilidades nuevas de consumo, posibilidades nuevas de gobierno o posibilidades nuevas de hombre: “El deseo es el encargado de crear y producir la realidad circundante. Todo aquello que pasa por nuestra mente puede ser creación; [...] [El

hombre] tiene el poder de entregarse al deseo y crear mundos nuevos” (López, 2022: 200). Así, el deseo es un poder del hombre que sobrepasaría la libertad de elección que el gobierno de estos días, supeditado a la lógica del mercado, muestra como un beneficio.

Las aportaciones de Foucault son la pauta para comprender al liberalismo como un poder innovador, cuyas técnicas son recientes y están vigentes; no obstante y afortunadamente, hay más allá del propio Foucault, pensadores posteriores a él, que retoman sus ideas y las expanden; hecho por de más ventajoso, considerando que la última fase del liberalismo todavía está lejos de ser historia. De acuerdo a lo expuesto aquí tenemos dos opciones, el deseo que produce en un sentido deleuziano, y aquel que se acerca a la contemplación, de la mano de Han. El primero es el punto de vista que exagera los procesos capitalistas, los hace más grandes y veloces a tal punto que no puedan sostenerse más, y el segundo es aquel que en contraste con ese actuar acelerado, se detiene, toma un descanso para que a través de éste llegue la inspiración que haga frente al poder neoliberal. Queda en cada uno, inclinarse por uno o por otro, o tal vez por otro distinto, siempre tomando en cuenta que esa inclinación tenga posibilidades de dar como resultado un panorama diferente al que aquí se critica. La libertad, sujeta a la operatividad mercantil, no ofrece ningún escenario novedoso, sino que sujeta al hombre a una sola manera de conducirse, que si bien su astucia es presentarse como diversa, no representa ningún escape o ningún otro modo de ser, que la de ser un hombre controlado.

CONCLUSIONES

Hemos comenzado hablando del liberalismo desde su origen, con el objetivo de comprender cómo es que sus principios siguen aún vigentes a pesar de que éste ha mutado, pues hoy la perspectiva liberal no es la misma que hace tres o cuatro siglos. Con Locke identificamos que el respeto por la libertad, la vida y la propiedad es la pauta para el actuar liberal, subrayando que la propiedad es aquello que no se debe transgredir, pues a fin de cuentas, la vida y la libertad son también una posesión del individuo; entonces, propiedad e individuo son los dos pilares fundamentales del liberalismo.

Respecto a su origen, y hasta el día de hoy, el liberalismo se puede estudiar desde un punto de vista político o uno económico, el de Locke corresponde al primero, mientras que el segundo se vincula en un momento inicial con Adam Smith, a él se atañe la idea de que las dinámicas del mercado son procesos naturales, de los que si se quiere obtener beneficio, lo más inteligente es no intervenirlos; además a Smith se le adjudica también el pensamiento que hace del egoísmo una forma de actuar que justifica que el individuo defienda sólo y exclusivamente sus intereses y necesidades propias

Los principios anteriores, vistos desde una óptica política o económica, no han perdido relevancia y han servido como axiomas para el desarrollo del liberalismo en su siguiente faceta, descrito por pensadores como Ludwig von Mises o Friedrich Hayek, pioneros en defender al liberalismo en los comienzos de su etapa más desmesurada, de la que pensadores aceleracionistas apuntan que todavía no hemos visto nada.

No se puede definir al liberalismo en una palabra, sin embargo, me parece que cuando Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón lo describen como una cultura, consiguen un gran acierto. Los liberales dicen que su pensamiento no concierne a una doctrina ni a una utopía, no obstante, la no transgresión de sus principios se muestra lo suficientemente sospechosa como para dejar pasar la oportunidad de cuestionarle

si esos principios que defiende no se convierten en dogmas que pretenden alcanzar un estado ideal de las cosas. Foucault se torna en un filósofo imprescindible para hacer patente ese cuestionamiento, pues no reduce la libertad a lo que el liberalismo dice. Todo el que se acerque lo suficiente a su obra podrá percatarse que ésta plantea la posibilidad de un sujeto que no se ajusta al esquema liberal.

Ante todo, para Foucault el liberalismo es un nuevo arte de gobernar, si este trabajo se centrara en contestar únicamente qué es el liberalismo según el pensamiento foucaultiano, la respuesta sería esa: el liberalismo es un nuevo arte de gobernar. Un arte que implica técnicas que se diferencian principalmente del modo en el que un monarca reina sus dominios, una manera de actuar en el que el arte, es decir, el modo en el que se gobierna, gana protagonismo frente a la figura del rey o la persona que encabeza un gobierno. El hombre que gobierna no importa tanto como la eficacia de sus estrategias para hacer que la población que dirige funcione en relación con su medio ambiente, riqueza y territorio; si logra fortalecer esas relaciones, entonces habrá gobernado bien.

Del mismo modo, gracias a Foucault, se hace visible un panorama mediante el cual se puede diferenciar la forma en que el hombre es y ha sido gobernado. En el desarrollo de este trabajo se hace referencia a tres tipos de sociedades, la sociedad soberana, la disciplinaria y la sociedad liberal o de seguridad para Foucault. Esta tercera para Deleuze y Han se volverá en una sociedad de control, ya que mediante su modo de gobierno, usa la libertad como instrumento a través de la cual el individuo se siente capaz de actuar sin una coacción física que lo atravesase, para después ser violentado por vía de la psique.

El papel de Foucault, como crítico del liberalismo, es particular por el hecho de haber sido un pensador que como persona formó parte de un entorno liberal, tanto en Europa como en América, por lo que experimentó nuevos formatos de un poder que por medio de la oferta de libertades esconde su verdadero rostro. Desde los inicios de su obra, Foucault manifiesta su interés por desacreditar la categoría del hombre moderno como categoría única, así, cobran sentido sus investigaciones posteriores como *Seguridad, territorio, población* o *Nacimiento de la biopolítica*, cursos en los

que expone cómo del poder liberal emana una coacción poco visible, que delimita a ese hombre.

Foucault construye su crítica al liberalismo con ayuda de pensadores liberales, esta acción ha sembrado desconfianza para algunos, pero como Lagasnerie, me inclino por la versión que ve en la fascinación de Foucault por el tema liberal, la manera como expresó su sospecha de que las libertades tienen vicios que las convierten en una forma de gobierno que resta autonomía a la vida y que no deja vislumbrar otro modo de ser del hombre. Encuentro, por ejemplo, cierta afinidad entre el uso del pensamiento liberal por Foucault, con la postura aceleracionista de la que Deleuze es pionero, al plantear el uso de los propios recursos del sistema para ponerlos en su contra, se trata de aprender del liberalismo para poder intentar salir de él.

Previo a encontrar una estructura para esta investigación, mi interés fue en todo momento abordar aquellos fenómenos que en el presente pueden pasar desapercibidos por el modo en que se han incrustado en la vida social –Foucault diría que se han normalizado–, como lo es el llamado *home office*, la producción de la imagen de uno mismo o el consumo de entretenimiento que se genera hoy por hoy. Estos fenómenos giran alrededor de una esfera económica que se ha posicionado dominante respecto a otras áreas de la vida humana, como lo pueden ser la política o la religiosa. El gobierno, si quiere ser efectivo, tiene que escuchar a la economía y tomarla en cuenta como una guía que le aconseje cómo actuar; el rey y el gobernante policiaco quedan relegados para dar paso a una estirpe arribista de economistas que sabe cómo hacer funcionar la dinámica social que se encuentra girando en torno al capital y a los procesos del mercado. La vida se conforma de momentos en los que las tomas de decisiones se hacen a través de cálculos, administrando tiempo y dinero, con la meta de ganar más y gastar menos.

Autores como Deleuze, Guattari, Han y Agamben, entre otros que en menor medida aquí se retoman, son filósofos que extienden el aporte foucaultiano, que tienen sus encuentros y desencuentros con el pensador fallecido en 1984, y que de no ser precisamente por su muerte, posiblemente habría continuado con sus estudios sobre aquellos mecanismos que determinan al hombre y lo limitan a ser y

conducirse de una sola manera; abonando a la filosofía una reflexión que se desmarca, en este caso, de la libertad que propone el liberalismo.

REFERENCIAS

Agamben, G. (2011), *Desnudez*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora.

Aristegui Noticias. (2019), *43% de mexicanos padece estrés laboral y 33% es adicto al trabajo: investigadora UNAM*. Recuperado el 10 de septiembre de 2022 de: <https://aristeguinoicias.com/3004/mexico/43-de-mexicanos-padece-estres-laboral-y-33-es-adicto-al-trabajo-investigadora-unam/>

Bacarlett, M. (2016), *Una historia de la anormalidad. Finitud y ciencias del hombre en la obra de Michel Foucault*. Ciudad de México, México: Editorial Gedisa, Mexicana, S. A.

Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.

Bilbao, A. (1999), *Las raíces teológicas de la lógica económica. Elementos para una crítica al liberalismo*. D. F., México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Bobbio, N. (1986), *El futuro de la democracia*. D. F., México: Fondo de Cultura Económica, S. A. de C. V.

Bulnes, A. (2022), *Cómo nos siguen los anuncios personalizados: del buscador del ordenador a la app del móvil*. Recuperado el 11 de enero de 2023 de: <https://elpais.com/tecnologia/2022-05-26/como-nos-siguen-los-anuncios-personalizados-del-buscador-del-ordenador-a-la-app-del-movil.html>.

Castro, E. (2018), *¿Un Foucault neoliberal?*. Recuperado el 5 de agosto de 2022 de: <http://rlfp.org.ar/wp-content/uploads/2018/06/Un-Foucault-neoliberal-Edgardo-Castro-.pdf>

Castro, M. (2007), *El Liberalismo. El Pensamiento Político*. Panamá, República de Panamá: Universal Books.

Cellan-Jones, R. (2019), *“Off-Facebook Activity”*: cómo puedes evitar que Facebook te espíe (fuera de Facebook). Recuperado el 15 de enero de 2023 de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-49416303>

Crosby, A.(1998), *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

Deleuze, G. (1987), *Foucault*. Barcelona, España: Paidós Studio.

Deleuze, G. (1999), *Conversaciones, 1972-1990*. Recuperado el 23 de agosto de 2022 de: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>

Deleuze, G. y Guattari F. (1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.

Díaz, E. (2005), *Gilles Deleuze; Poscapitalismo y Deseo*. Recuperado el 9 de enero de 2023 de: <https://www.observacionesfilosoficas.net/gillesfeleuze.html>

El País. (2022), *WhatsApp para trabajar: ¿una herramienta útil o una invasión más de la vida personal?*. Recuperado el 1 de septiembre de 2022 de: <https://elpais.com/tecnologia/2022-02-22/whatsapp-para-trabajar-una-herramienta-util-o-una-invasion-mas-de-la-vida-personal.html>.

Fernández, L. (2020), *Foucault y el liberalismo*. Buenos Aires, Argentina: Galerna.

Foucault, M. (1968), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.

Foucault, M. (1978), *Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo*. Recuperado el 5 de agosto de 2022 de: https://www.academia.edu/51209712/Michel_Foucault_El_poder_una_bestia_mag_nifica

Foucault, M. (2003), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores Argentina, S. A.

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

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

Foucault, M. (2007), *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. D. F., México: Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.

Galindo, A. y Ujaldón, E. (2014), *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

Gorvett, Z. (2019), *Síndrome burnout: cómo saber si el trabajo está a punto de dejarte "fundido"*. Recuperado el 9 de septiembre de 2022 de: <https://www.bbc.com/mundo/vert-cap-48609313>

Groys, B. (2014), *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

Han, B. (2012), *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder Editorial, S. L.

Han, B. (2014), *La agonía del eros*. Barcelona, España: Herder Editorial, S. L.

Han, B. (2014), *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona, España: Herder Editorial, S. L.

Han, B. (2017), *La expulsión de lo distinto*. Barcelona España: Herder Editorial, S. L.

Hayek, F. (2014), *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, España: Unión Editorial.

Hidalgo, L. y Saborio, L. (2015). *Síndrome de burnout*. Recuperado el 2 de septiembre de 2022 de: <https://www.scielo.sa.cr/pdf/mlcr/v32n1/art14v32n1.pdf>

Instituto Mexicano de Cinematografía. (2018), *Anuario estadístico de cine mexicano 2017*. Recuperado el 23 de enero de 2023 de: <http://anuariocinemx.imcine.gob.mx/Assets/anuarios/2017.pdf>

Instituto Mexicano de Cinematografía. (2019), *Anuario estadístico de cine mexicano 2018*. Recuperado el 23 de enero de 2023 de: <http://anuariocinemx.imcine.gob.mx/Assets/anuarios/2018.pdf>

Instituto Mexicano de Cinematografía. (2020), *Anuario estadístico de cine mexicano 2019*. Recuperado el 23 de enero de 2023 de: <http://anuariocinemx.imcine.gob.mx/Assets/anuarios/2019.pdf>

Instituto Mexicano de Cinematografía. (2021), *Anuario estadístico de cine mexicano 2020*. Recuperado el 23 de enero de 2023 de: <http://anuariocinemx.imcine.gob.mx/Assets/anuarios/2020.pdf>

Instituto Mexicano de Cinematografía. (2022), *Anuario estadístico de cine mexicano 2021*. Recuperado el 23 de enero de 2023 de: <http://anuariocinemx.imcine.gob.mx/Assets/anuarios/2021.pdf>

Jaramillo, K. y Restrepo, J. (2018), *Del poder y la Gubernamentalidad en Michel Foucault*. Recuperado el 3 de agosto de 2022 de: <http://www.derechoglobal.cucsh.udg.mx/index.php/DG/article/view/196/212>.

Lagasnerie, G. (2015), *La última lección de Michel Foucault: Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.

Land, N. (2012), *Fanged Noumena. Collected Writings 1987-2007*. Cornwall, United Kingdom: Urbanomic.

Landau, M. (2007), *Laclau, Foucault, Rancière: entre la política y la policía*. Recuperado el 4 de julio de 2022 de: <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/484/483>

Laval, C. (2018), *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S. A.

León, P. y Vierna, E. (2021), *OnlyFans: la 'uberización' del porno*. Recuperado el 14 de septiembre de: https://elpais.com/eps/2021-06-25/onlyfans-la-uberizacion-del-porno.html?utm_source=Facebook&ssm=FB_CM&fbclid=IwAR3jAoFS813cN9INswB2_00pQar4ksYBt2vha82uW4mItUNodRGPsAaAMGk#Echobox=1624606843

Locke, J. (2014), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid, España: Alianza Editorial.

López, L. (2022), *Trenzar el psicoanálisis con el esquizoanálisis. Psicosis, mito, complejo y Anti Edipo*. Estado de México, México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Macpherson, C. (1994), *La democracia liberal y su época*. Madrid, España: Alianza Editorial, S. A.

Marcuse, H. (1993), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, España: Editorial Planeta-De Agostini, S. A.

Mbembe, A. (2011), *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife, España: Editorial Melusina.

Minuto Uno, (2022), *Modelo de OnlyFans se hizo cinco cirugías en un día y puso en peligro su salud: contenido sensible*. Recuperado el 14 de septiembre de 2022 de: <https://www.minutouno.com/mundo/contenido-sensible/modelo-onlyfans-se-hizo-cinco-cirugias-un-dia-y-puso-peligro-su-salud-n5495776>

Mises, L. (2005), *Liberalismo. La tradición clásica*. Madrid, España: Unión Editorial.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos. (2019), *Horas trabajadas*. Recuperado el 9 de septiembre de 2022 de: <https://www.oecd.org/espanol/estadisticas/horas-trabajadas.htm>.

Pardo, J. (2011), *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo*. España: Pre-textos.

Poster, M. (1987), *Foucault Marxismo e Historia. Modo de producción versus Modo de información*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, SAICF.

Ramos, J. (2022), *¿Les pagan por dormir en vivo? Sleepfluencers, la nueva tendencia de TikTok*. Recuperado el 5 de enero de 2023 de: <https://www.eluniversal>.

com.co/tendencias/les-pagan-por-dormir-en-vivo-sleepfluencers-la-nueva-tendencia-de-tiktok-MX7189284.

Rancière, J. (2010), *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón Ediciones.

Reichardt, R. (2002), *La Revolución Francesa y la cultura democrática. La sangre de la libertad*. Madrid, España: Siglo XXI de España Editores. S. A.

Rubio, I. (2022), *Probamos el iPhone 14: una apuesta segura pero con pocas novedades*. Recuperado el 13 de enero de 2022 de: <https://elpais.com/tecnologia/2022-10-03/probamos-el-iphone-14-una-apuesta-segura-pero-con-pocas-novedades.html>

Silva, R. (2014), *La lectura de Foucault sobre El Príncipe de Maquiavelo. O el problema de la soberanía en la era de la gubernamentalidad*. Recuperado el 6 de abril de 2022 de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16431217003>.

Smith, A. (1997), *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, España: Alianza Editorial, S. A.

Smith, A. (2020), *La riqueza de las naciones*. Madrid, España: Alianza Editorial, S. A.

Sued, G. (2022), *Una Geografía de México en Netflix: Recomendaciones automatizadas y diversidad de contenidos ofertados*. Recuperado el 8 de enero de 2023 de: <https://revistas.urosario.edu.co/xml/5115/511569909002/html/index.html>

The Economic Times. (2022), OnlyFans model Rachel Mee, 25, dies days before her son's first Christmas. Recuperado el 5 de enero de 2023 de: <https://economictimes.indiatimes.com/news/international/uk/onlyfans-model-rachel-mee-25-dies-days-before-her-sons-first-christmas/articleshow/96455965.cms?from=mdr>

Thompson, C. (2020), *What is an e-girl? The latest teen trend, explained*. Recuperado el 13 de septiembre de 2022 de: <https://edition.cnn.com/cnnunderscored/fashion/egirl-aesthetic-makeup-outfit-ideas>

Vigarello, G. (2020), *Histoire de la fatigue. Du Moyen Âge à nos jours*. Paris, France: Éditions du Seuil.