

RLFP

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. VIII • N° 2 • 2019 • Buenos Aires • Argentina

FOUCAULT Y LOS NUEVOS FILÓSOFOS:

¿APOYO TÁCTICO O CONVERGENCIA FILOSÓFICA?

Luis Diego Fernández

FOUCAULT Y LOS NUEVOS FILÓSOFOS: ¿APOYO TÁCTICO O CONVERGENCIA FILOSÓFICA?

LUIS DIEGO FERNÁNDEZ

Universidad Torcuato Di Tella – CIF

Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires, Argentina

ldf@fibertel.com.ar

RESUMEN

El objetivo de este artículo es realizar un análisis de la relación filosófica y política que existió entre Michel Foucault y los llamados “nuevos filósofos” (Bernard-Henri Lévy y André Glucksmann) en el año 1977. Se indaga en el tipo de confluencia que existió: si se trató solamente de un apoyo político-táctico o bien implicó una coincidencia filosófica mayor. Se evalúa la recepción que realizan los nuevos filósofos de determinados conceptos foucaultianos (revolución, disciplina, plebe) así como la lectura de Foucault de los textos de Glucksmann. En este sentido, consideramos la hipótesis de un uso en clave liberal por parte de los nuevos filósofos de la obra de Foucault.

Palabras clave: Disciplina, Izquierda, Liberal-libertario, Plebe, Revolución.

ABSTRACT

The aim of this article is to do an analysis of the philosophical and political relationship between Michel Foucault and the called “new philosophers” (Bernard-Henri Lévy and André Glucksmann) in the year 1977. It inquires in the kind of confluence that existed: if it was only a political-tactical support or it implied a bigger philosophical coincidence. It evaluates the reception of certain foucauldian con-

cepts (revolution, discipline, pleb) that the new philosophers do, as well as the Foucault's reading of Glucksmann's texts. In this sense, we consider the hypothesis of a liberal use by the new philosophers of Foucault's work.

Keywords: Discipline, Left, Liberal-Libertarian, Pleb, Revolution.

1. Introducción

El año 1977 es el eje de nuestra indagación: en marzo Bernard-Henri Lévy entrevista a Michel Foucault para *Le Nouvel Observateur* y en mayo se publican dos libros capitales para la conformación del corpus de los llamados “nuevos filósofos”. Lévy edita *La barbarie à visage humain* y André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*. Asimismo, Foucault publica un artículo en el cual exalta las virtudes del texto de Glucksmann en *Le Nouvel Observateur* titulado *La grande colère des faits*. Al mismo tiempo, aparecen textos críticos sobre los nuevos filósofos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2007), y de François Aubrál y Xavier Delcourt (1977), así como artículos de apoyo de Roland Barthes (1977) y Philippe Sollers (1979).

En el presente trabajo indagaremos las siguientes cuestiones: 1) ¿el apoyo que Foucault realizó a los nuevos filósofos fue meramente táctico y político o bien respondió a razones filosóficas y teóricas? 2) Lévy y Glucksmann si bien se apropian de herramientas conceptuales foucaultianas, estas no son las mismas, así como tampoco parten de los mismos textos foucaultianos, por lo tanto, ¿cuáles son las convergencias y divergencias entre ellos mismos y con la obra de Foucault? 3) la filiación que reconocen Lévy y Glucksmann en Foucault y al mismo tiempo el reconocimiento que el propio Foucault les brinda, abre un uso de ciertos textos foucaultianos que consideramos no fue lo suficientemente pensado, por ello evaluaremos si la eventual convergencia teórica de Foucault con los

nuevos filósofos nos permite hablar de un foucaultianismo de corte liberal.

2. ¿Es deseable la revolución?

En marzo de 1977 Bernard-Henri Lévy entrevista a Michel Foucault para *Le Nouvel Observateur*. Este diálogo titulado *Non au sexe roi* está centrado en torno a las hipótesis de *La Volonté de savoir* (1976), recién editada en aquel momento, y que no obtuvo una muy buena acogida en el ámbito filosófico. En esta entrevista Foucault define ciertas posiciones sobre su analítica del poder que a nuestro juicio determinará el trabajo de Lévy en *La barbarie à visage humain* (1977), particularmente en relación con la crítica foucaultiana a la “hipótesis represiva” y la idea de la sexualidad como un dispositivo. Foucault le plantea a Lévy que le “resulta temible un socialismo de rostro sexual”. (Foucault 2001b: 166). Y menciona los casos de la campaña contra la masturbación en China y del Congreso de psicoanalistas en la Unión Soviética (cuya finalidad le resulta ambigua: puede verse como una normalización disciplinaria o bien como una apertura del régimen). Asimismo, Foucault insta a abandonar el “naturalismo” previo a mayo del 68 que prescribía que el poder era represivo y estimula a ir contra la doxa de izquierda que apela a la “cantinela antirrepresiva que contribuye a dejar las cosas como están”, y al lado “bueno” de la locura, la delincuencia, el sexo y la idealización de la marginalidad (Foucault 2001b: 168-169). Subsiguientemente, de acuerdo a Foucault, si la política existe es porque hubo revolución desde el siglo XIX:

Pero creo que si queremos hacer una política que no sea de policastros, debemos preocuparnos de averiguar con la máxima honradez posible si la revolución es o no deseable. Habrá que explorar esa terrible madriguera en donde puede acabar la política (...) Vivimos acaso el fin de la política. Porque si bien

es verdad que la política es un campo abierto por la existencia de la revolución, y si la pregunta en torno a la revolución no puede ya plantearse en semejantes términos, entonces la política corre el riesgo de desaparecer. (Foucault 2001b: 170-171).

La deseabilidad de la revolución implica en todo caso una sustitución de categorías: pensar en términos de una política de la verdad, de los efectos de poder como efectos de verdad, por fuera de nociones como “clase” o “ideología”. En este sentido, uno de los errores del marxismo según Foucault será el haber pensado con mayor detenimiento la categoría de “clase” que la noción de “lucha”. (Foucault 2001b: 172).

El punto de partida de *La barbarie à visage humain* de Bernard-Henri Lévy será precisamente la interpelación que Foucault formula en torno a la deseabilidad de la revolución. Habrá que “leer entonces este ensayo como una ‘arqueología del tiempo presente’”. (Lévy 1977: 10), señala Lévy, que recupera la duda foucaultiana: “yo me pregunto ahora (...), si ella [la revolución] no es solo posible sino simplemente *deseable*”. (Lévy 1977: 10-11). En otras palabras, como señala más adelante: “la Historia no existe como proyecto y lugar de la revolución”. (Lévy 1977: 73).

Sirviéndose de la hipótesis de *La Volonté de savoir* el autor no considera al poder nocivo sino por el contrario un demiurgo sin el cual la sociedad no existe. En este sentido, Lévy procederá a atacar a la filosofía del deseo de Deleuze y Guattari ya que según su óptica ésta opera reemplazando la retórica marxista por un léxico libidinal que lleva a afirmaciones a su juicio peligrosas. La crítica de Lévy tiene como centro el siguiente pasaje de *L'Antioedipe* (1972):

Sólo hay deseo y lo social, y nada más. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que deberemos organizar. Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): “¿Por qué

combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?” Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡quere-mos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehusa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario. Sin embargo, Reich no llega a dar una respuesta suficiente, ya que restaura lo que estaba abatiendo, al distinguir la racionalidad tal como es o debería ser en el proceso de la producción social, y lo irracional en el deseo, siendo tan sólo lo segundo justificable por el psicoanálisis. Con lo cual, necesariamente, llega a un dualismo entre el objeto real racionalmente producido y la producción fantasmática irracional. (Deleuze y Guattari 1998: 36-37).

Podemos reconstruir el argumento de Deleuze y Guattari a partir de esta secuencia: 1) según Deleuze solo hay dos cosas: el deseo y lo social, 2) las formas represivas y mortíferas son también producidas por el deseo, 3) ¿por qué combaten los hombres por su servidumbre? 4) ¿por qué los hombres soportan y quieren la humillación, explotación y esclavitud y la desean también para los otros? 5) porque las masas desearon el fascismo, 6) Reich explica el deseo de fascismo distinguiendo la racionalidad como es o debería ser del deseo irracional a partir de una lógica psicoanalítica que delimita el objeto racionalmente producido (campo social que inhibe el deseo) respecto de la producción fantasmática irracional (campo individual y privado), 7) Reich no piensa una medida común del campo social y el deseo, no concibe la intervención del deseo en la

historia, la política y la economía, 8) la “producción deseante” quiebra el sometimiento de lo real a la división racional/irracional, 9) el deseo para la visión deleuzo-guattariana produce lo real, no se reserva a una forma de existencia individual y privada, es decir, las máquinas deseantes no son máquinas fantasmáticas sino insertas en la historia.

Veamos ahora las principales críticas de Lévy a Deleuze y Guattari:

Ellos tienen sus timoneles, sus marineros de la moderna nave de los locos, san Gilles y san Félix, pastores de la gran familia y autores de *El Antiedipo*. El poder, nos aseguran, no tiene secretos para ellos; han finalmente encontrado la piedra filosofal; ha sido suficiente poder a Reich a la escucha de la libido materialista. La servidumbre, han comprendido, es una fatalidad anudada y unida al corazón de los hombres: si los hombres son siervos, es porque sirven voluntariamente; si Hitler los apresó, es porque las masas alemanas lo han deseado... Les llamamos los “deseantes” justamente, ahí dónde la izquierda clásica piensa en términos de aparatos, de estructuras y de instancias, ellos ven una sutil y perversa microfísica de flujos, de deseos, de disfrutes (...). Si los hombres son dominados, dicen ellos, no es porque fueron manipulados, sino porque al contrario, lo *desearon* –y en el corazón de ese deseo está el disfrute y solo el disfrute. (Lévy 1977: 20-21).

Es el mismo esquema que funciona por otra figura de la barbarie, otro modo de decadencia que han bautizado desde las capillas “la ideología del deseo”. ¿Un deseo bárbaro? Sí cuando hace decir que “el niño está hecho para ser secuestrado” y que “su pequeñez, su debilidad, su hermosura invitan a ello”. Sí también cuando se dice en su nombre que los oprimidos “sufren”, pero que “disfrutan” del mismo modo ese sufrimiento, de sus “excesos cuantitativos”. Sí cuando se hace del fascismo un asunto de libido, de micro-libido universalmente expandido sobre la superficie del cuerpo social, cristalizado en un punto después de otro, en una voluntad de los flujos y reflujos de relaciones de fuerza (...) De la ideología del deseo a la apología de lo podrido sobre el estiércol de la decadencia, de

la “economía libidinal” al inocente recibimiento hecho a la violencia bruta y descodificada, del “esquizoanálisis” mismo a la voluntad de muerte sobre el fondo de drogas fuertes y de placeres transversales, la consecuencia no es solamente buena, es sobre todo necesaria. (Lévy 1977: 138-139).

La ideología del deseo es una figura de barbarie en un sentido muy riguroso que definí comenzando: por consiguiente de una adoración sin reserva del orden tal como llegará, no hace nada más que hacerlo llegar, hacerlo girar, más rápido y más fuerte. (Lévy 1977: 140).

Resumiendo, las críticas centrales de Lévy a Deleuze y Guattari son las siguientes: 1) la nueva izquierda posterior a mayo del 68 que se constituye teóricamente en *L'Antioedipe* proviene de una filiación reichiana (aún con las salvedades que realizan Deleuze y Guattari), 2) Deleuze y Guattari reducen el fascismo a una cuestión libidinal que implica un gozo del dominio y sufrimiento por parte de las masas, 3) la “ideología del deseo” de Deleuze y Guattari transforma el fascismo en un problema micropolítico, 4) la economía libidinal es una forma de barbarie y estos “nuevos deseantes son los bárbaros que dije, asesinos de almas y torturadores de cuerpos”. (Lévy 1977: 149), señala Lévy.

La respuesta de Deleuze y Guattari llegará en un breve texto distribuido gratuitamente en las librerías de Saint-Germain-des-Prés y editado por Minuit en 1977, cuyas principales críticas serán las siguientes: 1) los nuevos filósofos proceden por grandes conceptos (LA ley, EL poder, LA rebelión), es decir, piensan por universales y la figura del intelectual adquiere más relevancia que el contenido de la enunciación, 2) introducen el marketing filosófico a través de sus intervenciones en medios masivos de comunicación, 3) poseen un rencor hacia mayo del 68 y toda hipótesis revolucionaria, 4) colocan nuevamente al sujeto de enunciación en el centro de sus afirmaciones, 5) viven de cadáveres y del martirologio (de las víctimas de la Historia), 6) niegan toda política de experimentación y

vitalismo. Por ende, de acuerdo a Deleuze y Guattari, los nuevos filósofos serán universalistas, anti-revolucionarios, meditáticos, subjetivistas, victimistas y anti-vitalistas. (Deleuze y Guattari 2007).

Por su parte, Lévy estará alineado con Foucault quién también critica la aproximación de la filosofía del deseo de Deleuze y Guattari al problema del fascismo pero sin mencionar a los autores:

Lo que me molesta en la afirmación del deseo del fascismo por las masas es que la afirmación cubre el defecto de un análisis histórico preciso. Yo veo en ello, sobre todo, el efecto de una complicidad general en el rechazo a descifrar lo que fue el realmente el fascismo (rechazo que traduce, ya sea por generalización: el fascismo está en todos lados y sobre todo en nuestras cabezas, ya sea por la esquematización marxista). El no análisis del fascismo es uno de los hechos políticos importantes de estos últimos treinta años. Lo que permite hacer de él un significante flotante, cuya función es esencialmente de denuncia: los procedimientos de cualquier poder son sospechosos de fascismo, igual como las masas son sospechosas de serlo en sus deseos. Bajo la afirmación del deseo que las masas sienten por el fascismo yace un problema histórico que no nos hemos preocupado de resolver. (Foucault 2001a: 94).

Subsiguientemente, la convergencia argumental entre Lévy y Foucault nos permite plantear lo siguiente: 1) pensar la política en términos deseantes es irresponsable ya que borra las problemáticas históricas particulares, 2) si el fascismo se reduce a un deseo específico (de sufrimiento y muerte), a una determinación o limitación más del devenir deseante, no es posible diferenciar un gobierno mejor que otro, por lo tanto el fascismo y la democracia serían en términos deleuzianos molaridades diferentes pero valorativamente no habrá una mejor que otra, 3) lo molar al estratificar el proceso deseante, corta la afirmatividad del deseo, por ello, para Foucault y Lévy tanto el fascismo como la democracia son ontológica-

mente idénticos para Deleuze y Guattari. Sin embargo, esta convergencia entre Foucault y Lévy contra Deleuze puede enmarcarse en un panorama mayor en el cual se encuentra el desacuerdo existente entre Foucault y Deleuze luego de la edición de *La Volonté de savoir* manifiesto en una carta que le escribe Deleuze a Foucault a 1977 y que publicó *Magazine Littéraire* en 1994 bajo el título *Désir et plaisir*:

Esto me permite responder a la pregunta, que para mí es necesaria y que no lo es para Michel [Foucault], ¿cómo puede ser deseado el poder? La primera diferencia sería, por tanto, que para mí el poder es una afección del deseo (teniendo en cuenta que el deseo no es nunca una “realidad natural”) (...) Pero éste es el sentido en el cual considero que el deseo es primero, y que se trata de un elemento para el micro-análisis. (Deleuze 2007: 124).

Por eso, el estatuto del intelectual y el problema político no son los mismos para Michel [Foucault] y para mí (...) La última vez que nos vimos, Michel, con mucha amabilidad y afecto, me vino a decir esto: no soporto la palabra “deseo”: aunque usted la emplee en otro sentido, no puedo dejar de pensar ni de sentir que deseo = carencia, o que el deseo se considera reprimido. (Deleuze 2007: 126-127).

José Luis Pardo amplía y dota de mayor densidad la crítica de Foucault y Lévy a la política del deseo deleuzo-guattariana:

La muerte parece un tema poco deleuzeano (...) No sólo porque el propio Deleuze intenta de manera explícita oponer a los heideggerianos “ser-para-la-muerte” y “estar-en-el-mundo” el leibniziano “ser-para-el-mundo”, sino porque una de las acusaciones más frecuentes contra el pensamiento de Deleuze es que no se toma demasiado en serio la muerte: en los términos de las críticas psicoanalíticas a *El anti-Edipo*, hay quien piensa que Deleuze y Guattari actuarían como niños traviesos que no quieren asumir la castración; en términos más filosóficos, hay quien, viendo que cierta reivindicación del infinito es insuperable de la filosofía de Deleuze hasta el final (...), piensa

que, por tanto, habría algo así como una negativa a asumir la finitud. Y podría argumentarse en esa dirección, podría parecer que el interés de Deleuze por mantener la posición vitalista lo lleva a anular la realidad de la finitud ontologizándola y, de este modo, exorcizándola. (Pardo 2014: 200).

Si la muerte es un “cambio de vida”, si el morir es impersonal, es un “se muere”, es posible ver, señala Pardo, una frialdad o indiferencia por parte de Deleuze respecto de la muerte que neutraliza la realidad del mal y del sufrimiento. Un efecto colateral del vitalismo deleuziano será entonces la justificación del dolor e incluso de la muerte en nombre de la afirmación vital con la finalidad de no negativizar el deseo. Una deriva de su ontología de la afirmación pura lleva, según Pardo, a una irresponsabilidad política en la cual el fascismo es leído como un avatar del deseo, una modificación de la sustancia que no conmueve su carácter afirmativo. En este aspecto, a nuestro criterio Pardo refuerza la crítica de Lévy y Foucault:

Y esto comporta —ésta es una acusación igualmente frecuente— cierta irresponsabilidad en el terreno político: así cabría leer aquellas páginas de *El anti-Eidpo* en las que el fascismo es observado en su dimensión ontológica como un determinado avatar del deseo, como —por decirlo de esta forma— una determinada “modificación de la sustancia” que en absoluto conmueve su carácter afirmativo, su carácter de afirmación ilimitada. Sin duda el fascismo no se presenta como una aventura cualquiera del deseo, sino como una desventura, pero éste es justamente el problema: ¿cómo se puede decir que el fascismo es una desventura en lugar de una aventura entre otras si se mantiene esa posición de “neutralidad ontológica”? Si “toda determinación es negación”, ¿por qué una determinación fascista el deseo sería más negativa que, pongamos por caso, la determinación de la llamada “democracia burguesa”? Si nada conmueve el carácter afirmativo del deseo y, en suma, de la vida, si la cristalización del deseo en formaciones sociales salvajes no es menor ni peor —sino simplemente distinta— de su cristalización en formaciones bárbaras o civilizadas, si

todo son construcciones experimentales sobre un cuerpo sin órganos afirmativamente neutral, ¿por qué considerar que la muerte, la toxicomanía, el alcoholismo o el nacional-socialismo son fracasos de ese experimento? ¿Cuál sería el ejemplo de experimento exitoso? O, dicho de otro modo, si toda cristalización social del deseo o toda efectuación espacio-temporal del acontecimiento es una negación –en la medida en que es una determinación, una limitación–, ¿cómo sería posible condenar algunas de esas determinaciones como “más negativas” –más reaccionarias, menos revolucionarias– que otras? (Pardo 2014: 201).

El planteamiento de Pardo nos resulta convincente para establecer una clara confluencia entre Lévy y Foucault en su crítica de la libidinización de la política deleuziana, sea esta la revolución, el fascismo o la democracia burguesa, cuyo criterio de valoración por parte de Deleuze no nos resulta consistente. Sin embargo, es justo mencionar que el propio Deleuze en *Mille Plateaux* (1980) realizará una serie de modificaciones de su proyecto filosófico y distinguirá entre tipos de Estados, así como rescatará la lucha en el nivel axiomático para evitar caer en perversiones tecnocráticas y fascistas (Deleuze y Guattari 1997: 466-468). La crítica de Lévy y Foucault está focalizada en *L'Antioedipe* y la reelaboración deleuziana ocho años más tarde podría llegar a intepretarse como la conciencia de este peligro que éstos señalaron. A la postre, la modificación que el propio Deleuze realiza respecto de su posición no termina tan distante de la Lévy al abogar, como mal menor, por un Estado socialdemócrata.

De todos modos, la deseabilidad del fascismo es a los ojos de Lévy una perversión inadmisibile del deleuzismo. El poder visto como una emanación de los dominados, como una hemorragia colectiva en función de la lógica deleuzo-guattariana es el foco de mayor crítica por parte de Lévy. Para nuestro pensador, no hay sociedad posible sin poder, del mismo modo que critica a la izquierda por su historicismo, la idea de una historia sin Estado es una contradicción en los términos. Asi-

mismo, Lévy señala que “el proletariado, desgraciadamente, no existe más”. (Lévy 1977: 104). Y cuestiona la efectividad analítica marxista al decir que “para comprender los dramas y sufrimientos de los hombres de hoy, los instrumentos teóricos marxistas no son operativos”. (Lévy 1977: 111). Por el contrario, Lévy rescata las herramientas metodológicas de Foucault para pensar el ejercicio de poder disciplinario en los regímenes comunistas a partir de la recepción de *Archipiélago gulag* (1973) de Aleksandr Solzhenitsyn. El campo soviético para el autor no es una deformación del marxismo, sino éste es en sí mismo policial. Podemos decir con Lévy –pero también con Foucault– que no hay comunismo sin campos de concentración. Sin embargo, el autor se sigue pensando de izquierda, su auditorio, su lugar de pertenencia política, sigue siendo ese: “es a la izquierda desgraciadamente, a la izquierda instituida a la que yo me dirijo aquí”. (Lévy 1977: 12). El intelectual anti-fascista que diseña el nuevo filósofo deberá ser necesariamente anti-comunista. No habrá para Lévy en 1977 otro problema más urgente que reflexionar sobre el carácter deseable o no deseable de la revolución, y no habrá otra salida que una resistencia de tipo moral en un marco democrático.

3. Disciplina y plebe

Les maîtres penseurs (1977) de André Glucksmann parte del siguiente diagnóstico: toda revolución deviene burocrática y disciplinaria. El impacto de la lectura de *Archipiélago gulag* (1973) de Aleksandr Solzhenitsyn fue de la misma dimensión que en el caso de Lévy; sin embargo, el texto de Glucksmann a diferencia de *La barbarie à visage humain*, trazará una genealogía de las fuentes filosóficas al servicio del Estado como máquina disciplinaria a partir de cuatro “maestros pensadores” de la tradición alemana: Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche. Desde esta maquinaria estatista

es que Glucksmann vertebró las figuras conceptuales de la disidencia: el judío, el inseguro, el ignorante y el desertor.

Glucksmann parte de una lectura de *Surveiller et punir* (1975) haciendo hincapie en la noción foucaultiana de “disciplina”. En este sentido, señala el nuevo filósofo, la interiorización de la norma en el preso es exactamente la misma que en el proletario; en ambos casos se trata de una inserción desde “fuera”:

La teoría revolucionaria llega a los proletarios “desde fuera” afirma Lenin, si no la clase revolucionaria permanece inmersa en la rutina de las reivindicaciones cotidianas, del combate diario, de los intereses inmediatos, del espontaneísmo y del economicismo (...) La ley es exterior a la clase revolucionaria así como esta clase es exterior a la sociedad que revoluciona. Desde el momento en que se postula que una clase es portadora de la ley se la teoriza como radicalmente extraña a aquellos a quienes aplica la ley, diferente por la lengua, la raza, la religión, según las imaginaciones. (...) La regla general es que cada súbdito (grupo o individuo) *elegido* por la ley interioriza la exterioridad de la ley: esta montaña de incomprensible papeleo debe convertirse en carne de su carne, instala en él lo incomprensible y el detenido debe descubrirse un “alma” (Foucault) al igual que la clase un comité central: un puesto de observación vigila la frontera legal de lo permitido y de lo prohibido o de lo público y de lo privado. El súbdito se hace así extraño a lo que le rodea igual que el tercer Estado lo era a los desórdenes de las grandes invasiones, la clase obrera consciente y organizada a la anarquía capitalista (y a la pequeña burguesía de los sentimientos), el detenido al mundo exterior. (Glucksmann 1978: 51-52).

El judío, dice Glucksmann, toma el mismo lugar de exclusión que el loco en la analítica foucaultiana de *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Glucksmann traza un linaje de la disidencia en la cual la figura del judío es colocada por “los maestros pensadores” alemanes como lo otro del Estado y de la Razón:

¿Por qué oscuro movimiento el judío acaba por alinearse junto al loco en el espacio de exclusión de la razón hegeliana? Para llegar a “amo y poseedor de la naturaleza” el hombre racional cartesiano encierra al loco, para llegar a amo y poseedor de la sociedad racional, ¿por qué expulsar al judío? Yo soy, por consiguiente el judío no es. La Razón de la edad clásica jamás ha encerrado al “loco” solo. ¿La política de la Razón convertida en “consciencia de sí” apunta únicamente al judío? (...) Los judíos son el anti-Estado (Hegel). O más simplemente, un Estado en el Estado. (Glucksmann 1978: 83-85).

El judío visto como anti-Estado por parte de la máquina disciplinaria se define como la figura de resistencia, así como el panóptico opera como el diagrama del archipiélago soviético. Hay en Glucksmann una convergencia analítica con Foucault que en “*Il faut défendre la société*” (Curso del Collège de France de 1975-1976) señala el racismo evolucionista de los estados socialistas en línea con el antisemitismo que marca el nuevo filósofo:

El socialismo fue desde el comienzo, en el siglo XIX, un racismo. Y ya se trate de Fourier, a principios del siglo, o de los anarquistas, al final, pasando por todas las formas de socialismo, siempre constatamos un componente de racismo (...) En definitiva, me parece que el socialismo retomó sin cambio alguno la idea de que la sociedad o el Estado, o lo que debe destituirlo, tienen la función esencial de hacerse cargo de la vida, de ordenarla, multiplicarla, compensar sus riesgos, recorrer o delimitar sus oportunidades y posibilidades biológicas. Con las consecuencias que ello tiene cuando estamos en un Estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o eliminar, o el de descalificar. Y de ese modo vamos a comprobar, naturalmente, que el racismo –no el propiamente étnico, sino el de tipo evolucionista, el racismo biológico– funciona a pleno en los Estados socialistas (del tipo de la Unión Soviética), con respecto a los enfermos mentales, los criminales, los adversarios políticos, etcétera. (Foucault 2001c: 235-236).

Foucault emplea en la primera edición de *Surveiller et punir* la expresión “archipiélago carcelario”, a la que luego retira de las ediciones posteriores.¹ En este sentido, la reseña elogiosa de Foucault sobre *Les maîtres penseurs* de Glucksmann en *Le Nouvel Observateur* (9-15 de mayo de 1977) hace explícita una hipótesis de lectura coincidente con la crítica del autor a la razón hegeliana: “¿cómo no ser *en absoluto* hegeliano?”. (Foucault 2017: 247). De acuerdo a Foucault, la izquierda quiso explicar el gulag desde una teoría de la historia, sin embargo, el estalinismo no fue un error o un desvío de Marx sino su aplicación fiel. Los “maestros pensadores” fundaron teóricamente una máquina disciplinaria de dominación estatal al mismo tiempo que produjeron las figuras disidentes: el que no tiene tierra propia pero sí interés privado y vínculo con Dios (el judío), el inseguro que se interroga y nunca se decide (Panurgo), el que no sabe nada y duda desde una ignornacia conciente (Sócrates) y el desertor (Bardamu). Disidentes del Estado-Revolución, anti-hegelianos, los cuatro enemigos de los maestros pensadores serán cuatro rebeldes que desactivan la promesa de una verdad revolucionaria.

El elogio de Foucault a Glucksmann ha sido motivo de interpretaciones contrapuestas. De acuerdo a Didier Eribon “es indudable que la decisión de Foucault, en aquel momento, fue fruto de unas consideraciones más políticas que filosóficas”. (Eribon 1999: 323). Christofferson y Behrent, por su parte, encuentran más complejidad en el apoyo de Foucault a Glucksmann:

Si bien complejizo la imagen de Eribon al adoptar una posición primordialmente política, también procuro mostrar que el respaldo de Foucault a Glucksmann distaba de ser accidental: era un reflejo de su práctica filosófica, de la relación de esta con la política y los medios masivos y de deficiencias en su concep-

1. La eliminación de esta expresión de las ediciones posteriores es señalada por los editores de Foucault. Ver (Christofferson 2017: 36).

ción de poder, que limitaba su eficacia para pensar el siglo XX. Desde la perspectiva de Behrent, que se aleja de la fuente, es probable que el momento de la nueva filosofía fuera un punto de inflexión para Foucault. (Christofferson 2017: 20-21).

Hay un elemento conceptual significativo que rescatan analistas como Dews, Christofferson y Moreno Pestaña: el concepto de “plèbe” (plebe) en Foucault que retoma Glucksmann. En este sentido es necesario ver a *Les maîtres penseurs* como la culminación del distanciamiento de Glucksmann de toda política revolucionaria post mayo del 68. La elaboración de esta “genealogía del dominio” a través del platonismo (esclavos) y la episteme clásica en términos foucaultianos (reclusos, locos) tiene su estación final en el marxismo (gulag).

Si bien Glucksmann adopta en apariencia una analítica foucaultiana de los micropoderes, es evidente que el texto se centra en el Estado (algo de lo cual el propio Foucault siempre se desmarcó). Hay un forzamiento en la analítica del poder de Glucksmann que Foucault de todos modos no señala como error en su artículo:

Glucksmann identificaba el poder con el Estado y postulaba la existencia de una plebe que escapaba en gran medida a ambos, en tanto que Foucault, en los aspectos más innovadores de su pensamiento, consideraba difuso el poder y lo analizaba desde la perspectiva de microestructuras, que planteaba en oposición explícita a una conceptualización en términos de soberanía representada por el Estado (...) Por otro lado, la identificación total que hace Glucksmann de la razón (entendida por él como una razón filosófica y hegeliana) y la ciencia con la dominación es ajena a las genealogías foucaultianas, que intentan explicar el surgimiento de formas particulares de razón y ciencia “en el punto de articulación de prácticas discursivas y no discursivas”. (Christofferson 2017: 25).

¿Por qué Foucault permite este forzamiento conceptual de su filosofía? Consideramos siguiendo a Christofferson que existen las siguientes razones: 1) una sensibilidad anti-estatista

y un anti-comunismo compartida por Foucault y Glucksmann, 2) una crítica común hacia la *Union de la gauche* en Francia (entre socialistas y comunistas) en la que ambos filósofos veían un peligro en el avance hacia una posible estalinización de Francia. Fundamentos estos dos más políticos y tácticos que filosóficos, sin embargo, un tercer elemento relevante en lo conceptual es la mencionada noción de “plebe”. Noción que tanto Foucault como Glucksmann ya empleaban entre 1971 y 1973 cuando Foucault formaba parte del GIP (Grupo de Información de Prisiones) y Glucksmann era aún militante maoísta en *La gauche prolétarienne*.

Tanto la acción micropolítica del GIP como el anarco-maoísmo de la GP abonaban la idea de una democracia directa, de dar la voz a presos y obreros sin mediación alguna. El concepto de plebe se repelía entonces con la institucionalización estatal y desbordaba la dominación conceptual fundada por los “maestros pensadores”. La crítica a la revolución que Glucksmann y Foucault comparten es en el fondo una crítica a su conservadurismo: el comunismo no desactivó la matriz disciplinaria y preservó los valores morales burgueses (familiaristas, puritanos, productivistas). Este sesgo libertario en el que confluyen Foucault y Glucksmann se torna notorio en el rechazo común hacia el nazismo y el estalinismo así como del disciplinamiento de ambos hacia sus poblaciones. Se trata de una sensibilidad común de una izquierda libertaria y anti-estatista que luego de 1977 tendrá un viraje liberal en Glucksmann y que permite comprender más acabadamente el llamado “momento liberal y neoliberal” de Foucault entre 1977 y 1980, en particular en *Naissance de la biopolitique*, curso del Collège de France de 1978-1979.

En este sentido, es relevante analizar con mayor detenimiento la noción de plebe que a nuestro juicio es la que articula lo táctico y político con lo ontológico y filosófico entre Foucault y Glucksmann. Esta noción aparece en la obra de Foucault entre 1971 y 1973: en *Théories et institutions pénales* y *La société punitive*, cursos del Collège de France de

1971-1972 y 1972-1973, y algunos artículos y entrevistas, en particular en el denominado “Debate con los Maos” de 1972. Posteriormente, esta noción vuelve a reaparecer en 1977, precisamente el mismo año de su reseña de *Les maîtres penseurs*, en un artículo titulado *Pouvoir et stratégies*.

En el debate con Pierre Victor y los militantes maoístas de febrero de 1972 en torno a la justicia popular, Foucault hace una diferencia entre plebeyos proletarizados y plebeyos no proletarizados: los primeros son aquellos considerados trabajadores “honestos”, mientras que los segundos son leídos como sediciosos y marginales tanto por la burguesía como por los obreros proletarizados. La proletarización es descrita por Foucault como un proceso de normalización del aparato del Estado revolucionario y la burocracia de la dirigencia que comparte la misma ideología moral con la burguesía, en sus palabras: “cómo el proletariado, había podido, hasta cierto punto, pactar con la ideología moral de la burguesía”. (Foucault 2001d: 57).

Veamos en qué marco conceptual introduce Foucault la noción de plebe:

El sistema penal tuvo por función introducir un cierto número de contradicciones en el seno de las masas y una contradicción mayor, que es ésta: oponer, unos contra otros, a los plebeyos proletarizados y los plebeyos no proletarizados. A partir de cierta época, el sistema penal que tenía una función esencialmente fiscal en la Edad Media, se dedicó a la lucha antiseditiosa. (Foucault 2001d: 50).

Y en último término, la separación que el sistema penal opera y mantiene entre el proletariado y la plebe no proletarizada, todo el juego de presiones que ejerce sobre ésta, permite a la burguesía servirse de algunos de estos elementos plebeyos contra el proletariado (...) He aquí por qué la revolución no puede pasar sino por la eliminación radical del aparato de justicia y de todo lo que pueda recordar al aparato penal; todo lo que pueda recordarnos su ideología, y permitir que esta ideología se insinúe subrepticamente en las prácticas populares debe ser barrido. (Foucault 2001d: 51-52).

Una de las contradicciones, en la que la burguesía ha visto durante largo tiempo, y sobre todo tras la Revolución Francesa, uno de los medios de protección; para ella, el peligro mayor contra el que debía precaverse, lo que debía evitar a cualquier precio, era la sedición, era el pueblo armado, eran los obreros en la calle y la calle al asalto del poder. Y creía reconocer en la plebe no proletarizada, en los plebeyos que rechazaban el estatuto de proletarios o que estaban excluidos de él, la punta de lanza del motín popular. Por ello buscó un cierto número de procedimientos para separar a la plebe proletarizada de la plebe no proletarizada. (Foucault 2001d: 52).

Un año más tarde en el curso *La société punitive* del Collège de France, Foucault retoma la noción de plebe a partir de la relación entre castigo y moralización durante el siglo XVIII:

En efecto, me parece que el mecanismo que indujo la formación de ese sistema punitivo es, en cierto sentido, más profundo y más amplio que el del mero control de la plebe sediciosa. Lo que hubo que dominar, lo que la burguesía demandó controlar por el sistema penitenciario al aparato del Estado, es algo de lo que la sedición solo es un caso particular, y que es un fenómeno más profundo y constante: el *ilegalismo popular*. (Foucault 2016: 170).

Creo que el análisis de la penalidad, si se lo hace correctamente, es decir, si se lo relaciona con el ilegalismo, debe tener siempre en cuenta los cuatro elementos que están concretamente en juego en la partida de la lucha por el ilegalismo: la ley, la práctica ilegal, el individuo, el cuerpo de la riqueza. El contrato hace un nuevo reparto del juego entre esos elementos, pero de manera más ambigua que el salario. En efecto, después de todo, la plebe urbana se vio forzada a ingresar al salariado. (Foucault 2016: 191).

Por lo tanto, la plebe es potencialmente peligrosa no solo para el burgués sino para la proletario moralizado. En 1977 Foucault recupera el concepto de plebe y lo define con mayor precisión, a saber: 1) éste no tiene realidad sociológica, 2) es

algo que atraviesa el cuerpo social, las clases, los grupos, los individuos, y que escapa a las relaciones de poder, es una energía inversa que resiste estas relaciones, 3) “no existe, pero hay plebe”, es el límite pero no exterior sino interno del poder, ésta responde a medida que avanza la relación de poder. (Foucault 2001a: 93). Consecuentemente, la plebe es el envés y el limitante de la relación de poder, pero no hay “afuera” del poder, vale decir, no hay “línea de fuga”; este será uno de los motivos del desacuerdo ontológico y político entre Foucault y Deleuze a partir de 1977.

Ahora bien, según Foucault la plebe no opera como un sustantivo, es decir, no oficia de sustancia política para un neopopulismo, pero tampoco pregona sus derechos primitivos, evitando también, según sus palabras, un neoliberalismo (Foucault 2001a: 93). La plebe es una energía libertaria resistente a la normalización disciplinaria y la moralización. Creemos, sin embargo, que Foucault comete un error al referirse al neoliberalismo del siglo XX cuando debería apelar al liberalismo clásico *laissez-faire* del siglo XVIII que efectivamente busca la desactivación de la plebe a través de la vigilancia sistemática y el emplazamiento de dispositivos disciplinarios como la prisión cuyo objetivo es el enderezamiento de las conductas y la formación de cuerpos dóciles con finalidad productiva. Consideramos una contradicción de Foucault hablar de “derechos primitivos” en relación a la plebe, ya que es él mismo quién solo dos años después, en 1979, se refiere al neoliberalismo como una gubernamentalidad no disciplinaria que no parte del iusnaturalismo ni del *homo juridicus*, sino del del *homo oeconomicus*, vale decir, la neoliberal es una sociedad que se asienta sobre un control ambiental, no disciplinario.² En rigor,

2. El propio autor lo define con claridad: “Lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el meca-

es el liberalismo *laissez-faire* el que pregona derechos primitivos (o naturales) y no el neoliberalismo. La plebe en todo caso confluiría con el neoliberalismo en su fondo libertario –valorado por Foucault– al resistir la moralización liberal clásica al mismo tiempo que la comunista.

Veamos ahora como caracteriza Glucksmann la noción de plebe en las siguientes citaciones de *Les maîtres penseurs*:

¿Y si el pueblo no quiere saber nada del Estado? Se convierte en esa plebe que Hegel, contrariamente a Fichte, diferencia del pueblo: “es una opinión plebeya y un punto de vista negativo suponerle al gobierno mala voluntad”. La confianza respecto de los superiores es popular, la suspicacia es plebeya. Hegel designa peyorativamente como Plebe la parte del pueblo que amenaza con ser ingobernable. (Glucksmann 1978: 138).

Fichte tomó el problema en su punto de partida: la plebe es el pueblo por el que el Estado debe hacerse legítimar. “Debo someterme en total libertad”. Idénticamente para Hegel. El Estado moderno sólo es racional si se hace entender y admitir por unos súbditos libres, por un pueblo. Toma el mismo problema por su fin, suponiéndolo resuelto: la plebe populacho es en tal caso este resto inasimilado sobre el que amenazan con soplar todos los vientos de la revuelta. Si este resto es minoritario se trata de un problema policíaco. Si es mayoritario, numérica o ideológicamente, se trata de una revolución.

Aprisionada entre el pueblo y la canalla, la noción de plebe designa la dificultad n° 1 que los maestros pensadores encuen-

nismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental”. (Foucault 2008: 302-303).

tran en sus aproximaciones a las revoluciones. Consolidar la relación entre la plebe y el Estado es el objetivo que todos se imponen. (Glucksmann 1978: 138-139).

Hegel había alojado en los márgenes de su Estado racional una “plebe” que diferenció cuidadosamente del pueblo por su miseria y el espíritu de rebelión que podía animarla (...) Así, pues, los maestros pensadores se van superando sucesivamente...en la plebe. Es cierto que ensanchan este “pueblo” que debe ser fundamento del Estado, queda por demostrar que todos ellos no lo utilicen de la misma manera. Marx, a cada cual su turno, distingue su buena clase obrera, pueblo en el sentido hegeliano, de la mala canalla, ese lumpenproletariado, mera reedición de la plebe, según Hegel. (Glucksmann 1978: 142-143).

El niño entra en el orden familiar como la plebe en la razón de Estado despidiéndose de su noche interior: las voces de la razón resuenan mejor en el eco del vacío. (Glucksmann 1978: 149).

Infantilizar al niño, hacer del pueblo una plebe pasmada ante un Estado cada vez más sabio y por consiguiente más altivo, por consiguiente lejano, por consiguiente superior, ¿es una consecuencia inesperada y digamos involuntaria del trabajo de la teoría de los maestros pensadores o es su trabajo más consecuente? (...) Frente al niño privado de su noche y a la plebe cortada de sus resistencias, es precisamente de ciencia y de razón cómo los maestros pensadores piensan vestir los poderes. (Glucksmann 1978: 151-152).

La prueba de que las plebes son –de momento o para siempre, el resultado es el mismo– incapaces de decidir para siempre a través de la prueba de La Revolución: por hacer, por rehacer o definitivamente realizada, buena o mala, da igual a partir del momento en que se considera un acto demasiado grande para una plebe sin pastor. (Glucksmann 1978: 235).

Resumiendo, la noción de plebe glucksmanniana tendrá las siguientes características: 1) a diferencia del pueblo, la plebe es ingobernable y anárquica, 2) es un *resto* resistente entre el pueblo y el Estado, 3) es despreciada por los “maestros pen-

sadores”, Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche, 4) es analogada al niño, infantilizada, privada de racionalidad, 5) carece de pastor, no hay pastoralización posible en la plebe.

Subsiguientemente, la noción de plebe opera como una herramienta conceptual relevante presente tanto en Foucault como en Glucksmann. Este elemento es una evidente convergencia filosófica, tal como señala Christofferson:

Así, en contra del carácter difuso que su reconceptualización radical atribuía al poder, Foucault situaba continuamente el poder disciplinario en sitios centrales e institucionales, y consideraba que la resistencia a él se cobijaba en lo marginal y lo no institucional, que al igual que Glucksmann llamaba, como hemos visto, “la plebe”. Las genealogías eran insurrecciones de “saberes (...), en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y el funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra”. En síntesis, el sesgo anarquista del pensamiento de Foucault lo llevaba a tener puntos de convergencia con Glucksmann. (Christofferson 2017: 34).

En la centralidad del concepto de plebe en la analítica del poder glucksmanniana alineada al programa filosófico foucaultiano puede verse también el proceso por el cual Foucault va gradualmente dejando de lado la categoría de “clase”, al punto de elidirla completamente hacia 1977. Este devenir es el que permite verificar que el giro del anarco-maoísmo (1971-1973) al liberalismo libertario (1979-1980), dimensiones que orbitaron ambos filósofos, está lejos de ser algo arbitrario sino, por el contrario, responde a una fidelidad libertaria en diferentes registros, de izquierda o derecha.³

3. Moreno Pestaña da cuenta de ello: “Frente a los poderes, existe la plebe, que no se localiza sociológicamente en parte alguna. La plebe es aquello que escapa a las relaciones de poder y lo tienen, a partes iguales, los individuos, la burguesía y el proletariado, los jóvenes y los viejos, los inmi-

4. Consideraciones finales

En este artículo hemos analizado la recepción que los nuevos filósofos han hecho de la filosofía de Michel Foucault al mismo tiempo que el apoyo del propio Foucault a uno de ellos. En este sentido, creemos que es importante marcar las divergencias de la recepción que hicieron Lévy y Glucksmann de la filosofía de Foucault. En primer lugar, Lévy toma como fuente teórica fundamental *La Volonté de savoir* (1976) y en menor medida *L'Archéologie du savoir* (1969) y *Surveiller et punir* (1975). Del primero se sirve de la crítica a la hipótesis represiva de Foucault, ataca a la filosofía del deseo deleuziana, opone el dispositivo de sexualidad foucaultiano al deseo productor de lo real en términos deleuzianos. Por su parte, Glucksmann toma como fuente teórica central a *Surveiller et punir* (1975) y en menor medida *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961); se sirve del concepto de panóptico, ataca la filosofía alemana del siglo XIX (en particular al hegelianismo), aplica el dispositivo disciplinario al gulag soviético y rescata la noción de plebe en oposición a la figura del proletariado.

Podemos decir que la confluencia entre Foucault y los nuevos filósofos no es meramente un circunstancial apoyo táctico y político, como expresa Eribon; por el contrario, más cercanos a Christofferson, Behrent y Audier, creemos que se trata de una convergencia parcial en lo filosófico que podemos delimitar en tres aspectos: 1) la crítica a la deseabilidad de la revolución, 2) la crítica a la izquierda disciplinaria y racista,

grantes y los del terruño. Para hacer el análisis del poder, debemos ocupar ese lugar interclasista e intraindividual, pues la plebe sólo se muestra en las partes no conformes de nosotros mismos. Si en lugar de hablar de la plebe, Foucault lo hubiera hecho del instinto de libertad nos hubiera dado las mismas pistas teóricas. Frente al poder, simplemente hay partes de sujetos que responden. El lenguaje puede parecer ácrata. Cuando al anarquismo le quitan la lucha de clases, poco lo diferencia del liberalismo radical". (Moreno Pestaña 2011: 88).

y el elogio de la figura del disidente o resistente (la plebe), 3) la crítica tanto al hegelo-marxismo como a la “ideología del deseo” deleuziana.

Desde el punto de vista ontológico y epistemológico resulta evidente que Lévy y Glucksmann en ciertos pasajes fuerzan los conceptos foucaultianos así como, de acuerdo a lo señalado por Deleuze y Guattari, se posicionan desde un universalismo que contradice el nominalismo⁴ de Foucault. En este sentido, las principales divergencias teóricas entre Foucault y los nuevos filósofos son las siguientes: 1) el antihumanismo foucaultiano frente a cierta recuperación humanista por parte de los nuevos filósofos, 2) la concepción de “racionalidades históricas” en Foucault opuesta a la reducción totalitaria de la Razón hegeliana como modalidad de dominio por parte de los nuevos filósofos, 3) la analítica del poder foucaultiana desestatalizada y distribuida en relaciones disonante con la asociación directa del Estado como la estructura privilegiada del poder en los nuevos filósofos.

Por otra parte, si bien Lévy Glucksmann comparten un objetivo común (la crítica al totalitarismo de la izquierda), presentan diferencias entre ellos no menores, a saber: 1) Lévy mantiene una pertenencia hacia un auditorio de izquierda mientras que Glucksmann se constituye desde un lugar que podemos llamar “liberal-libertario”, 2) Lévy termina sosteniendo una posición moral individual para evitar el totalitarismo mientras que en Glucksmann el concepto de plebe (que no tiene presencia en Lévy) es determinante para una resistencia, 3) en Lévy se evidencia la posibilidad de “salvar” la estatalidad a través de la construcción de Estados no fascistas ni antisemitas que responderían a un modelo socialde-

4. Empleamos el concepto de “nominalismo” en el sentido que le otorga Foucault: “Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”. (Foucault 1995: 113).

mócrata, mientras que en Glucksmann hay un antiestatismo más acentuado y radical donde todo Estado es visto como potencialmente fascista y racista, 4) Lévy encuentra un apoyo directo por parte de Sollers y la revista *Tel Quel* mientras que Glucksmann obtiene su aval filosófico de Foucault.

La interrogación en torno a la relación entre deseo y revolución en Lévy –así como la crítica al “fascismo deseado” en Deleuze– tanto como la crítica al dispositivo disciplinario aplicado en las implantaciones comunistas y el concepto de plebe como factor libertario de resistencia en Glucksmann, son modalidades de uso de ciertas nociones de Foucault en clave liberal que dejan en evidencia, como mostramos, no solo un apoyo táctico entre Foucault y los nuevos filósofos sino una instrumentalización de ciertos conceptos foucaultianos con una finalidad original, algo que el propio Foucault estimula en un marco de discusión mayor, al interior de la izquierda francesa⁵ del cuál era partícipe.

Finalmente, es imperioso indagar si la convergencia filosófica parcial entre Foucault y los nuevos filósofos existente, y el uso que éstos realizan de los conceptos foucaultianos mencionados, qué tipo de filosofía política constituye. ¿Hablamos de un antitotalitarismo de izquierda o de un liberalismo? La fuente filosófica francesa más relevante para los nuevos filósofos es Foucault y no Raymond Aron, el filósofo liberal francés de mayor impronta en la segunda mitad del siglo XX. Como muestra Christofferson, Aron si bien no criticó públicamente a los nuevos filósofos, los juzgó superficiales y reprochó la condena que estos realizaron a la razón y la ciencia como formas de dominación, así como señaló que la filosofía de Glucksmann provenía de una corriente de pensamiento enteramente diferente a la suya (Christofferson 2014: 470-471). Asimismo, Audier documenta en una carta que Aron envía a F.A. Hayek con fecha del 26 de agosto de 1978 para disuadirlo (con éxito)

5. (Christofferson 2017: 29-30).

de una reunión que estaba gestionando el economista Henri Lepage con la finalidad de juntar a los nuevos filósofos con los llamados “nuevos economistas”⁶ en París en el marco de la Sociedad Mont-Pèlerin. En la misiva, Aron califica a los nuevos filósofos más una “moda parisina” que un acontecimiento intelectual. (Audier 2015: 255-256).

Resulta evidente que las fuentes filosóficas de los nuevos filósofos fueron foucaultianas y no liberales, y que con Aron había una divergencia teórica e incluso un menosprecio de su parte hacia éstos. Consideramos que Bernard-Henri Lévy y André Glucksmann en función de sus fuentes y adscripción teórica pertenecen a un linaje foucaultiano antes que liberal (aroniano); sin embargo, el uso que realizan de los conceptos foucaultianos converge con posiciones liberales desde su proveniencia de izquierda. En todo caso, hay un fondo libertario y antiautoritario común a los dos linajes. Subsiguientemente, consideramos que en las obras de los nuevos filósofos aquí analizadas podemos pensar en un “foucaultianismo liberal”.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubral, F. y Delcourt, X. (1977). *Contre la nouvelle philosophie*. París: Gallimard.
- Audier, S. (2009). *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*. París: Éditiones La Découverte.
- Audier, S. (2012). *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*. París: Grasset.
- Audier, S. (2015). *Penser le néolibéralisme. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. París: Le Bord de L'eau.

6. Sobre la relación entre los nuevos filósofos y los nuevos economistas (Lepage, Rosa, Aftalion) sugiero ver (Lepage 1978: 58-59. Nota a pie de página n° 1).

- Audier, S. (2017). Cuando Foucault descubre el neoliberalismo: ¿profecía genial o síntoma de una crisis de la izquierda? En Zamora, D. y Behrent, M. (Ed.) *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores (pp. 108-149).
- Barthes, R. (1977). Lettre à Bernard-Henri Lévy. *Les Nouvelles littéraires*, 26 de mayo, pp. 314-315.
- Behrent, M. (2017). Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979. En Zamora, D. y Behrent, M. (Ed.) *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores (pp. 39-82).
- Christofferson, M. (2014). *Les intellectuels contre la gauche: L'idéologie antitotalitaire en France, (1968-1981)*. Marseille: Agone.
- Christofferson, M. (2015). May 1968's Black Sheep. Entrevista de D. Zamora. *Jacobin Mag*, 26 de diciembre, <http://www.jacobinmag.com/2015/12/andre-glucksmann-foucault-nouveaux-philosophes-christofferson-french-new-left-may-1968/>
- Christofferson, M. (2017). Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann. En Zamora, D. y Behrent, M. (Ed.) *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores (pp. 19-38).
- Deleuze, G. (2007). Deseo y placer. En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos (pp. 121-129).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1998). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2007). Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general. En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos (pp. 135-140).
- Dews, P. (1979). The *Nouvelle Philosophie* and Foucault. *Economy and Society*, Vol. 8, N° 2, pp. 127-171.
- Eribon, D. (1999). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

- Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2001a). Poderes y estrategias. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza Editorial (pp. 88-101).
- Foucault, M. (2001b). No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henri-Levy. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza Editorial (pp. 157-173).
- Foucault, M. (2001c). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001d). Sobre la justicia popular. Debate con los Maos. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza Editorial (pp. 36-73).
- Foucault, M. (2001e). A propósito del encierro penitenciario. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza Editorial (pp. 74-87).
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015). *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017). El gran furor de los hechos. En Zamora, D. y Behrent, M. (Ed.) *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores (pp. 246-251).
- Glucksmann, A. (1975). *La cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration*. París: Seuil.

- Glucksmann, A. (1978). *Los maestros pensadores*. Barcelona: Anagrama.
- Lepage, H. (1978). *Demain le capitalisme*. París: Le livre de Poche.
- Lévy, B-H. (1977). *La barbarie à visage humain*. París: Grasset.
- Moreno Pestaña, J. (2011). *Foucault y la política*. Madrid: Tierra de Nadie Ediciones.
- Pardo, J. (2014). *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.
- Perrineau, P. (1976). Glucksmann (André) - La cuisinière et le mangeur d'hommes, Essai sur l'État, le marxisme, les camps de concentration. *Revue française de science politique*, N° 2, pp. 324-327.
- Sollers, P. (1979). La barbarie sans foi ni loi. *Le Nouvel Observateur*, N° 755, 30 de abril-6 de mayo, pp. 78-79.

Fecha de recepción, 11 de febrero de 2019

Fecha de aceptación, 19 de marzo de 2019