

Foucault 40 años después, una actitud filosófica para pensar nuestro presente. Neoliberalismo y resistencia. Entrevista a Rodrigo Castro Orellana

Foucault 40 years later, a philosophical attitude to think about our present. Neoliberalism and resistance. Interview with Rodrigo Castro Orellana

[Entrevista]

Rodrigo Castro Orellana **
Luis Henríquez Riutor ***

Citar como:

Riutor, L. H., & Castro Orellana, R. (2024). Foucault 40 años después, una actitud filosófica para pensar nuestro presente. Neoliberalismo y resistencia. Entrevista a Rodrigo Castro Orellana. Cuadernos De Filosofía Latinoamericana, 45(131), 548–585. <https://doi.org/10.15332/25005375.9817>



** Profesor titular del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en filosofía de la misma universidad. Recientemente ha publicado el libro *Dispositivos neoliberales y resistencias* (Herder, 2023), anteriormente publicó *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de Arena* (LOM, 2008); ha editado el libro *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina* (Biblioteca Nueva, 2015), *Foucault y la historia de la filosofía* (Dado Ediciones, 2018) junto a José Luis Villacañas y *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la Biopolítica* (Lengua de Trapo, 2021) junto a Emmanuel Chamorro. Es fundador y director ejecutivo de la Red Iberoamericana Foucault; director de la *Revista de Estudios Foucaultianos Dorsal* y miembro del equipo editor de *Foucault Studies*; integra el comité académico de la serie fragmentos foucaultianos de la editorial Siglo XXI; dirige el Seminario Foucault Complutense. Además, coordina el comité organizador del Congreso mundial Foucault 40 años después. Correo electrónico: rodrigocastro@filos.ucm.es ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4308-8295>

*** Profesor de la Universidad de Valparaíso. Doctor en Sociología. Correo electrónico: luis.henriquez@uv.cl ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9169-7872>

LHR: En la introducción a tu último libro, *Dispositivos neoliberales y resistencias* (Herder 2023), te refieres a inscribir tu trabajo en lo que denominas “campo de estudios foucaultianos”. ¿En qué sentido y configuración propones o piensas un campo de estudios foucaultianos?

RCO: En primer lugar, quiero agradecer la entrevista que me estáis realizando para el *dossier* de la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. En relación con la pregunta sobre el “campo de los estudios foucaultianos” y cómo inscribo mi libro *Dispositivos Neoliberales y Resistencias* en dicho campo, creo importante recordar la renuencia de Foucault a reconocerse como filósofo. Es bien sabido que en algunas entrevistas Foucault dice que no se considera como filósofo sino más bien como una especie de médico, de diagnosticador, en un cierto sentido nietzscheano, como un médico de la cultura, alguien que identifica los problemas, los síntomas de una enfermedad histórica. Se trataría de desplegar un pensamiento en función de la lectura o el diagnóstico del presente. Sin embargo, esta renuencia de Foucault a reconocerse como filósofo no quiere decir que, en último término, Foucault no lo fuera, obviamente.

Creo que su resistencia con respecto al calificativo de filósofo apunta más bien al hecho de que su pensamiento está orientado, de alguna manera, a una operación de transformación de la experiencia filosófica. Esto se puede advertir desde el principio de sus trabajos. Foucault intenta tomar distancia respecto a escuelas o corrientes de pensamiento que eran particularmente dominantes, hegemónicas, justamente en la época de su formación como pensador. Por ejemplo, en los años 50, hay dos grandes fuerzas filosóficas que son las preeminentes, por una parte, la fenomenología, por otra, el

marxismo. Foucault, aunque se relaciona con ambas y utiliza en determinados momentos las dos tradiciones, en realidad reinventa tanto la fenomenología como el marxismo. Intenta tomar distancia de ambas a través de una crítica que las transforma.

Desde ese punto de vista, veo en el estilo del pensamiento de Foucault una permanente inclinación, en alguna medida, a jugar a contracorriente de ciertas escuelas filosóficas, de ciertos lugares comunes de la filosofía de su tiempo, de los años 50, 60, 70, y esto explica también su relación con autores fundamentales del pensamiento filosófico.

Estoy pensando evidentemente en Kant, Marx, Nietzsche. Su relación en general con los grandes filósofos es una relación, no de continuidad o de reproducción de las filosofías de estos autores, sino que siempre es un trabajo de transformación, de trastocamiento de Kant, de Marx, de Nietzsche, de intentar ir más allá de ellos. Esto ha promovido la existencia de múltiples y muy diversas lecturas del trabajo de Foucault. Precisamente la capacidad inventiva que tienen sus lecturas de los principales filósofos.

Por otra parte, también hay una extraordinaria capacidad inventiva respecto a los objetos de investigación con los cuales trabaja. Todo esto evidencia una singular forma de entender la experiencia filosófica que ha hecho posible que el pensamiento de Foucault se abra a formas de utilización y de uso muy diversas. Claro, alguien podría decir que muchas filosofías o el trabajo de muchos filósofos se caracterizan por lo mismo. Pueden tener aplicaciones y derivaciones en diversos campos. Hay varios ejemplos al respecto. Sin embargo, en el caso de Foucault esta operación resulta particularmente intensa. Los múltiples usos que se han derivado de su obra son innumerables. Creo, esta es mi hipótesis, que características que pertenecen al propio pensamiento de Foucault, a su propio estilo de trabajo y a su singular manera de realizar una experiencia filosófica gatillan, de alguna manera, una proliferación de lecturas de su trabajo y de usos posibles

de su pensamiento. Algo que, además, y esto es bastante conocido, que a él también le resultaba particularmente interesante. Hay varios episodios en los que Foucault se refiere a esto, no solamente el célebre episodio del diálogo con Deleuze, en el que se habla de la caja de herramientas (que entre paréntesis se ha prestado para lecturas, creo, bastante equivocadas), sino que hay muchos otros episodios en los que Foucault menciona, enfatiza, este interés por una utilización práctica de su trabajo. En los cursos del *Collège de France*, por ejemplo, lo menciona, cuando dirigiéndose al auditorio dice que está desplegando diversas líneas de investigación y añade: “haced con ellas lo que os parezca”. En alguna entrevista señala que él sueña con algo así como un libro bomba, que tenga efectos inmediatos, directos, y que en la misma manera que genera efectos, consecuencias como momento de intervención del pensamiento, pues también sea efímero y desaparezca. Entonces, creo que el pensamiento de Foucault, su manera de entender la filosofía guarda relación directa con esa heterogeneidad de usos que se pueden advertir en la bibliografía existente.

Sabemos que hay usos del pensamiento de Foucault en el campo de la historia, de la sociología, de la literatura, la educación, en el campo de la teoría sobre la arquitectura, en la teoría feminista, en la teoría *queer*, etcétera. Hay un amplio abanico de usos del pensamiento del filósofo francés. Pienso que esto tiene que ver directamente con la manera en la que Foucault ha hecho una experiencia filosófica. Y a la luz de ese corpus amplísimo de usos, me parece que efectivamente se podría hablar de un campo en el sentido de Bourdieu, un campo, evidentemente transdisciplinario, de estudios Foucaultianos. De hecho, estoy convencido que se podría emprender un estudio de ese amplio abanico de usos del pensamiento de Foucault desde la perspectiva de la sociología del conocimiento de Pierre Bourdieu. Esto obviamente supondría una tarea gigantesca, pero quizás sea necesaria de emprender en algún momento para

poder efectivamente construir una cartografía de cuáles son las líneas de interpretación y de uso que, con independencia de que procedan de una disciplina o de otra, puedan ser convergentes. En ese sentido afirmo que existe, que se puede hablar de un campo de estudios foucaultianos. Ahora, evidentemente este es un concepto que teóricamente no ha sido elaborado hasta la fecha. Podríamos decir, incluso, que más que un concepto es un término que pretende describir un amplio abanico de investigaciones en diversas disciplinas, pero hay algunos antecedentes que permiten concluir que se ha ido instalando poco a poco este término descriptivo de estudios foucaultianos.

En mi libro me refiero a la constitución de este campo. Tenemos tres revistas muy importantes a nivel mundial, que son *Foucault Studies*, *Materiali Foucaultiani* y *Dorsal: revista de estudios foucaultianos*. Tres revistas que reconocen la existencia de este campo heterogéneo de lecturas y usos del pensamiento de Foucault, que excede lo que habitualmente se entiende propiamente como campo filosófico. Y por eso quizás pueda afirmarse que, en el futuro, si este concepto se perfila analíticamente, pueda hablarse con propiedad de un campo de estudios foucaultianos. En mi libro, *Dispositivos Neoliberales y Resistencias*, se menciona esta idea del campo de estudios foucaultianos porque se pretende identificar así el territorio en el cual se inscribe la investigación, un territorio que no tiene que ver con una hermenéutica de los textos foucaultianos. Mi libro no es una monografía sobre el pensamiento de Foucault, sino más bien un intento de realizar un uso de herramientas del pensamiento de Foucault.

En ese sentido, la pregunta fundamental del libro es ¿cómo puede funcionar el concepto foucaultiano de dispositivo en tanto herramienta analítica para una lectura de nuestro presente, una lectura de nuestra contemporaneidad? Como bien sabemos, el concepto de dispositivo fue utilizado por Foucault en el marco de sus investigaciones sobre la analítica del poder. Este

concepto fue descrito por Foucault, aunque nunca realizó propiamente un estudio sobre la noción de dispositivo como metodología. No obstante, me parece que es un concepto muy vertebrador, muy importante dentro de la analítica foucaultiana del poder. Y, como digo, mi libro avanza más allá de un horizonte-hermenéutico de los textos foucaultianos, en tanto en cuanto se formula la pregunta por los rendimientos de esta herramienta trasladándola a una mirada de nuestra actualidad, de nuestro presente. Y creo que al hacer esa operación de intentar usar un concepto foucaultiano como el de dispositivo estamos realizando un trabajo que se acerca mucho más a la metodología foucaultiana, a la experiencia filosófica de Michel Foucault, que si desarrollásemos meramente un ejercicio filológico sobre sus escritos.

En cualquier caso, quisiera añadir que es importante entender que la cuestión hermenéutica o el trabajo de análisis de los textos debe tener una relación articulada y equilibrada con respecto al ejercicio praxeológico. Esto también es algo que señalo en el libro. Me parece que una metodología únicamente hermenéutica puede tener un valor, pero para aproximarse a la experiencia filosófica foucaultiana debe necesariamente ponerse en conexión con una intervención sobre el presente. Y también, a su vez, el enfoque praxeológico debe de alguna manera venir acompañado de una revisión rigurosa de los materiales que nos ha legado Foucault. Y quizás en ese equilibrio entre lo hermenéutico y lo praxeológico se encuentra un horizonte de futuro para lo que denomino en mi libro “campo de estudios foucaultianos”. Un campo que probablemente se está constituyendo como tal, o pueda llegar a constituirse como tal en un futuro, aunque aquí todo tipo de afirmaciones deben ser más bien provisionales. Y mi libro, de alguna manera, está situado en ese horizonte, en esa línea, en esa perspectiva.

LHR: Este año 2024 se cumplen 40 años de la muerte de Michel Foucault. Estas coordinando junto a diversas personas e instituciones una serie importante de actividades a nivel mundial. ¿A qué atribuirías el vasto y diverso interés por Michel Foucault transcurridos 40 años de su muerte? ¿Su actualidad como pensador que aporta comprender nuestro presente sin coordenadas de futuro o salidas fáciles?

RCO: Sí, efectivamente, estoy coordinando durante el año 2024 un congreso mundial titulado “Foucault 40 años después”. Se trata de una iniciativa que partió desde nuestro grupo de investigación de la Universidad Complutense de Madrid, que propusimos al Centro Michel Foucault y que cuenta con su apoyo. Es una iniciativa que ha resultado extraordinariamente exitosa, como se puede ver en la web del Congreso (<https://foucault40.info/>). Hay alrededor de 80 actividades en los cinco continentes. La idea del evento es que cada una de las ciudades-sede, de distintos países del mundo, que realiza un evento a propósito de los 40 años de la muerte de Michel Foucault tenga un espacio de visibilidad dentro de la web.

De esta manera creo que hemos conseguido uno de los objetivos fundamentales de la iniciativa, que es, además de la difusión de las actividades, mostrar que hay un acontecimiento mundial que se está produciendo el año 2024 a propósito del aniversario de la muerte de Foucault. Poner de manifiesto que hay una red amplísima de investigadores de la obra del filósofo francés a través de todo el planeta.

Ahora bien, este interés creciente por la obra de Michel Foucault transcurridos 40 años de su muerte se puede explicar por varios factores. En primer lugar, porque más allá del permanente interés por las obras principales que se publicaron durante su vida, después de su muerte no ha cesado una constante publicación de nuevos materiales de extraordinaria

relevancia para el conocimiento y el estudio del pensamiento foucaultiano. En los años 90 fue la publicación de los *Dits et écrits*, que reunió una serie de materiales que estaban hasta ese momento dispersos o que eran de difícil ubicación o consulta. Después, la publicación de los cursos del *Collège* marcó un hito fundamental y decisivo porque permitió mostrar una secuencia de la investigación de Foucault que quizás era más difícil de advertir desde la lectura exclusiva de los libros publicados en vida del autor, pero al mismo tiempo porque los cursos introdujeron una serie de temas que no estaban en los libros principales y que han generado un extraordinario interés entre los investigadores y las investigadoras. Estoy pensando en la cuestión de la gubernamentalidad, por ejemplo, en el tema del neoliberalismo, en la *parresia*, etc. A todo esto, ahora hay que añadir una serie de publicaciones que proceden de los fondos Foucault en la Biblioteca Nacional de Francia, en París. Se han publicado cursos de Foucault impartidos antes del *Collège de France*, pero también nos encontramos, por ejemplo, con materiales como *Le Discours philosophique*, que es un libro y no un curso, escrito después de *Las palabras y las cosas*, pero que Foucault optó por no publicar en su momento; y así seguirán apareciendo en el futuro materiales que proceden de los fondos. Con lo cual, en realidad tenemos un autor que desde el punto de vista de la publicación está significativamente activo y con publicaciones que no son-materiales irrelevantes para la comprensión de los diversos periodos del trabajo filosófico foucaultiano.

En suma, me parece que este es un factor importante para explicar por qué hay un interés creciente por la obra de Foucault. Un buen ejemplo también de esto mismo sería lo que ha ocurrido con el curso del *Collège de France Nacimiento de la Biopolítica*, donde Foucault estudia la cuestión del neoliberalismo. El hecho de que el curso se publicara en francés en el 2004 ha significado que todos esos análisis sobre la cuestión del neoliberalismo y

el problema de la gubernamentalidad penetraran intensamente en el campo de la filosofía política contemporánea. Es decir, ha tenido efectos, por ejemplo, en la obra de Laval y Dardot, Mauricio Lazzarato, Wendy Brown, Giorgio Agamben, etcétera. Indudablemente esto le ha dado una extraordinaria actualidad al pensamiento de Foucault. Este es solamente un ejemplo del impacto que ha supuesto el hecho de que después de su muerte se hayan seguido publicando escritos, materiales, cursos, seminarios, conferencias que él impartió o que escribió y no publicó en vida. Pienso que aquí reside un primer factor que explica en gran medida la extraordinaria vitalidad de la recepción del pensamiento de Foucault que va creciendo, de hecho, con el paso del tiempo.

Por otra parte, uno podría pensar, y digo esto a propósito de lo que señalaba antes sobre la cuestión del neoliberalismo, que los problemas que Foucault abordó de alguna manera siguen siendo también nuestros problemas en el presente. En primer lugar, y como es lógico, toda la cuestión de la analítica del poder sigue teniendo una extraordinaria actualidad porque advertimos, de diversas maneras, que seguimos inmersos en sociedades donde las lógicas de poder más o menos explícitas continúan siendo determinantes de nuestros modos de vida.

En un sentido similar, la problemática de la subjetividad, que es muy importante en los últimos años del trabajo de Foucault sigue estando al centro de las principales inquietudes que existen tanto en el campo de las ciencias sociales como en el campo de la filosofía política. Por ejemplo, cuando queremos comprender qué es lo que puede explicar que en nuestras sociedades contemporáneas, como analizo en mi libro, se haya producido algo así como una especie de despotenciación de la pulsión revolucionaria, que se haya maximizado la lógica del consentimiento frente a modelos políticos claramente autoritarios o lógicas de dominación existentes. Algo así solo puede ser explicado a través de una problematización de la cuestión

de la subjetividad. Y justamente uno de los autores que de manera más significativa ha explorado el problema de la subjetividad es Michel Foucault.

Entonces, pienso que, por una parte, el estatuto abierto de la obra de Foucault, en el sentido de que su obra no se ha cerrado; y, por otro lado, la conexión que hay de las problematizaciones del pensamiento de Foucault con nuestra experiencia contemporánea, explican que el interés por su pensamiento no deje de intensificarse ni de crecer. Y me atrevería a añadir una última cuestión. Con independencia de que sea difícil identificar o prácticamente imposible establecer un horizonte normativo de la política en el pensamiento de Foucault, existe una voluntad que atraviesa su pensamiento, su aparato crítico, y que es la búsqueda de una transformación de los modos de vida que han determinado o han marcado las sociedades occidentales de las últimas décadas. Es decir, hay una apuesta por una vida otra, por una transformación de los modos de vida. Y creo que eso resulta profundamente significativo para quien se acerca o se aproxima a una lectura del trabajo de Foucault. En él hay una búsqueda que pretende generar condiciones de posibilidad, a partir del pensamiento crítico, para la irrupción de un modo de vida diferente del que caracteriza o ha caracterizado nuestras sociedades. Sin duda este también es un factor importante del interés y de la fascinación que probablemente sigue produciendo un trabajo intelectual como el del filósofo francés.

LHR: Diversas lecturas de MF tienden a tratarlo, a clasificarlo, como un pensador o teórico de una particular concepción del poder ("donde hay poder hay resistencia"), cuya expresión sería la biopolítica, como totalidad que permite explicar el presente. Sin pretender otorgar una carta de ciudadanía foucaultiana o de certificación de origen y estricta observancia, ¿qué tan foucaultiano es este esquema o grilla de poder (sin afuera) y biopolítica (como totalidad omnicomprensiva)? (Con el debido respeto a quienes así lo trabajan, especialmente en América Latina).

RCO: Retomando lo que señalaba antes sobre los usos del pensamiento de Foucault y el amplísimo abanico de utilización de su pensamiento, diría que un ejemplo de eso, indudablemente, es la temática de la biopolítica, que ha tenido una especial importancia y relevancia en América Latina. Claro, este es un buen ejemplo de lo que señalaba en mi respuesta a la primera pregunta, de que es importante en el trabajo sobre el autor, encontrar un punto de equilibrio entre el ejercicio praxeológico y el ejercicio hermenéutico. Y creo que ahí, evidentemente, hay que constatar, de una manera bastante obvia, que existe una significativa discrepancia entre los estudios biopolíticos y el trabajo que propiamente realizó Foucault respecto de este concepto.

El concepto de biopolítica aparece en dos momentos de la obra de Foucault, que son en el capítulo final de *La voluntad de saber*, primer volumen de *Historia de la sexualidad*, y en la última lección del curso *Defender la Sociedad*. En este contexto el concepto se presenta como la descripción de una característica del poder en la Modernidad, como un poder sobre la vida. Probablemente hay expresiones que utiliza Foucault -el término biopoder sería un ejemplo- que se prestan para una interpretación como un concepto descriptivo global, general, de una época, como si se tratase de un paradigma. Pero al mismo tiempo hay que observar que a partir del año 78, en el curso *Seguridad, Territorio y Población*, Foucault desplaza la

centralidad de la noción de biopolítica. Es un concepto que pasa a estar subordinado a otra categoría que adquiere mucha mayor importancia: la gubernamentalidad. Entonces, realmente detrás de la cuestión biopolítica, es decir, detrás de lo que es, por ejemplo, las intervenciones que realiza el Estado en el campo de la salud, en el campo de la medicina, en la gestión de la población, lo que habría más bien sería el problema del gobierno, de la conducción de los seres humanos. Un problema que ha sido abordado, formulado, resuelto de diversas maneras a lo largo de la historia de la cultura occidental. Una de esas soluciones al problema del gobierno es justamente la gubernamentalidad estatal, que tiene entre sus características una dimensión o un factor biopolítico.

Muchos intérpretes de Foucault no valoran suficientemente lo que significa este desplazamiento desde el problema de la biopolítica, enunciado en el desenlace de *La voluntad de saber*, libro de 1976, y en la clase final del curso *Defender la Sociedad*, también del año 76. Ese desplazamiento desde ese momento a lo que Foucault comienza a trabajar en el año 78 en el curso *Seguridad, Territorio y Población*, y en el curso siguiente que, aunque lleva por título *Nacimiento de la biopolítica*, en realidad no aborda de manera central la cuestión de la biopolítica sino de una manera mucho más tangencial y de un modo bastante menos dramático que como se abordaba la cuestión en el año 76. Es en este contexto donde adquiere importancia el problema de la gubernamentalidad liberal y la gubernamentalidad neoliberal. En suma, me parece fundamental tener presente este desplazamiento del pensamiento foucaultiano. Por eso considero que la mayoría de los estudios biopolíticos, en el sentido en que se han desplegado hasta la fecha, sobre todo en el contexto latinoamericano, en realidad tratan de aferrarse a un momento del pensamiento de Foucault, convirtiendo lo que para Foucault era una característica de las tecnologías de gobierno, un proceso que se da en el siglo XIX y que tiene que ver con la irrupción del

problema de la población, en una especie de gran paradigma de lectura de la Modernidad e incluso de la cultura occidental, como sería el caso del trabajo de Giorgio Agamben.

Es cierto, vuelvo a insistir, en que puede haber elementos en los escritos de Foucault del año 76 que pudieran permitir una interpretación de ese tipo, como por ejemplo cuando habla de la “era del biopoder”, pero también es cierto que la deriva que toma el pensamiento de Foucault a partir del 78 es otra, y que en definitiva el problema de la biopolítica pierde importancia en los cursos del 78-79, y después prácticamente desaparece por completo. Esto es algo que los autores biopolíticos que leen a Foucault no atienden suficientemente, no le prestan la atención necesaria. Una desatención que tiene que ver finalmente con que el llamado paradigma biopolítico que tiene en Giorgio Agamben a su principal representante no depende filosóficamente de la obra de Michel Foucault. Agamben hace cierto uso de Foucault, pero realmente su soporte filosófico es Heidegger. Y, por lo tanto, la tesis de la epocalidad del ser es un argumento mucho más relevante e importante para estos estudios biopolíticos que el modelo de trabajo con la historia que caracteriza el pensamiento de Foucault, siempre ajeno a las totalizaciones, a las generalizaciones, a la identificación de épocas, a la linealidad histórica, etcétera.

Todo esto involucra una serie de distinciones que son muy importantes desde el punto de vista del ejercicio hermenéutico sobre la obra de Foucault y que también, por lo tanto, condicionan el ejercicio praxeológico. Por eso diría que los estudios biopolíticos de autores como Agamben o Esposito en general se alejan mucho de Foucault.

A lo anterior habría que añadir también, algo que no es una cuestión menor. Me refiero al impacto que ha tenido sobre este espacio de reflexión de la biopolítica un acontecimiento reciente, como fue la pandemia del COVID-19. Porque de una manera quizás completamente contraria a lo que en

principio uno podría haber pensado, la situación de la pandemia, más que venir a reforzar la pertinencia o el valor de los análisis biopolíticos agambianos, ha hecho todo lo contrario. Ha mostrado cierto exceso de algunos de sus análisis, de ciertas lecturas de la institución del Estado como pura excepcionalidad, como pura producción biopolítica, cuando más bien lo que vivimos en el contexto de la pandemia fue la necesidad, la urgente necesidad de la existencia de instituciones orientadas al cuidado de la vida. Dicho cuidado de la vida no es otra cara u otra forma de la producción de “nuda vida”, de vida para ser exterminada, de vida para darle muerte. Existe un cuidado de la vida en el cual las instituciones públicas deberían comprometerse y que resulta fundamental para el futuro de nuestras sociedades. Desde este punto de vista es interesante recordar nuevamente el desplazamiento del pensamiento de Foucault al que hacía referencia antes, desde la importancia de la cuestión de la biopolítica a la centralidad del problema de la gubernamentalidad. Porque quizás en último término esto es lo que realmente estaba en juego en el contexto de la pandemia. No que emergiera ante nosotros el problema de que toda institución o toda forma del Estado es, en último término, producción de *homini sacri*, es decir, de vida para ser destruida, de vida para darle muerte. Lo que nosotros vivenciamos en realidad fue el problema del gobierno, de cómo desplegar, gestionar una gubernamentalidad en función del cuidado de la vida. El problema de cómo gobernar sociedades extraordinariamente complejas como son aquellas en las que vivimos. Así pues, la pandemia socaba la idea de que hay algo así como un paradigma biopolítico y más bien nos presenta, con mucha claridad, que uno de los principales problemas del mundo contemporáneo es la cuestión del gobierno. El problema del gobierno de las instituciones, del gobierno de las sociedades, de cómo es posible el ejercicio del gobierno en relación con la democracia. Los conflictos que tenemos en la actualidad, que no han hecho más que aumentar desde la pandemia, las

tensiones frente al incremento del autoritarismo y el debilitamiento de la democracia en las sociedades contemporáneas nos conducen a observar que Foucault no estaba en absoluto mal orientado cuando llegó a la conclusión de que la cuestión de la biopolítica debía ser subordinada a la pregunta o el problema de cómo gobernar a los seres humanos.

LHR: Michel Foucault inauguró muy tempranamente la reflexión crítica acerca del neoliberalismo, cuyos orígenes pueden encontrarse en la crisis de los años '30 del siglo XX. Sin embargo, parafraseando la nota final del editor del curso Nacimiento de la biopolítica (1978-1979, Collège de France), Michel Senellart, "sigue cierta algarabía" con el neoliberalismo, con la reflexión de Michel Foucault sobre el mismo y, por qué no decirlo, de nuestra relación con el neoliberalismo, especialmente en el campo de la academia y su crítica que, de alguna manera, ha contribuido a darle cuerpo y consistencia teórica que los neoliberales no han producido.

RCO: Tu pregunta hace referencia a una nota al pie de la última clase del curso *Nacimiento de la Biopolítica*, introducida por los editores, en que aparece esta expresión: “sigue cierta algarabía”. Y, al mismo tiempo, en tu pregunta está planteada la cuestión del estatuto de la crítica al neoliberalismo desde el punto de vista de nuestro presente, es decir, nuestra relación con el neoliberalismo desde una perspectiva del ejercicio crítico. En la nota al pie, al mismo tiempo que aparece esta expresión, “sigue cierta algarabía”, se añade que en medio de esa algarabía Foucault pregunta si alguien de los asistentes al curso tiene apuntes mecanografiados de los cursos de los años anteriores, porque -según dice- él no tiene nada. Y quizás sea interesante prestarle atención a ese comentario, a esa imagen de la algarabía, pero al mismo tiempo también a este comentario de Foucault, porque creo que refleja algo importante sobre el estatuto de los cursos del

Collège de France, que muchas veces se pasa por alto. Como es sabido, el ejercicio de una cátedra dentro del *Collège* tiene una serie de particularidades, entre otras, la exigencia de que el titular de la cátedra presente los avances de una investigación. Más que los resultados de una investigación, se trata de exponer el desarrollo de una investigación en curso. Y esto es importante tenerlo muy presente para comprender las características generales de los cursos del *Collège de France*, y es especialmente relevante para este curso *Nacimiento de la Biopolítica*. Lo digo porque *Nacimiento de la Biopolítica* no es una exposición de la doctrina neoliberal, hecha por Michel Foucault, como si se tratase del resultado, el producto de una larga y acuciosa investigación a lo largo del tiempo. No se trata de una presentación del pensamiento neoliberal como si fuese una ideología que se describe en todos sus detalles, en toda su coherencia interna. En fin, como si se tratase de una razón-mundo, de una racionalidad totalizante que se caracteriza por cierta homogeneidad interna. Más bien, *Nacimiento de la Biopolítica*, con respecto a la cuestión del neoliberalismo, es una serie de apuntes y observaciones que Foucault realiza sobre un programa de sociedad, lo que no es lo mismo que dar cuenta de una sociedad efectivamente existente. Es un proyecto de sociedad, es un estilo gubernamental, podríamos decir, que ha sido más o menos articulado con coherencia y de diferentes modos por el liberalismo clásico, el ordoliberalismo alemán y la escuela de Chicago o el neoliberalismo norteamericano. En este punto, la cuestión clave para Foucault, sin lugar a duda, es aquello que se puede observar en la descripción de ese estilo gubernamental que deriva de planteamientos del liberalismo clásico, el ordoliberalismo, el neoliberalismo norteamericano; la existencia de un régimen de verificación ligado al mercado y, evidentemente, una crítica, un cuestionamiento a la gubernamentalidad estatal. Lo importante en esa descripción que hace Foucault de elementos de este régimen de verificación

y de esta crítica a la gubernamentalidad estatal es que, precisamente, dicha impugnación no deja de ser un modo de comprender el gobierno o no deja de formar parte de la larga y compleja historia de las racionalidades y prácticas que pretenden conducir, dirigir o gestionar las conductas de los seres humanos.

De tal manera que *Nacimiento de la biopolítica* no puede ser entendido como una fuente primaria en el estudio de la obra de Adam Smith o en el estudio de los trabajos heterogéneos, de los llamados ordoliberales alemanes, ni tampoco en el estudio de la Escuela de Chicago. En esa misma medida tampoco se pueden trasladar sin más a nuestra actualidad los elementos que están presentes en el planteamiento del curso, los elementos doctrinarios que Foucault estudia o analiza del neoliberalismo contemporáneo. Porque en realidad lo relevante del curso está más bien en otro lugar, en mi opinión. Lo significativo está en la identificación que hace Foucault de ciertas prácticas que derivan o están asociadas al régimen de verificación de la gubernamentalidad liberal y neoliberal, donde la primera cuestión central y fundamental sería justamente comprender que el liberalismo económico no encarna ni representa una ausencia de gubernamentalidad, sino que está estructurado, articulado, ligado a una serie de lógicas de gobierno. En ese contexto, por ejemplo, resulta decisiva la relevancia que Foucault le otorga en un pasaje del curso *Nacimiento de la biopolítica* a la cuestión de la individualización. Es decir, a cómo, de alguna manera, en particular en la obra de Gary Becker, ha sido pensada la relación del sujeto consigo mismo y cómo eso se ha introducido en el análisis económico. Esto evidentemente tiene que ver con la cuestión de la noción de capital humano donde, aunque Foucault no lo diga expresamente, él está advirtiendo que allí hay una tecnología del yo que está siendo conceptualizada, en el marco de un régimen de gubernamentalidad alternativo al régimen gubernamental estatal. Bueno, todo esto que estoy

señalando puede resultar útil para pensar nuestra relación crítica con el neoliberalismo. Voy a intentar mostrar por qué digo esto.

Estoy de acuerdo con lo que señalas en el enunciado de tu pregunta respecto a que en realidad uno podría concluir que no hay una consistencia teórica en los autores que son calificados como neoliberales, pero esto no quiere decir que el neoliberalismo en cuanto tal sea algo fantasmagórico. Hay que tener presente esta aclaración. En mi opinión, la cuestión principal reside en diferenciar entre las teorizaciones de los economistas del ordoliberalismo o de la escuela de Chicago y determinadas prácticas de gobierno que podríamos llamar neoliberales. A este desajuste entre las ideas neoliberales y el neoliberalismo existente se han referido, por ejemplo, Laval y Dardot en su libro *La nueva razón del mundo*. Creo que es una observación importante. No se puede establecer una equivalencia entre las ideas de los autores llamados neoliberales y el neoliberalismo entendido como la realidad efectivamente existente del poder en nuestro tiempo. Un ejemplo de eso que mencionan Laval y Dardot, es la cuestión del Estado. Porque evidentemente dentro del pensamiento del ordoliberalismo y con mucha mayor claridad dentro del pensamiento de la escuela de Chicago, hay una apuesta reguladora y minimizadora del rol del Estado. Esto en el plano del planteamiento teórico. Pero si vamos a los procesos políticos efectivamente existentes en nuestra actualidad, advertiremos con mucha facilidad que el Estado está lejos de abandonar un rol central, decisivo, en nuestro escenario contemporáneo. Uno más bien tiende a pensar que por mucho que haya políticas de minimización de la intervención pública, políticas que favorecen el espacio de los intereses privados, precisamente por la centralidad que se le pretende otorgar al mercado, hay una especie de imposibilidad de prescindir del Estado como herramienta fundamental para desplegar ese programa en el cual la libertad económica cumpliría un papel determinante o fundamental.

Cuando me refiero a prácticas gubernamentales neoliberales, las estoy entendiendo desde el concepto foucaultiano de dispositivo. Y esto es algo que quiero subrayar. Entenderlas, a esas prácticas gubernamentales como dispositivos, significa que debemos comprender esos procedimientos como un entramado, una red en la cual se entrecruzan formas de ejercicio del poder, mecanismos de producción de las conductas y también al mismo tiempo ideas, representaciones que—se trenzan con estos ejercicios materiales del poder, reforzándolos, potenciándolos, etc. Dicho de otro modo, hay que distinguir entre mirar el neoliberalismo como una ideología, es decir, mirar el neoliberalismo como un conjunto de representaciones más o menos coherentes que nacerían de la teorización económica; y entenderlo más bien en términos foucaultianos, es decir, como un conjunto de dispositivos, como un entramado de elementos tanto del plano discursivo como del plano extradiscursivo. Esta distinción, que es metodológicamente fundamental en mi libro *Dispositivos neoliberales y resistencias*, resulta útil para responder a la pregunta que me formulas, porque permite mostrar dos modos distintos de relacionarse con el neoliberalismo desde un aparato crítico.

En primer lugar, la perspectiva de la crítica ideológica del neoliberalismo, es decir, la comprensión del neoliberalismo como un sistema totalizante, permite construir un adversario, evidentemente, un enemigo exterior, que equivaldría a un sistema de dominación perfectamente coherente y articulado que invade todos los espacios de la vida bajo una misma lógica o un mismo principio. Tal representación del neoliberalismo en términos de un gran mecanismo totalitario de dominación es fantasmagórica.

Por el contrario, la crítica de los dispositivos neoliberales, es decir, la crítica que no piensa el neoliberalismo como una ideología o un sistema mundo, sino que más bien apunta a las prácticas de ejercicio del gobierno neoliberal, asume de partida que existiría un proceso de producción de la subjetividad

transversal a la sociedad y con estrategias dispares, es decir, no necesariamente consistentes o articulables en un sentido global. Desde la perspectiva de esta crítica al neoliberalismo pensado como dispositivos, no habría un lugar que sea completamente externo a las prácticas de poder neoliberales. La subjetividad neoliberal no podría ser identificada, para decirlo con un ejemplo relativamente simple, con el *ethos* del votante de partidos de derecha o con el *ethos* de quienes defienden al liberalismo económico. La subjetividad neoliberal no solamente se podría identificar con esas formas de individualización. También se manifestaría, por ejemplo, en la obsesión tan característica del denominado intelectual progresista por su propia visibilidad en las redes sociales. Existen empresarios de sí dedicados a la autoadministración de su rol como intelectuales críticos del capitalismo.

Ahora bien, desde un punto de vista más teórico, profundizando en esta idea de que la subjetividad neoliberal tiene un carácter transversal en nuestras sociedades, uno podría también observar que hay críticos del neoliberalismo que despliegan su cuestionamiento en nombre de una defensa de la pluralidad, la diversidad o del flujo de los deseos, mostrándose completamente incapaces de observar que precisamente la desterritorialización o la fragmentación son características de los poderes contemporáneos. Los poderes neoliberales desterritorializan y fragmentan la experiencia de los sujetos. En un sentido muy similar, podríamos mencionar a los defensores de los particularismos identitarios, que también se presentan como críticos del capitalismo contemporáneo o de lo que llaman neoliberalismo, y que no observan que la atomización sin recurso a algún tipo de universalidad equivale a una negación, en último término, de todo proyecto político alternativo al modelo de sociedad imperante. También están todos aquellos que de alguna manera se presentan como verdaderos profetas del apocalipsis civilizatorio y que desde esa perspectiva

identifican al Estado con la excepción permanente, y que son incapaces de advertir que los poderes neoliberales precisamente refuerzan, por una parte, la disolución del horizonte de expectativas, es decir, de la idea misma de futuro, y al mismo tiempo descomponen sistemáticamente toda institución.

Bueno, podría seguir mencionando otros ejemplos de aparato crítico del neoliberalismo que parecen tener una extraordinaria afinidad con la subjetividad neoliberal o con las características de algunos de los dispositivos neoliberales. Pero creo que el punto ya está claro. En suma, para concluir, cuando me refiero, en mi libro, al neoliberalismo estoy aludiendo a una especificidad de la forma en que se ejerce y materializa el poder en nuestro tiempo. Se trata entonces de un descriptor, para mí, que pretende indicar ciertas características de la actual escena de las sociedades capitalistas avanzadas, poniendo el acento en la cuestión del ejercicio del gobierno y en la producción de subjetividad. Estoy seguro de que aquí me podrías hacer una contrapregunta. Entonces, ¿por qué llamar neoliberales a esos poderes que operan en las sociedades contemporáneas? Bueno, por dos razones. Primero, porque, aunque se trata de un nivel que se corresponde con lo que configura nuestra experiencia o condiciona nuestra cotidianeidad (el nivel en que operan y funcionan los dispositivos), tiene relaciones de proximidad y de distancia con formas más o menos articuladas del pensamiento neoliberal. Se trata de algo indiscutible: hay un aire de familia entre estas prácticas de poder y los discursos neoliberales.

Así pues, hablo de dispositivos neoliberales porque están relacionados o vinculados con una operación que calificaría de histórica, en el sentido de que tiene su genealogía, su historicidad, una operación que se caracteriza por intentar avanzar o complejizar (de ahí la expresión “neo”), dos tesis que nacieron con el liberalismo económico clásico, el argumento del *homo economicus* y de la mano invisible. Dos tesis que, nuevamente, hay que pensarlas no solo como ideas o no exclusivamente desde el punto de vista

de la ideología, sino más bien desde la perspectiva de la práctica. Son dos aspectos clave del liberalismo clásico que han tenido toda una reconfiguración posterior en la historia de los últimos dos siglos y que se encuentran en el trasfondo de algunas de las características principales de los dispositivos neoliberales contemporáneos. Menciono la cuestión del *homo economicus* y de la mano invisible para evidentemente subrayar dos aspectos del análisis de Foucault sobre el liberalismo económico clásico. Si uno mira esto desde el prisma del problema de los dispositivos neoliberales contemporáneos, se trataría de dos dimensiones que podríamos denominar de otra forma. Por una parte, un modo de producir la subjetividad, que implica una relación del sujeto consigo mismo. Una tecnología del yo, que está marcada por el imperativo de la autogestión, la centralidad de la competitividad, etc. Pero al mismo tiempo, esa producción de subjetividad o ese modo de autosubjetivación, se inserta en un medio o en una atmósfera que está marcada y atravesada por una serie de criterios reguladores.

Entonces, el *homo economicus* del liberalismo clásico -que fue pensado como un sujeto del intercambio- ha devenido históricamente en los dispositivos contemporáneos como un *homo economicus* focalizado en la autoconstrucción de sí mismo, desde el punto de vista del rendimiento competitivo o de la optimización de sí mismo. Asimismo, el concepto de mano invisible -la idea de que el *homo economicus* se inserta dentro de un medio sobre el cual no puede ejercer su voluntad- ha devenido en nuestro presente como la inserción de los sujetos en atmósferas condicionadas por las variables-económicas. Son esos entornos en los cuales los sujetos se desenvuelven los que resultan regulados por mecanismos de gobierno como una forma de producir comportamientos. La imposibilidad del sujeto de ser soberano respecto a ese medio en el cual se haya inserto aparece, entonces, en nuestro presente como una separación que se abre entre soberanía

política y economía. La economía se convierte en un principio regulador de nuestras existencias.

Este es uno de los aspectos que explica por qué denomino neoliberales a los dispositivos de poder contemporáneos. Insisto, porque creo que, si uno hace la genealogía de estos dispositivos, de cómo se han llegado a configurar, estos elementos tienen que ver justamente con la irrupción de la idea de *homo economicus* como autosubjetivación y con el concepto de mano invisible como medio regulado. Pero también, y quizás esto incluso sea más importante que lo anterior, también opto por llamar neoliberales a los dispositivos porque la experiencia de los poderes en nuestro tiempo no se comprende sin identificar lo que hace el poder del poder, como decía Foucault, no se entiende si no advertimos que la cuestión de la libertad del individuo está en el núcleo de estos mecanismos. La libertad del individuo no es algo así como una especie de dato previo, un dato de naturaleza, sino que es una producción que precisamente los dispositivos en su desarrollo histórico finalmente han consolidado. De tal manera que nos encontramos con el hecho de que los dispositivos de poder son vivenciados en una relación estrecha, íntima, con lo que el sujeto experimenta como su libertad. Por esta razón nunca en la historia de la humanidad hemos estado tan cerca como ahora de la dominación perfecta.

LHR: Desde América Latina se ha constituido un campo de estudios decoloniales, crítico con la tradición europea de pensamiento, en tanto piensan a Latinoamérica como otro-exterior a la Modernidad europea. ¿Qué imbricaciones, diálogos y debates son posibles entre el “campo de estudios foucaultianos” y los “estudios decoloniales”?

RCO: He escrito a lo largo de los últimos años una serie de artículos en diversas revistas, algunos capítulos también en libros colectivos, en los que he sido muy crítico con lo que tú denominas, en la pregunta, estudios decoloniales. No veo que exista, por tanto, un territorio efectivo de

imbricaciones, diálogos o posibles debates entre los estudios foucaultianos y los estudios decoloniales. Lo que no quiere decir, por ejemplo, que el problema del colonialismo o la cuestión colonial no pueda, o incluso no deba, articularse con el análisis de los dispositivos neoliberales. Sobre este punto voy a volver más adelante. Pero antes, para responder a la pregunta, me gustaría realizar una breve reflexión comparativa entre estudios foucaultianos y estudios decoloniales.

Si bien es cierto que, tanto los estudios foucaultianos como los estudios decoloniales se caracterizan por ser espacios multidisciplinares, este último, el ámbito de los estudios decoloniales, evidencia, en mi opinión, un extraordinario déficit desde el punto de vista de la reflexión filosófica, histórica y política que lo sostiene. La tesis principal de la decolonialidad está relacionada con el argumento del eurocentrismo. Según esta perspectiva, habría algo así como una perfecta articulación entre el acto colonizador hispánico, con la violencia y la negación del otro que lo caracterizó, y la configuración de una episteme que afirma el contenido universal de la razón moderna. De ahí que se pueda afirmar, por ejemplo, que, en vez de descubrimiento de América o de un nuevo continente, lo que habría sucedido más bien sería algo así como un encubrimiento. Es la expresión utilizada por Dussel: encubrimiento del otro. Para decirlo de otra forma, con el lenguaje de Walter Mignolo, se trataría de una supresión de las cosmovisiones originarias o precolombinas. Habría, por tanto, una producción de subalternidad que se prolongaría desde esa experiencia del llamado “nuevo mundo” a la actualidad del continente latinoamericano. Una línea de continuidad perfecta entre un momento histórico y el otro. Continuidad de la violencia de la *ratio* europea, que se expresaría, por mencionar un ejemplo del planteamiento de los decoloniales, en la lógica del racismo. De hecho, es justamente en relación con este último problema que el sociólogo Aníbal Quijano construye la categoría de colonialidad del

poder, uno de los términos fundamentales del pensamiento decolonial. Esa colonialidad del poder, que guarda relación con una larga continuidad histórica de varios siglos, y que está caracterizada por la cuestión racial, se correspondería con otro concepto que es también muy importante para los autores decoloniales. Me refiero al concepto de sistema-mundo moderno/colonial, el cual describe un proceso histórico que nace en el siglo XVI, directamente asociado a la propia génesis del capitalismo, y tiene como uno de sus elementos centrales la colonialidad del poder.

Hasta aquí es fácil advertir que tenemos una primera tensión bastante evidente, con todo este planteamiento que he descrito, entre los estudios decoloniales y los estudios foucaultianos. Porque hay un afán claramente observable en el planteamiento decolonial por comprender el poder en términos totalizantes, y sobre la base además de un dibujo de la historia que se realiza con trazo grueso puesto que no advierte la especificidad, la pluralidad e indudablemente también la contingencia de los procesos, los discursos y las prácticas históricas. Por ejemplo, afirmaciones que uno puede encontrar en autores decoloniales, como el intento de establecer una relación de identidad entre el racismo del siglo XVI, el racismo del siglo XIX y el racismo que podemos encontrar en las sociedades occidentales avanzadas. Otro ejemplo, la manera de construir la idea sobre el indígena, donde también se fuerzan las lecturas de la historia para tratar de establecer una continuidad entre la realidad del indígena contemporáneo y el pasado. Pero claro, el indígena de las cosmovisiones suprimidas, como lo designa Mignolo, hoy en día más bien corresponde al obrero que vive en la periferia de alguna ciudad latinoamericana y que precisamente reivindica sus tradiciones culturales, usando términos como nación o hablando de derechos indígenas, categorías que serían impensables sin la Ilustración europea.

Por otra parte, la crítica de los decoloniales al universalismo eurocéntrico se despliega en nombre de una defensa muy fuerte de lo identitario y reivindicando a partir de allí los particularismos de las expresiones culturales. Algo que es muy problemático, en mi opinión, desde el punto de vista político. Es decir, ya no se trata solo de los conceptos filosóficos que están en juego o de las interpretaciones de la historia que realizan, sino de los rendimientos políticos que estas tesis puedan tener. Alguien que ha observado esto con mucha claridad es Santiago Castro-Gómez, que en su libro *El tonto y los canallas* (2019) hace una crítica a esta opción política por el particularismo exento de todo contenido universal. Santiago se pregunta cómo puede ser posible un proyecto de emancipación si no apostamos por alguna mínima articulación entre particularidades para la construcción de un sujeto político. Y aquí, precisamente en este punto, es donde resulta problemática otra operación que deriva de lo que realizan los pensadores decoloniales y que es la renuncia radical sin más-a toda la herencia de la Ilustración, olvidando la importancia que la Modernidad ha tenido no solamente en Europa, sino evidentemente también en los procesos históricos y culturales de la sociedad en América Latina. La importancia que la Ilustración ha tenido para la construcción de un sujeto y unas instituciones reflexivas. Hay que recordar que Foucault -en el célebre texto *¿Qué es la Ilustración?* - reconoce en el proyecto ilustrado el valor del *ethos* crítico, de la actitud crítica y reflexiva. Sin la herencia de la Modernidad y la Ilustración sería imposible pensar todo el ámbito del derecho y cualquier posibilidad de expansión de estos. De hecho, estas son algunas de las reivindicaciones que uno claramente puede encontrar en las luchas populares que se han dado históricamente en América Latina y que también se están produciendo en la actualidad, las que guardan relación con una apuesta por ampliar el horizonte de los derechos de los indígenas, los derechos vinculados al plano ecológico, al acceso al agua, etc. Asimismo,

sería impensable, sin la herencia de la Modernidad y de la Ilustración, la institución del Estado, que no solo puede presentar un rostro terrorífico, como ha ocurrido en la historia del siglo XX en América Latina, por ejemplo, con los Estados criminales desarrollados por las dictaduras. El Estado también puede encarnar una instancia de bienestar social y de bien común. Es lo que todavía puede advertirse en Europa en la actualidad, aunque evidentemente hablemos de un estado de bienestar en ruinas.

En fin, podríamos decir que en la noción de decolonialidad hay comprometidas dos dimensiones. Por una parte, una interpretación de la historia, que la somete a un único y unilateral principio explicativo, el cual no es compatible con la arqueogenalogía foucaultiana, es decir, con la atención a las discontinuidades históricas, a las prácticas, etc. Y, por otra parte, una segunda dimensión de la noción de decolonialidad, tendría que ver con un proyecto político que consiste en la realización de la efectiva descolonización. Este proyecto tiene que ver con la liberación de las cosmovisiones suprimidas, que no sería posible sin una actualización de un pensamiento otro, un pensamiento que está fuera de la *episteme* o la *ratio* eurocéntrica, un pensamiento que se construiría a partir de la experiencia histórica de la diferencia colonial. Y es en este contexto, precisamente, de un proyecto político de descolonización, donde claramente los estudios decoloniales consideran que todo el archivo intelectual europeo, de un extremo al otro y sin exclusión alguna, es eurocentrico. Eso quiere decir para los decoloniales que equivale a violencia colonial. De este modo se ahorran o descartan todas las expresiones críticas o problematizadoras de la propia Modernidad. Es decir, la propia crítica interna que la Modernidad ha tenido acerca de sus fundamentos y principios reguladores. Este argumento indudablemente incluye a autores como Foucault, que han planteado los límites de la antropología universalista de la Ilustración o que han denunciado el sesgo de la razón histórica moderna, etc. Foucault, para

decirlo claramente, según los autores decoloniales, es un pensador eurocentrífico. Por tanto, desde el punto de vista de ellos, no puede haber diálogo alguno con su pensamiento, ni mucho menos un uso. Algo que, en realidad, más allá del caso específico de Foucault, evidencia una característica sustantiva-del discurso decolonial que, desde mi punto de vista, permite dudar seriamente sobre el estatuto científico de los llamados estudios decoloniales. Lo digo por la manera como los estudios decoloniales se relacionan con aquello que es su exterioridad, es decir, con aquello que puede representar su campo de problematización, de cuestionamiento, de crítica, etc.

La lógica de los estudios decoloniales sería algo así como lo siguiente: o aceptas la premisa fundamental, que es la tesis del sistema-mundo moderno/colonial y la existencia de una larga historia de la colonialidad del poder, o, en el caso que no la aceptes, estás inevitablemente situado del lado del victimario, es decir, del lado eurocentrífico, de la posición negativa. Así se advierte una cierta densidad moral en la posición de los estudios decoloniales más que una posición reflexiva o propiamente científica. Evidentemente, a la luz de estas premisas o a la luz de estos elementos que he expuesto, no puede haber diálogo o debate alguno. De hecho, no existe, ni con los estudios foucaultianos, ni en realidad con respecto a cualquier otra posición teórica que esté en condiciones de problematizar la tesis del sistema-mundo moderno/colonial. Algo que resulta fácil observar si uno revisa la bibliografía existente. Allí se verá que esta es una característica de la forma en que muchos de los autores decoloniales han respondido o han reaccionado frente a algunas de las críticas o los cuestionamientos que se les han realizado, que han tendido a incrementarse en los últimos años. Siempre el juego es el mismo: si cuestionas la posición decolonial es porque perteneces a la episteme que sustenta la dominación.

Ahora bien, por todo lo que he dicho hasta aquí, resulta ilustrativo el caso de Santiago Castro-Gómez, quien para mí es el más importante filósofo vivo latinoamericano. Santiago tuvo un momento de cercanía con el grupo decolonial, como él mismo lo relata en su libro *El tonto y los canallas*. Esto es interesante, a propósito de tu pregunta, porque Castro-Gómez indudablemente es un extraordinario conocedor de la obra de Michel Foucault. De hecho, ha utilizado sus herramientas analíticas en diversos trabajos. Pues bien, lo que encontramos en la relación de Castro-Gómez con los planteamientos decoloniales, si revisamos su obra, también sus entrevistas y otros textos, es que su trabajo lleva a cabo en realidad una radical transformación de las principales categorías del léxico decolonial, es decir, de nociones como colonialidad del poder, diferencia colonial, sistema mundo. Todas estas nociones o estos conceptos adquieren en su pensamiento otro sentido, lo que realmente lo convierte en un crítico de la razón decolonial. Su obra, por tanto, no creo que resista ninguna comparación con los trabajos de Walter Mignolo o de Ramón Grosfoguel. Solamente por mencionar dos posiciones dentro de los estudios decoloniales, una bastante conservadora, y me atrevería a decir incluso un tanto reaccionaria, como la de Mignolo, otra más abierta como la de Grosfoguel, pero en todo caso ambas claramente antagónicas al trabajo de Santiago.

Esta mención a Castro-Gómez me parece también importante porque me permite retomar algo que planteé al principio de esta respuesta. Decía que, aunque exista una evidente imposibilidad de imbricación entre estudios foucaultianos y estudios decoloniales, el problema del colonialismo puede y debe estar presente en una investigación orientada por criterios metodológicos foucaultianos, en tanto en cuanto esta involucra una apuesta por una comprensión de nuestra historia y particularmente de nuestro presente. La obra de Santiago Castro-Gómez ha mostrado que, pese a esta

imposibilidad de una articulación entre estudios foucaultianos y estudios decoloniales, el problema del colonialismo tiene un espacio y puede tener un desarrollo al interior de los estudios foucaultianos. Por ejemplo, Santiago lo ha hecho en diversos de sus libros. Estoy pensando en *La hybris del punto cero*, por mencionar uno.

En mi caso particular, aunque no abordo directamente el problema del colonialismo en *Dispositivos neoliberales y resistencias*, considero que la historicidad de los dispositivos neoliberales, en su particular territorialización latinoamericana, sería incomprensible sin este factor que es la cuestión colonial. Por ejemplo, para mencionar solamente un problema que puede ilustrar esta articulación entre el problema de los dispositivos neoliberales y la cuestión colonial, pensemos en el caso chileno. Resulta indiscutible, en mi opinión, que los dispositivos neoliberales han promovido en la sociedad chilena, y continúan haciéndolo, un psiquismo extraordinariamente apegado a las exigencias de orden y seguridad. Sería muy difícil poder abordar o comprender la genealogía de esta subjetividad atravesada por la necesidad del orden, sin incorporar al análisis, de alguna manera, la herencia colonial chilena, que explica una configuración particular de las élites del país que se han relacionado durante siglos con las clases populares como una amenaza, como un peligro, estigmatizándolas, invisibilizándolas, excluyéndolas o-directamente asesinándolas.

En mi opinión, y esto lo digo para concluir la respuesta a tu pregunta, los dispositivos neoliberales operan en Chile sobre un tejido social inusitadamente marcado por la segregación y eso no se puede comprender sin atender al problema colonial. Creo que aquí tenemos sobre la mesa, entonces, un ejemplo de una articulación, de un punto de encuentro en el marco de una investigación inspirada por la metodología foucaultiana del problema colonial y del problema de los dispositivos neoliberales. Hay una articulación posible entre los estudios foucaultianos y el problema del

colonialismo. Por el contrario, la articulación entre estudios foucaultianos y estudios decoloniales no es factible porque estos últimos, para decirlo con toda claridad, no tienen ningún estatuto científico.

LHR: En la página 132 de tu libro (*Dispositivos neoliberales y resistencias*) señalias que “el neoliberalismo evidencia una tenacidad sorprendente”, a pesar los anuncios de su crisis (permanente y constitutiva), de su colapso y declaraciones de cierto entusiasmo ante su fin o derrota inminente. Sin embargo, pareciera que se trata, como en el libro *La historia interminable* (Michael Ende), de un lento colapso, lo que asocias a su novedad. ¿Puedes darnos algunas pistas acerca de esta relación que propones entre novedad y lento colapso, especialmente respecto de los modos de comprensión del neoliberalismo que comentas críticamente en tu libro?

RCO: Es cierto lo que señalas en tu pregunta respecto a que han existido efectivamente coyunturas y contextos en los cuales se ha anunciado un supuesto final del neoliberalismo. Pero creo que también habría que añadir que este entusiasmo tiene algunas características bastante particulares, porque convive con una profunda desazón sobre el futuro, que en cierto sentido puede considerarse como un rasgo un tanto difuso de nuestro presente. Es algo que hay que tratar de observar con cuidado.

Respecto a la cuestión de la constatación entusiasta del final del neoliberalismo resulta interesante recordar lo ocurrido con el episodio del *crash* económico de los años 2007-2008 donde efectivamente se escucharon voces, y que no procedían de la izquierda, respecto del final del capitalismo o del neoliberalismo. Sin embargo, lo que finalmente podemos decir que aconteció, con la perspectiva que nos da el paso del tiempo, es que dicha crisis funcionó más bien como una especie de *blackout*, semejante a una especie de apagado del sistema operativo para llevar a cabo las

actualizaciones correspondientes. En ese sentido los acontecimientos de 2007-2008 son muy reveladores de un punto de inflexión en el que se hacen evidentes las características posdemocráticas y autoritarias del neoliberalismo. Esto lo ha estudiado con mucho detalle Maurizio Lazzarato.

Otro episodio más reciente que podríamos considerar de crisis fue la pandemia del COVID, pues nos colocó en un escenario donde nos aproximamos al límite de las lógicas de ordenamiento de nuestras vidas en las sociedades contemporáneas. En cierta medida, las lógicas del neoliberalismo crujieron, no llegaron a fracturarse, pero sí de alguna manera se vieron tensionadas frente al problema que supuso la pandemia.

De hecho, en ese contexto surgió un relato acerca del retorno a la normalidad, de si volveríamos o no a la normalidad entendida como lo que existía antes de la epidemia. Superado este episodio, se puede concluir que esa normalidad que ansiábamos tanto o que veíamos peligrar en el escenario de las cuarentenas, se correspondía evidentemente con los modos de vida neoliberales a los cuales hemos regresado después de la supuesta crisis. Probablemente de una manera similar a lo que ocurrió con el *crash* de 2007-2008, en este episodio no se ha producido un debilitamiento de la lógica neoliberal, sino que esta ha salido reforzada.

En fin, hay una relación de retroalimentación entre crisis y neoliberalismo que vale la pena meditar y reflexionar con atención. No por nada Mark Fischer ha comparado la lógica del neoliberalismo con la imagen del *zombi*, esa especie de muerto viviente que realmente nunca muere, devora cerebros, puede ser objeto de múltiples daños y perjuicios y al final sigue siempre en pie. Creo, por todo esto, que la categoría de crisis puede considerarse bastante limitada e insuficiente para aproximarse a una comprensión de la cuestión del neoliberalismo. Sin embargo, esta categoría, la de crisis, constituye un supuesto habitual de la teoría crítica contemporánea, del pensamiento de izquierda, aunque probablemente sea un enfoque

equivocado. Un ejemplo de este uso de la categoría de crisis como lectura del presente en la teoría crítica contemporánea, es la referencia, en mi opinión, bastante limitada, sesgada y un tanto cliché a la célebre sentencia de Gramsci. Me refiero obviamente a cuando el autor sardo describe la crisis de la hegemonía como un momento en el cual lo viejo muere y lo nuevo no termina de nacer por completo. Esta cita se reproduce mucho en algunas interpretaciones del presente por parte del pensamiento crítico, pero se olvida que Gramsci, cuando afirma esto, añade inmediatamente algo muy importante. Dice que es precisamente en esos momentos donde se entrecruza algo que muere y algo que nace cuando se verifican los “fenómenos morbosos” más variados. Obviamente Gramsci se está refiriendo al fascismo. Me pregunto precisamente cuáles serán nuestros “fenómenos morbosos”, si es que efectivamente asumimos que hay un momento de ocaso de lo viejo y de emergencia de algo nuevo. ¿Cuáles son exactamente nuestros “fenómenos morbosos”? La frase de Gramsci debemos leerla atendiendo a esta cuestión de que la crisis puede ser un momento morboso, de reactivación o incluso de reconfiguración de lógicas de poder en aquello que aparece revestido como novedad. Además, la categoría de crisis resulta problemática porque involucra una comprensión del poder en términos de totalización. Esto aplicado a la cuestión neoliberal nos conduce una vez más a algo que señalé anteriormente en otra pregunta. La comprensión del neoliberalismo como razón mundo, es decir como un sistema que funciona a partir de una lógica única, de un principio único. La interpretación del neoliberalismo como un gran paradigma de la dominación, argumento que permite sacar la conclusión de que, si se trata de un sistema que se sostiene sobre un único principio, es factible un derrumbe acelerado de la estructura totalizante. Algo parecido a lo que habría acontecido con la caída del muro de Berlín, el derrumbe acelerado de un sistema global que solo era operativo a partir de algunos pocos principios

o algunas reglas generales. Se supone que podría ocurrir algo similar con el neoliberalismo si lo entendemos como sinónimo del orden capitalista. Desde esta consideración del neoliberalismo como sistema totalizante hay una escasa posibilidad de advertir lo que denomino en mi libro la novedad del régimen gubernamental contemporáneo, porque le atribuimos una coherencia a la dominación y la crítica, entonces, construye un adversario que sería algo así como una especie de “gran otro”. De esto derivan alternativas políticas catastrofistas o lisa y llanamente ingenuas.

Mi libro pretende ofrecer, en contraposición a esto, un diagnóstico del presente como un tiempo caracterizado por el abigarramiento de las lógicas de poder, es decir, por prácticas de gobierno que contienen estrategias diferenciadas, a veces complementarias, en ocasiones completamente independientes unas respecto a otras, a menudo contradictorias entre sí. El hecho de que el paisaje que conforman los dispositivos neoliberales sea abigarrado y heterogéneo puede advertirse en dos niveles. Por ejemplo, si observamos cómo las prácticas de gobierno neoliberales en nuestro tiempo se reducen y se combinan con formas políticas extraordinariamente diversas. Esto es lo que he calificado en mi libro como una especie de promiscuidad estructural de los dispositivos neoliberales, que pueden coexistir con regímenes autoritarios, con democracias, con gobiernos más o menos populistas, están presentes en administraciones políticas de derecha, en administraciones políticas de izquierda, etc. Pero también esta dimensión abigarrada y heterogénea de los dispositivos neoliberales podemos observarla en otro nivel, en el nivel más microfísico, en el territorio de la propia subjetividad que se muestra atravesada por tensiones difícilmente convergentes, las cuales son el resultado de la acción individualizante de múltiples y contrapuestos dispositivos. Una subjetividad, por lo tanto, tensionada, jalonada en direcciones diversas por mecanismos de poder que no necesariamente son articulables y

convergentes entre sí. Por ejemplo, existen dispositivos que promueven la experiencia gozosa del sujeto como consumidor, que incentivan la realización de sí mismo a través de la visibilidad en las redes sociales, que promueven el valor del rendimiento deportivo en diversos campos como la salud o incluso la sexualidad. Pero también hay otros dispositivos que intensifican la incertidumbre, maximizan diversas formas de precariedad existencial, anudan al individuo a la lógica de la deuda que implica una modalidad de neutralización política, como lo ha estudiado Lazzarato. Creo que esta atomización de los mecanismos de poder neoliberales, que intento describir, podría entenderse como una novedad que exige a la crítica otro tipo de recursos, otro tipo de enfoques.

Ahora bien, hablar de atomización no significa que no estemos en condiciones de identificar algunos contenidos que poseen cierta transversalidad entre los dispositivos, es decir, algunas regularidades entre la realidad dispersa de las prácticas de poder neoliberales. Aquí hay una cuestión que a mí me parece absolutamente central, que podemos advertir como una de estas regularidades, dentro de la realidad dispersa y heterogénea de los dispositivos. Se trata de la organización de un tipo de subjetividad autorreferencial que tiende a la absolutización de la propia individualidad y que promueve la vivencia de la libertad como pura autoafirmación narcisista. En este nivel la expresión “novedad neoliberal” tiene otro sentido, que ya no tiene que ver con un fenómeno referido a la particularidad del paisaje abigarrado y de la necesidad de pensar otro tipo de recursos para el ejercicio crítico, sino que ahora se refiere más bien a la singularidad de una serie de estrategias de poder que minimizan todo potencial político de los cuerpos pero que los sujetos experimentan como expresiones o confirmaciones de sus propios deseos, es decir, como una confirmación de que los sujetos forman parte de un mundo sobre el cual ejercerían alguna soberanía. Evidentemente si observamos lo que esto

implica con detenimiento, el potencial emancipador de la crítica como toma de conciencia, el potencial emancipador de la crítica en un sentido clásico, como toma de conciencia de las condiciones del sometimiento y la explotación, queda desfondado. Esta quizás sea la novedad más radical de nuestro presente: la construcción de una cotidianidad en que el sujeto identifica su libertad con aquello que lo subordina, algo que además explicaría, desde mi punto de vista, una extraña naturalización del modo de vida neoliberal. Porque el problema importante en realidad no es el final o la desaparición de los dispositivos neoliberales, porque sabemos que son históricos y por lo tanto que son temporales y van a desaparecer. El problema interesante no es si el neoliberalismo tendrá final o no, sabemos que tendrá final porque es una creación humana, así como sabemos que el planeta tierra tarde o temprano desaparecerá junto con su estrella, lo interesante está más bien en el fenómeno extraordinariamente singular de que resulte imposible imaginar un modo de vida radicalmente otro, un modo radicalmente diferente del que tenemos en nuestro presente. Y aquí está, en mi opinión, la pregunta clave: ¿Por qué?

Mi hipótesis es que esto se explica porque los dispositivos neoliberales también determinan o han estado determinando una experiencia del tiempo. Por eso no somos capaces de imaginar un futuro que no sea una forma de expansión o prolongación de nuestro presente y eso está directamente vinculado con nuestra percepción desencantada sobre cualquier alternativa de un mundo otro que pueda esperarnos en el futuro. Para decirlo en los términos de Koselleck, el horizonte de expectativas se ha recortado extraordinariamente sobredeterminando nuestro espacio de experiencia contemporáneo, como una especie de ahora dilatado, un ahora que se perpetúa. Como señalo en mi libro *Dispositivos neoliberales y resistencias*, y en contra de algunas teorizaciones sociológicas como la de Hartmut Rosa, los dispositivos neoliberales pueden efectivamente producir efectos locales

de aceleración en los sujetos, pero eso no quiere decir que exista un proceso global de aceleración en nuestra contemporaneidad. No hay algo así como un rasgo general de nuestra civilización contemporánea que tenga que ver con la aceleración porque el horizonte de expectativas se ha reducido significativa y crecientemente. Es decir, el horizonte desde el que se construye o configura la utopía, la ilusión colectiva, el ideal del progreso, todos estos elementos que tuvieron un momento de operatividad en la Modernidad, ya no se pueden recoger como características globales de nuestro presente. Lo que tenemos más bien, usando una expresión que pertenece a Gumbrecht, es un presente lento, porque precisamente, y esta es mi hipótesis, los dispositivos neoliberales están obturando toda imaginación política, toda posibilidad de pensar en algo otro, en un mundo diferente. El presente, entonces, se alarga, se extiende, porque nunca llega un futuro alternativo o porque nos ralentizamos ante la percepción de que cualquier otro modo de vida alternativo al nuestro equivaldría a la catástrofe. Por eso creo que esta percepción del lento presente dice algo más preciso e interesante de los dispositivos neoliberales que el diagnóstico de la aceleración.

Ahora bien, si asumimos o retomamos nuevamente la idea de la complejidad abigarrada de los dispositivos neoliberales quizás deberíamos sacar la conclusión de que la transformación o el colapso de estos dispositivos responde inevitablemente a un tiempo largo y lento, no a un tiempo acelerado. Esta es una nueva lección para nuestras subjetividades autorreferenciales, la lección de que toda praxis política no puede estar ligada a la inmediatez, no puede estar sometida únicamente a la coyuntura o incluso a ese breve tiempo que es el de nuestras vidas. Hay tareas de construcción política que requieren de paciencia, lentitud, y tengo la convicción de que una de ellas consiste precisamente en hacer colapsar las

lógicas del poder neoliberal mediante una reconfiguración del trabajo crítico del pensamiento.