

## La cólera y los hechos: Foucault y los nuevos filósofos en la encrucijada de los setenta<sup>1</sup>

Emmanuel Chamorro<sup>2</sup>

Recibido: 08/02/2022 / Aceptado: 07/03/2022

**Resumen.** El presente artículo trata de reconstruir el vínculo intelectual, político y biográfico que conecta a Michel Foucault con los conocidos como «nuevos filósofos». Atendiendo no solo a su proyecto filosófico, sino también al modo en que tratan de situarse en el nuevo campo intelectual francés de la segunda mitad de la década de 1970 –profundamente marcado por el declive del ciclo político del 68–, pretendemos descifrar los contornos de dos formas de concebir el trabajo teórico y de entender el presente radicalmente distintas y, sin embargo, en algún aspecto coincidentes. Este análisis de la relación entre Foucault y los nuevos filósofos –construido fundamentalmente alrededor de las figuras de Bernard Henri-Lévy y André Glucksmann– pretende, así, desentrañar no solo algunas aristas de su propuesta filosófica, sino también de un tiempo especialmente convulso y que resulta crucial para comprender las décadas posteriores.

**Palabras clave:** Foucault; Glucksmann; Henri-Lévy; liberalismo; marxismo; nuevos filósofos; totalitarismo

### [en] The rage and the facts: Foucault and the new philosophers at the crossroad of the seventies

**Abstract.** This article aims to reconstruct the intellectual, political and biographical connection between Michel Foucault and the group known as the “new philosophers”. By focusing not only on their philosophical project, but also on the way in which they try to situate themselves in the new French intellectual field of the second half of the 1970s – deeply influenced by the decline of the political cycle of 1968 – we attempt to describe the boundaries of two ways of conceiving theoretical work and of understanding the present that are radically different but, nevertheless, in some respects coincident. This analysis of the relationship between Foucault and the new philosophers – mainly developed around the figures of Bernard Henri-Lévy and André Glucksmann – aims, thus, to decipher not only some aspects of their philosophical proposal, but also of a particularly turbulent time crucial to understand the following decades.

**Keywords:** Foucault; Glucksmann; Henri-Lévy; Liberalism; Marxism; new philosophers; Totalitarianism

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Los nuevos filósofos y el momento antitotalitario en Francia. 3. Afinidades intelectuales, biográficas y políticas. 4. Foucault lector de Glucksmann. 5. Una distancia intelectual insuperable. 6. Explicar lo (aparentemente) inexplicable. 7. Conclusión. 8. Bibliografía

**Cómo citar:** Chamorro, E. (2022) La cólera y los hechos: Foucault y los nuevos filósofos en la encrucijada de los setenta. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 433-448.

### 1. Introducción

En un famoso ensayo publicado por primera vez en 1975, Pierre Bourdieu definió la filosofía de Heidegger –tan aparentemente «pura» y, sin embargo, tan profundamente arraigada en las circunstancias de su tiempo– como un «pensamiento bizco» cuyo sentido debe descifrarse mediante el estudio de su inserción en el mundo<sup>3</sup>. Esta perspectiva «situada» propone un acercamiento a la historia de la filosofía que rompe con la interpretación

tradicional consagrada a una exégesis perpetua del texto y sus interioridades. En las siguientes páginas, aunque sin asumir en puridad el marco y los instrumentos del enfoque sociológico heredero de Bourdieu, trataremos de dar cuenta de un problema intelectual –la relación entre Michel Foucault y los llamados «nuevos filósofos»– que solo puede comprenderse cabalmente si se identifica la encrucijada sociopolítica en que se inserta y que, en buena medida, determina las transformaciones del campo filosófico francés en los años setenta.

<sup>1</sup> Este artículo ha sido desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31).

<sup>2</sup> Universidad de Sevilla. [emmanuelchamorro@gmail.com](mailto:emmanuelchamorro@gmail.com). Orcid: 0000-0001-8793-0646

<sup>3</sup> Bourdieu. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 13-17.

Esta «larga década» que constituye el trasfondo de nuestro análisis está marcada por una crisis multifactorial en la que el colapso económico del mundo fordista-keynesiano se encuentra y es, a la vez, empujado por el surgimiento de una miríada de nuevas formas de vida que, en su rechazo del orden disciplinario-fabril, animan transformaciones sociales, intelectuales y políticas de enorme calado. Estas experiencias resultan, sin embargo, profundamente ambiguas por las tensiones internas del contexto y la ambivalencia de las propias fuerzas en liza.

Tal ambigüedad ha conducido, en no pocas ocasiones, al error de proyectar sobre esta historia una interpretación teleológica según la cual el resultado de las batallas que configuran esa encrucijada histórica —que podríamos identificar toscamente con el auge del modelo neoliberal— habría sido anunciado, e incluso posibilitado, por ellas. A nuestro juicio, sin embargo, una interpretación justa con los acontecimientos y sus protagonistas exige atender a la especificidad de los combates que atraviesan nuestra historia reciente e identificar correctamente el lugar que estos ocuparon en ellos.

Atendiendo a ese contexto sociopolítico del que el quehacer filosófico no puede escindirse, la década de los setenta en Francia comienza —aún bajo el influjo de los acontecimientos de 1968— con Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Jean-Luc Godard repartiendo en la calle copias de la prohibida publicación maoísta *La cause du peuple* y termina con el no menos icónico encuentro entre Sartre y Raymond Aron en las escalinatas del Hotel Lutétia para tomar la palabra en un acto en apoyo a los refugiados que huyen de Vietnam del Norte. Este encuentro entre los mundos —radicalmente separados desde hacía décadas— de Aron y Sartre en 1979 ilustra una experiencia generacional que trasciende a ambas figuras. En este sentido, que Michel Foucault y André Glucksmann fueran dos de los promotores de tal encuentro no resulta casual, sino que revela el profundo compromiso de ambos con un diálogo que, aunque marcado de nuevo por su ambigüedad, evidencia las transformaciones del campo intelectual francés —alejado del radicalismo izquierdista que lo definió en los años posteriores al 68— a finales de los setenta. En estas páginas trataremos de descifrar, partiendo del análisis concreto de la relación entre Foucault y los nuevos filósofos, algunas de las líneas maestras que definen esa época.

## 2. Los nuevos filósofos y el momento antitotalitario en Francia

Estas transformaciones que configuran el campo intelectual francés se encuentran directamente relacionadas con la emergencia, en la segunda mitad de la década, de un fenómeno relativamente novedoso y cuya influencia alcanza al ya por entonces consagrado Michel Foucault. Se trata de la aparición de los conocidos como «nuevos filósofos», un grupo de intelectuales cuyos contornos no están claramente delimitados pero que adquirió una enorme relevancia en la época. La primera vez que este conjunto heterogéneo aparece identificado como tal es

en el dossier publicado por Bernard Henri-Lévy en junio de 1976 en la revista *Les Nouvelles Littéraires*<sup>4</sup>. Según esta caracterización estaría formado por el propio Lévy, Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Marie Benoist y Michel Guérin. La nómina del grupo se vería, sin embargo, ampliada un mes después en un artículo de *Le Nouvel Observateur* titulado «Les nouveaux gourous»<sup>5</sup>. Entonces, además de los ya mencionados, aparecerán los nombres de Jean-Paul Dollé, André Glucksmann, Jean Baudrillard, Guy Hocquenghem y Nicos Poulatzas —cuya inclusión resulta sorprendente dado su indudable compromiso marxista—. Además, en diferentes momentos la etiqueta «nueva filosofía» se ha asociado a otra serie de autores como Françoise Lévy, Michel Le Bris, Gilles Susong, Philippe Nemo, Alain Finkielkraut, Michel Serres e incluso Maurice Clavel, que más bien habría que identificar como mentor que como miembro del grupo.

Finalmente, serán Lévy —auténtico impulsor del proyecto a través de la colección que dirigió en Grasset y de sus permanentes apariciones en los medios—, Glucksmann, Jambet, Lardreau, Benoist y Guérin quienes se conviertan en los rostros habitualmente identificados con esta «corriente». Como veremos, Foucault mantuvo una relación ambigua con los postulados del grupo; su amistad y ciertas afinidades —más políticas y personales que filosóficas como trataremos de mostrar— lo llevaron a respaldar públicamente el trabajo de Glucksmann, alejándose notoriamente del juicio crítico de algunos de sus antiguos compañeros como Gilles Deleuze. Aunque mencionaremos otros nombres, en las siguientes páginas nos centraremos en la obra de Bernard Henri-Lévy y André Glucksmann por ser la que más explícitamente se reivindica como heredera del trabajo de Foucault y alrededor de la que se ha construido cierta controversia sobre la cual pretendemos arrojar algo de luz.

Siempre atentos a los humores políticos de su tiempo, el marxismo constituye el objetivo crítico fundamental de los nuevos filósofos cuyo antecedente inmediato podemos situar, siguiendo a Julie Freund, en la obra de Jean-Marie Benoist *Marx est mort* publicada en 1970<sup>6</sup>. Sin embargo, será a mediados de la década cuando las propias transformaciones del campo intelectual, en particular, y de la sociedad francesa, en general, propicien el salto a la fama de los nuevos filósofos y la difusión masiva de su mensaje. Así, en 1975 aparecerá *La cocinera y el devorador de hombres* —obra en la que André Glucksmann se hace eco de la denuncia del terror soviético de Alexandr Solzhenitsyn<sup>7</sup> y en 1977, el año que consagrará al grupo, *Los maestros pensadores* —del mismo autor— y *La barbarie con rostro humano*, de Bernard Henri-Lévy. La aparición de estos libros —y la polémica que los acompañó— consolida definitivamente y ofrece una identidad compartida al núcleo forjado alrededor de Lévy.

<sup>4</sup> «Les Nouveaux Philosophes» [dossier], *Les Nouvelles littéraires*, n° 2536, 10 de junio de 1976.

<sup>5</sup> Petitjean. «Les nouveaux gourous». *Le Nouvel Observateur*, n° 611, 12 de julio de 1976.

<sup>6</sup> cf. Freund. «Les nouveaux philosophes». *Revue européenne des sciences sociales*, T. 16, n° 43, 1978, p. 173.

<sup>7</sup> cf. Solzhenitsyn. *Archipiélago Gulag: 1918-1956*. Barcelona: Tusquets, 2002.

Imbuidos en un movimiento generacional de «desinversión militante»<sup>8</sup>, su apoyo a la disidencia del bloque del Este y su asunción del marco del antitotalitarismo constituyen elementos indispensables para comprender su éxito. Este compromiso con las víctimas del socialismo real condujo a los nuevos filósofos a convertir el gulag en modelo de análisis de toda forma de poder, llegando a presentarse ellos mismos como intelectuales disidentes.

En una obra fundamental para comprender la Francia de los setenta, Michael Scott Christofferson recupera una anécdota que ilustra esa atmósfera que rodeaba a los nuevos filósofos. En 1977, Glucksmann acompañó a Julia Kristeva en la presentación de una conferencia cuyo título resulta ya significativo: «Un nuevo tipo de intelectual: el disidente». Ante la insistencia de Kristeva en comparar el contexto francés y el soviético, desde el público alguien le preguntó a quién votaría en las elecciones. Esta quedó desconcertada y Glucksmann salió del atolladero respondiendo: «¡Por fin hemos llegado ahí! Control de las credenciales del partido, de la lealtad al partido. Aquí está la razón por la que ya necesitamos disentir en Francia... el gulag ha comenzado»<sup>9</sup>. Sobre esta tesis de que el gulag se halla a las puertas, los nuevos filósofos edificarán no solo una teoría, sino una militancia filosófica que, a juicio de François Dosse, revive el terrorismo intelectual y el sectarismo que habían desplegado en su etapa maoísta<sup>10</sup>.

De hecho, su feroz anticomunismo ha sido interpretado como un gesto de redención política e intelectual por el pasado de buena parte de los miembros del grupo: una reacción hiperbólica que trataría de excusar una militancia igualmente hiperbólica y que, en no pocas ocasiones, había coqueteado con la apología de la violencia y el terrorismo<sup>11</sup>. En este sentido, François Dosse será, de nuevo, implacable en su descripción del significado generacional de los nuevos filósofos:

Moribunda la escatología revolucionaria, es el momento en que toda una generación rechaza su pasado sesentayochista y en un impulso colectivo pasa al confesionario para descargar sus pecados. [...] Los adoradores de Mao: André Glucksmann, Christian Jambet, Guy Lardreau, Bernard-Henri Lévy, Jean-Paul Dollé..., campeones de la adhesión mística al «gran timonel» y que aterrorizaban a los tibios, descubren ahora los discretos encantos del liberalismo. Más que un ruido, es un estrépito el que se extiende por todas partes, pero incluso aquí avisa, y más allá de la crítica que pronto

provoca, [...], son el síntoma desgarrador de la agonía de una esperanza, la de su generación<sup>12</sup>.

Por otro lado, su antigua militancia maoísta funciona también como fuente de autoridad moral de sus posicionamientos políticos y especialmente de sus críticas al marxismo. Gracias a ese pasado, como apunta Peter Dews, los nuevos filósofos se pueden presentar públicamente como «la auténtica voz de mayo del 68»<sup>13</sup>, acontecimiento del que rescatan una dimensión libertaria que, a su juicio, habría prefigurado el anticomunismo de los setenta<sup>14</sup>. De este modo, a lo largo de esa década, buena parte de los nuevos filósofos transitarán desde un marxismo libertario —el maoísmo francés estaba más próximo al anarquismo que a la doctrina de Mao— hacia un liberalismo libertario —que en Francia es caracterizado con la fórmula «lib-lib»<sup>15</sup>.

Sin embargo, aunque sus posiciones políticas varíen sustancialmente en este tiempo, el antiautoritarismo y la reivindicación de la inalienable libertad del individuo continuarán siendo su divisa. Este discurso, voluntariamente ambiguo, les permite presentarse como feroces detractores del comunismo sin renunciar, al menos en un primer momento, a parte del lenguaje y los tópicos de su pasado maoísta. Así, tanto Lévy como Glucksmann van a articular en los setenta la crítica del gulag sobre una denuncia anarquizante que intuye detrás de todo poder la amenaza del terror. En tal contexto, los campos de concentración aparecen como una creación de la Europa ilustrada y la persecución de la plebe como un fenómeno que no entiende de diferencias políticas: «La Alemania rusa ensangrenta [sic] Praga, la Alemania americana tortura: se dan buen ejemplo mutuamente al aplastar a los contestatarios»<sup>16</sup>.

Glucksmann sostiene, respecto a este particular, una posición ambivalente. De este modo, aunque en la conclusión de *Los maestros pensadores* rechaza el marco del antitotalitarismo —que asumirá en los ochenta<sup>17</sup> porque, a su juicio, permite justificar las formas de dominación no totalitarias, ya desde *La cocinera y el devorador de hombres* su crítica se había dirigido fundamentalmente contra el socialismo real afirmando que el campo soviético es el mayor terror que ha producido el siglo por su

<sup>8</sup> Moreno Pestaña. «Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación». En: Arribas, Cano y Ugarte (coords.). *Hacer vivir, dejar morir: Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, p. 89.

<sup>9</sup> Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970s*. New York: Berghahn Books, 2004, p. 190.

<sup>10</sup> cf. Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Madrid: Akal, 2004, p. 308.

<sup>11</sup> cf. Glucksmann. *Estrategia y revolución*. México: Ediciones Era, 1970, pp. 27 y ss.

<sup>12</sup> Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Op. cit., p. 307.

<sup>13</sup> Dews. «The Nouvelle Philosophie and Foucault». *Economy and Society*, vol. 8, nº 2, 1979, p. 130.

<sup>14</sup> En este sentido, André Glucksmann, en un libro publicado en 2008 junto a su hijo y cuyo título original es *Mai 68 expliqué à Nicolas Sarkozy*, destacará tres grandes consecuencias del 68: «El espíritu antitotalitario, la contestación a los “crápulas estalinistas”, el comienzo del fin del Partido Comunista Francés». Glucksmann y Glucksmann. *Mayo del 68: por la subversión permanente*. Madrid: Taurus, 2008, p. 25.

<sup>15</sup> La etiqueta «liberal-libertario» (*lib-lib*) en la que posteriormente se reconocerían algunos de los más destacados sesentayochistas como el propio André Glucksmann fue acuñada por Michel Clouscard con una intención crítica en su obra de 1973 *Néo-fascisme et idéologie du désir*. cf. Clouscard. *Néo-fascisme et idéologie du désir*. Paris: Denoël/Gonthier, 1973.

<sup>16</sup> Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Barcelona: Mandràgora, 1977, p. 68.

<sup>17</sup> cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970s*. Op. cit., p. 187.

acoplamiento con un determinado sistema teórico que garantiza la obediencia:

Es una aportación marxista la que eleva la corrupción de los campos al estadio supremo de su perfección, nivel jamás alcanzado por los nazis –porque estaban faltos de una ciencia política–, en el que los únicos nombres que encuentra la víctima para designar a sus verdugos son los de *hermanos* y *camaradas*<sup>18</sup>.

Desde esta perspectiva, el vínculo que une al gulag con la disciplina y la higiene social lo habría convertido en un dispositivo de dominación mucho más logrado que la solución final en tanto se articula sobre un racismo no biológico sino social que consigue «obtener la complicidad moral y mental de los resistentes»<sup>19</sup>.

Alrededor de estas cuestiones, la publicación en Francia de la obra de Solzhenitsyn en 1974 habría permitido a los nuevos filósofos dar un paso más en la crítica al socialismo que había venido forjado la izquierda radical desde los años cincuenta. Así, *Archipiélago Gulag* habría confirmado, a juicio de Lévy, una intuición largamente presentida; la del vínculo que inevitablemente conecta a Marx con el gulag: «No hay gusano en el fruto, no hay pecado tardío, porque el gusano es el fruto y el pecado es Marx»<sup>20</sup>. La conclusión no admite matices: «El campo de concentración soviético es marxista, tan marxista como Auschwitz era nazi»<sup>21</sup>. Lévy apoya y radicaliza, de este modo, el argumento de *La cocinera y el devorador de hombres*: «No hay campos de concentración sin marxismo, decía Glucksmann. Es preciso añadir: no hay socialismo sin campos de concentración, *no hay sociedad sin clases sin su verdad terrorista*»<sup>22</sup>.

Partiendo de tales consideraciones y tomando elementos centrales de la crítica izquierdista al socialismo real, Glucksmann va a definir el socialismo soviético como la vía rusa a la occidentalización, el capitalismo y la disciplina: «Modernización desde arriba, edificación de una industria y acumulación del capital bajo el impulso del Estado ruso. El terror bolchevique es un terror burgués de estilo jacobino»<sup>23</sup>. El gulag aparece entonces como condición de posibilidad de la permanente reedición de la acumulación primitiva que exige el productivismo soviético. La URSS es –concluye Glucksmann– a la vez capitalista y fascista<sup>24</sup>.

De este modo, la genealogía que plantean Glucksmann y Lévy apunta más allá de Marx identificando el socialismo como la forma terminal de una razón moderna –ilustrada– que habría sido condición de posibilidad del terror: «Si el socialismo es la siniestra realidad que encarna el Gulag, no es porque deforme, caricature ni traicione, sino porque es fiel, *excesivamente* fiel, a la idea misma de progreso tal como la ha producido Occidente»<sup>25</sup>.

El poder moderno se encuentra, desde esta perspectiva, inextricablemente vinculado con los nuevos dispositivos de saber que descubre la Ilustración y que permiten concebir la teoría como un instrumento de dominación: «Dominar es saber. Saber es dominar»<sup>26</sup>. Los maestros pensadores –que Glucksmann identifica en las figuras de Fichte, Hegel, Nietzsche y Marx– no serían los responsables de construir los campos, pero sí de haber bloqueado las condiciones para acabar con ellos<sup>27</sup>. Razón, Revolución, Estado y disciplina; tal es la pendiente por la que discurre la modernidad que, encarnada en sus grandes teorías, no haría más que ceñir el yugo sobre una plebe desposeída de su propio lenguaje, arrojada al silencio en nombre del progreso.

Esta reflexión acerca de los campos como producto de la modernidad y del papel que cumple la teoría en su aceptación descansa, en última instancia, en la tesis de que el poder es el Mal, desea el Mal y piensa el Mal<sup>28</sup>. Lévy renuncia, con ello, a un análisis del fenómeno tanto en términos contractuales como estratégicos –desechando explícitamente en un solo gesto los modelos liberal, marxista y foucaultiano–<sup>29</sup>. Encerrado, así, en la tautología de un poder absoluto, tiene que aceptar que nada separa al sujeto del Estado, de modo que no hay mediación ni liberación posible porque el individuo no es siquiera una fuerza ontológica ya que «sólo hay una ontología del Estado»<sup>30</sup>.

De un modo análogo, aunque empleando el lenguaje foucaultiano de las disciplinas, en *Los maestros pensadores* el poder aparece como una fuerza absoluta e inevitable que determina las transformaciones políticas de la modernidad y las conduce indefectiblemente hacia la perpetuación del dominio. Sin embargo, a pesar de que comparte el juicio de Lévy acerca de lo imposible –e indeseable– de la revolución, Glucksmann ofrece otra respuesta al problema del poder y del fascismo, de modo que en su obra sí encontramos un sujeto reactivo al dominio: la plebe. Recuperando, nuevamente, un tópico maoísta, Glucksmann la define como lo totalmente otro del poder, «la parte del pueblo que amenaza con ser ingobernable»<sup>31</sup>. No hay, por tanto, una identificación como afirmaba Lévy, sino un abismo que separa irremediamente a la plebe de los guardianes.

<sup>18</sup> Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Op. cit., p. 28.

<sup>19</sup> Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Op. cit., p. 171. La coincidencia entre este planteamiento y la denuncia foucaultiana de las dimensiones «racistas» del socialismo desarrollada en *Hay que defender la sociedad* es más que notable. cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal, 2012, pp. 223 y ss.

<sup>20</sup> Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978, pp. 154-155.

<sup>21</sup> Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 155.

<sup>22</sup> Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 157.

<sup>23</sup> Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Op. cit., p. 99.

<sup>24</sup> cf. Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Op. cit., p. 193.

<sup>25</sup> Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 128.

<sup>26</sup> Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Barcelona: Anagrama, 1978, p. 122.

<sup>27</sup> cf. Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Op. cit., p. 83.

<sup>28</sup> cf. Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 136.

<sup>29</sup> cf. Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., pp. 135-136.

<sup>30</sup> Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 69.

<sup>31</sup> Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Op. cit., p. 138.

Tal planteamiento parte de la consideración de que la plebe existe —es un hecho, hay resistencia—, pero guarda silencio acerca de la posibilidad de una política plebeya. En estos trabajos de Glucksmann no hay, pues, estrategia ni revolución, sino una moral de la insurrección desnuda en la que resuenan los ecos del espontaneísmo *gauchiste* y su confianza en la rebelión inmediata, salvaje e irrecuperable de una plebe refractaria por naturaleza pero que solo puede decir «no»: «La historia de la plebe no está dominada por el deseo de alguna cosa —poder, bienes, honores— sino que está invertida por entero en el deseo de “no estar oprimida”»<sup>32</sup>.

### 3. Afinidades intelectuales, biográficas y políticas

Conocedores de las dinámicas del campo cultural francés, desde su presentación en *Les Nouvelles Littéraires*, los nuevos filósofos no solo supieron situarse políticamente en el centro de los debates de su tiempo, sino que también construyeron un linaje que les permitió identificarse como herederos de los grandes intelectuales no comunistas de la posguerra. Así, los nombres de Claude Levi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan o del propio Michel Foucault serán invocados a menudo para respaldar sus propias posiciones —teóricas y también políticas—, extremo que ha generado no pocas controversias.

En este sentido, François Aubral y Xavier Delcourt, en una obra crítica con la nueva filosofía, definen el vínculo de esta con Foucault como un «apadrinamiento imaginario»<sup>33</sup> por la distancia teórica que los separa. Michael Scott Christofferson ha incidido, por el contrario, en la relevancia de la reseña favorable de *Los maestros pensadores* que el de Poitiers publicó en *Le Nouvel Observateur* y que, en su opinión, contribuyó decisivamente a la legitimación intelectual del grupo<sup>34</sup>. Cabría plantear, sin embargo, que ambos juicios encierran algo de verdad: Foucault respaldó públicamente a los nuevos filósofos —al menos a Glucksmann—, a pesar de que, como trataremos de mostrar, estos distorsionan buena parte de las tesis foucaultianas en las que dicen apoyarse y rechazan otras igualmente fundamentales para entender la obra del de Poitiers.

Al analizar las afinidades entre el trabajo de Foucault y el de los nuevos filósofos, resulta evidente que estas responden, en primer lugar, a razones biográficas y contextuales. Aunque mayor que Lévy y Glucksmann, Foucault había frecuentado los círculos maoístas en los primeros años de la década de 1970 y, en buena medida, compartió la misma trayectoria generacional. Sin embargo, más allá de esta circunstancia, el verdadero problema consiste en desentrañar el vínculo intelectual entre Foucault y la nueva filosofía.

En este sentido, Luis Diego Fernández ha acertado al subrayar la relevancia de la entrevista que el de Poitiers concedió a Henri-Lévy en 1977<sup>35</sup>. En ella se abordan varias cuestiones que serán centrales en *La barbarie con rostro humano*, obra que aparecerá solo unos meses después<sup>36</sup>. A este texto habría que añadir como clave en la discusión otra entrevista de 1977 —esta vez con Jacques Rancière— en la que Foucault elogia la obra de Glucksmann y especialmente su respuesta al problema del gulag. Allí podemos encontrar, además, algunas reflexiones que, a nuestro juicio, también influyen en Henri-Lévy y que, por un problema de cronología de los textos foucaultianos, no han sido adecuadamente valoradas<sup>37</sup>.

Una de las tesis centrales sobre las que Lévy edifica su análisis del totalitarismo es el rechazo de la teoría del deseo. Esta crítica remite explícitamente a Deleuze y Guattari, que en *El Anti Edipo* habían tratado de comprender el ascenso del nazismo a partir de la idea —tomada de Wilhelm Reich— de una «perversión del deseo gregario» que habría llevado a las masas a desear el terror<sup>38</sup>. Sin embargo, a juicio de Lévy, tales análisis de la realidad en términos de deseo —que parten de la idea de que «el deseo produce lo real»<sup>39</sup>— no hacen más que actualizar el caduco esquema marxista y reeditar un optimismo impotente «frente a la realidad de la sumisión» y la tenacidad del poder<sup>40</sup>. La coincidencia en este punto con lo que Foucault expone en esa entrevista con Jacques Rancière resulta notoria. En ella el de Poitiers va a rechazar la teoría de Deleuze y Guattari —a quienes no menciona— por dos motivos: en primer lugar, porque presupone la existencia de algo así como un deseo primitivo o natural que sería colonizado por el poder, y, en segundo lugar, porque, a su juicio, en lo que respecta al surgimiento del terror, «la afirmación del deseo del fascismo por las masas cubre el defecto de un análisis histórico preciso»<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> cf. Foucault. «No al sexo rey». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2015.

<sup>36</sup> La influencia de esta entrevista de 1977 es tan explícita que Lévy toma expresiones textuales de Foucault como la de «totalitarismo con rostro sexual». cf. Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 123; Foucault. «No al sexo rey». Op. cit., p. 202.

<sup>37</sup> Esta entrevista aparece en el número 4 de *Les révoltes logiques*, en su edición de invierno de 1977, lo que podría hacernos pensar que se trata de una publicación posterior a las obras de Glucksmann y Lévy de ese mismo año. Sin embargo, como se señala en la página de créditos de la revista, esta corresponde al primer trimestre de 1977 por lo que debió aparecer entre enero y marzo y ambos autores pudieron tener acceso a ella durante la escritura de sus trabajos. De hecho, Glucksmann hace referencia a ella en la última página de *Los maestros pensadores* para recuperar la definición foucaultiana de plebe. La datación de este texto resulta, además, interesante en tanto que demuestra que Foucault ya conocía los trabajos previos de Glucksmann —al menos *La cocinera y el devorador de hombres*—. Michael Scott Christofferson, por ejemplo, comete el error de considerar que este texto es posterior a la aparición de las obras de Glucksmann y Lévy y, por tanto, a la reseña favorable de Foucault. cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Op. cit., p. 24.

<sup>38</sup> Deleuze y Guattari. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 36.

<sup>39</sup> Deleuze y Guattari. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., p. 37.

<sup>40</sup> Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 17.

<sup>41</sup> Foucault. «Poderes y estrategias». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2015, p. 114.

<sup>32</sup> Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Op. cit., p. 208.

<sup>33</sup> Aubral y Delcourt. *Contra la nueva filosofía*. México: Premia Editora, 1978, p. 170.

<sup>34</sup> cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Op. cit., p. 198.

Por otro lado, aunque íntimamente ligada a la del deseo, aparece la cuestión de la revolución. En su entrevista con Lévy, Foucault retoma un problema que ya había señalado en *Hay que defender la sociedad*<sup>42</sup> y que se encuentra en el centro de la reflexión de los nuevos filósofos. Se trata de pensar no ya si la revolución es posible, sino si es deseable. Foucault no ofrece una respuesta definitiva a tal interrogante. Glucksmann, por el contrario, sí establece, como hemos visto, una relación de causalidad entre revolución y terror: «La Revolución es momento inicial, no terminal, se piensa en el calor de las hogueras, se construye el Estado racional sobre el terreno despejado por su Terror»<sup>43</sup>. Lévy, en esa misma línea, argumenta que ya que no existe deseo o libertad que antecedan al poder, no queda nada por revolucionar más que el propio dominio del Amo.

El problema de la revolución revela además una preocupación compartida por la relación entre modernidad y encierro. Así, recuperando los análisis de *Historia de la locura*, Glucksmann hará coincidir en *La cocinera y el devorador de hombres* el nacimiento del poder moderno con el Gran encierro de los locos, escenificación del incipiente pacto entre Razón y dominación que inexorablemente conduce al terror: «Corona de la nueva Razón, el Hospital general prefigura el campo de concentración»<sup>44</sup>.

Atendiendo, por el contrario, a *Vigilar y castigar*, en *Los maestros pensadores* se pasa del encierro al problema más general de la disciplina y la normalización. Lo fundamental del gulag ya no es solo la separación que instituye, sino la disciplina que extiende, su función en el seno de una lógica del poder que no solo aísla y excluye, sino que organiza. Esta perspectiva permite a Glucksmann identificar el gulag como producto definitivo de la racionalidad moderna encarnada en los maestros pensadores: el viejo sueño ilustrado de un poder total y racional en el que hay un solo amo y ningún esclavo porque «el ojo del amo está en cada una de las cabezas»<sup>45</sup>.

Por su parte, alrededor de las cuestiones de la disciplina y el gran encierro, Lévy afirmará que el capitalismo es el primer sistema social que no se funda sobre la exclusión sino sobre la inclusión, de modo que «si se ve obligado a excluir y a condenar a la marginación también esto constituye un rodeo para reforzar su unidad»<sup>46</sup>. Con ello el argumento de *La barbarie con rostro humano* asume uno de los riesgos fundamentales del análisis del poder en términos bélico-disciplinarios contra el que Foucault luchó denodadamente y que explica en buena medida las transformaciones de su filosofía: la circularidad<sup>47</sup>. Tal perspectiva conduce a Lévy a proyec-

tar una imagen radicalmente pesimista de la realidad en la que nada escapa al Amo, situándose en las antípodas de la tesis foucaultiana de que «donde hay poder hay resistencia»<sup>48</sup>.

El diálogo con Glucksmann alrededor de las resistencias resulta, por el contrario, más fructífero como evidenciará la breve reaparición del concepto de «plebe» en la reflexión del de Poitiers. Esta noción había ocupado un lugar central en el análisis desplegado por Foucault en el inicio de la década<sup>49</sup> y va a volver a aparecer en 1977 conectada con la lectura de *La cocinera y el devorador de hombres*. En sus primeros usos —que debemos situar en el contexto izquierdista del inicio de la década— para Foucault la «plebe» describía una realidad que desbordaba las particiones de clase tradicionales, designando a las facciones populares que quedaban fuera de la clase obrera: el pueblo no proletarizado<sup>50</sup>. Desde esta perspectiva, la plebe ensancha pero no impugna el modelo de análisis de la realidad en términos de lucha de clases; amplía su capacidad explicativa atendiendo, por un lado, a fenómenos que no remiten a la producción sino al poder —a su desposesión— y, por otro, a la realidad social de aquellos grupos que quedan fuera de la partición burguesía/proletariado. Desde estas coordenadas, Foucault analiza la emergencia histórica de la plebe incidiendo en su papel ambivalente en el nacimiento del capitalismo —ya que aparece como una fuerza revolucionaria y también reaccionaria, capaz de encabezar motines y de ser empleada para sabotear huelgas y revueltas—<sup>51</sup>.

Después de esas intervenciones, el concepto prácticamente desaparece de su horizonte intelectual hasta que regresa, aunque sustancialmente transformado, en la ya mencionada entrevista con Jacques Rancière de 1977. Foucault abandonará entonces ese análisis socio-histórico para ofrecer una definición que remite a la obra de Glucksmann y según la cual la plebe es aquello que escapa del poder, que lo rechaza; una especie de fuerza reactiva que se encuentra en los cuerpos y en las almas, en el proletariado y la burguesía aunque «con una extensión, unas formas, unas energías y unas irreductibilidades diversas»<sup>52</sup>.

De este modo, la plebe deja de ser concebida como una realidad histórica concreta para aparecer como una potencia de nivel casi ontológico; una fuerza interclasi-ista de rechazo del poder que ya no remite a lo que la lucha de clases excluía por abajo, sino a lo que las clases comparten. Foucault parece aceptar, así, la idea de Glucksmann de que la plebe no empuña un proyecto afirmativo, sino que está atravesada por el deseo reactivo de no ser oprimida. Una forma de concebir la resis-

<sup>42</sup> cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Op. cit., p. 73.

<sup>43</sup> Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Op. cit., p. 87.

<sup>44</sup> Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Op. cit., p. 102.

<sup>45</sup> Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Op. cit., p. 141.

<sup>46</sup> Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 107.

<sup>47</sup> El curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*, es un ejemplo claro del intento de Michel Foucault por escapar de la imagen endógena de un poder que se despliega sobre sí mismo sin un afuera. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal, 2008, p. 217.

<sup>48</sup> Foucault. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2012, p. 91.

<sup>49</sup> La noción de plebe será clave en el curso de 1971 y en otras intervenciones de la época. cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015; «Sobre la justicia popular: debate con los maos». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2015.

<sup>50</sup> Foucault. «Mesa redonda». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 460.

<sup>51</sup> cf. Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Op. cit., pp. 72-73.

<sup>52</sup> Foucault. «Poderes y estrategias». Op. cit., p. 113.

tencia que resulta, sin embargo, coherente con el nuevo papel que jugará el derecho en el análisis foucaultiano<sup>53</sup>, e incluso puede entenderse, como ha planteado Luis Diego Fernández, como una evidencia de ciertas afinidades liberales<sup>54</sup>.

Esta proximidad con los análisis de *La cocinera y el devorador de hombres* resulta más evidente, sin embargo, en las reflexiones acerca del gulag que Foucault presenta en la misma entrevista con Rancière. En coincidencia explícita con la nueva filosofía, el de Poitiers va a señalar que el análisis del gulag en tanto realidad histórica debe atender a ciertas consideraciones que las lecturas izquierdistas suelen obviar. La clave para Foucault consiste en analizar el gulag no como un error sino como una realidad positiva atendiendo a las funciones que cumple «como operador económico-político de un Estado socialista»<sup>55</sup>. De este modo, a su juicio, la crítica del gulag no debe basarse en la distinción entre un socialismo bueno y verdadero y un «socialismo real» cuya impostura habría que marcar con las comillas de la infamia. Al contrario «el único socialismo que merece las comillas de la irrisión es el que, en nuestra cabeza, lleva la vida soñadora de la idealidad»<sup>56</sup>.

#### 4. Foucault lector de Glucksmann

El respaldo a la obra de Glucksmann debe inscribirse en el marco de estas convergencias intelectuales, biográficas y políticas que ya muestra la mencionada entrevista con Rancière pero que explicitará la reseña que Foucault publica en *Le Nouvel Observateur* el 9 de mayo de 1977 bajo el título «La grande colère des faits».

En ella, el de Poitiers parte de la idea de que los hechos se han acabado imponiendo a las teorías que trataban de hacer tolerable lo intolerable: «Ya no se puede escuchar la universal cancioncilla que lo explica todo»<sup>57</sup>. De este modo, en el lugar de las justificaciones ofrecidas por aquel «discurso “veraz”» emerge la interrogación acerca de qué es lo que ha llevado a los locos, los enfermos, las mujeres, los niños, los presos, los torturados y los millones de muertos a levantarse «contra el telón de fondo montado por la filosofía, la economía política y tantas otras bellas ciencias»<sup>58</sup>.

Foucault considera, así, que lo intolerable no puede ser analizado desde la misma racionalidad que ha tratado de «apaciguarlo, [...] poblarlo de una calma certeza, incorporarlo a una gran máquina teórica de producción

de racionalidades dominantes»<sup>59</sup>. Se valora entonces la necesidad de introducir en su seno cierta irracionalidad, si es que esto permite «hacer que deje de ser necesario y se torne accesible a las agarradas, las luchas, las riñas»<sup>60</sup>. El objetivo de tal estrategia sería volver lo real «inteligible y atacable en la medida misma en que se lo ha “desracionalizado”»<sup>61</sup>. Si bien Foucault desarrolla toda esta argumentación en condicional, el beneplácito con el que parece acoger posiciones ajenas a su análisis como la identificación de Razón y dominación sobre las que Glucksmann construye su obra resulta sorprendente.

De este modo, el de Poitiers descubre en Glucksmann una voluntad de romper con esa filosofía moderna cuyo rasgo definitorio sería «su aptitud para explicar las masacres»<sup>62</sup>. Desplegando una crítica que, como ha apuntado Didier Eribon, no solo se dirige contra el PCF, sino también contra Althusser<sup>63</sup>, Foucault denuncia el intento de cierto marxismo de volver al texto en busca de una verdad que revele el punto exacto en el que el auténtico proyecto socialista se desvió: «Contra Stalin, no escuchen a las víctimas: sólo podrán contar sus suplicios. Relean a los teóricos: ellos les dirán la verdad verdadera»<sup>64</sup>. Frente a tal estrategia, nuestro autor reivindica el gesto de Glucksmann, que «tuvo el atrevimiento de bajar hasta Solzhenitsyn» para desmontar la teoría de la degeneración y el error<sup>65</sup>.

A juicio de Foucault tal planteamiento obliga a la filosofía moderna a enfrentarse al juego del Estado y la revolución del que surge el mal que ella ha desatado y en el que dice no reconocerse. Así, en el contexto de la historiografía francesa, la revolución aparece como la unidad forzada que suprime la diversidad de las resistencias posibles y encierra su potencia en el esquema de la toma del poder y del Estado. En Alemania, sin embargo, no habría sido la historia, sino la filosofía la que se hizo cargo de pensar la revolución. Foucault arguye que la fuerza con la que se combinaron las ideas y los proyectos del Estado y la revolución en este país responde a la devastación en que se encontraba sumido tras las guerras e invasiones que había sufrido desde el siglo XVI. Tal análisis de las causas históricas —completamente ausente en *Los maestros pensadores*— permite al de Poitiers desentrañar ese deseo simultáneo de Estado y revolución bajo cuyo prisma «los perfiles de Bismarck, la socialdemocracia, Hitler y Ulbricht se advierten con facilidad uno detrás del otro»<sup>66</sup>.

Foucault entiende, en consecuencia, que la pregunta crucial de esta obra es cuál fue el papel de los maestros pensadores en el establecimiento de ese vínculo entre el Estado y la revolución: «¿A qué jugada apeló la filosofía alemana para hacer de la revolución la promesa de un Estado verdadero, de un buen Estado, y del Estado, la

<sup>53</sup> cf. Pardo. «Máquinas y componendas: la filosofía política de Deleuze y Foucault». En: López Álvarez y Muñoz (eds.). *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000; López Álvarez. «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política». En: Sánchez Durá (ed.). *La Guerra*. Valencia: Pre-Textos, 2006.

<sup>54</sup> cf. Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. VIII, nº 2, 2019.

<sup>55</sup> Foucault. «Poderes y estrategias». Op. cit., p. 110.

<sup>56</sup> Foucault. «Poderes y estrategias». Op. cit., p. 110.

<sup>57</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». En: Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, p. 246.

<sup>58</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 246.

<sup>59</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., pp. 246-247.

<sup>60</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 247.

<sup>61</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 247.

<sup>62</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 247.

<sup>63</sup> cf. Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995, pp. 324 y ss.

<sup>64</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 248.

<sup>65</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 248.

<sup>66</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 250.

forma serena y consumada de la revolución?»<sup>67</sup>. A la luz de su transcripción casi literal, parece dar por buena la respuesta de Glucksmann, que afirma que «los maestros pensadores dispusieron todo un aparato mental, el que sirve de basamento a los sistemas de dominación y las conductas de obediencia en las sociedades modernas»<sup>68</sup>.

Así, en su esfuerzo por superar el horizonte apocalíptico de Alemania –y conjurar, al mismo tiempo, los peligros derivados de esas cuatro figuras del éxodo que son el judío, Panurgo, Sócrates y Bardamu– los maestros pensadores habrían empujado hacia la revolución a la vez que «la sujetaron al Estado y bosquejaron el Estado-revolución, con todas sus soluciones finales»<sup>69</sup>. Foucault asume con ello, como vemos, los argumentos fundamentales de la obra de Glucksmann y presenta a los maestros pensadores como los artífices intelectuales o, al menos, los apologetas del Estado-revolución que deviene finalmente Estado total. Constituyen, de este modo, la forma terminal de la filosofía moderna en tanto que esta tendría por objetivo enseñar «el amor por la ciudad, la obligación de las libertades respetuosas, las jerarquías del saber, la aceptación de las masacres sin fin»<sup>70</sup>. Frente a ellos, el valor de la obra de Glucksmann no consistiría en proponer una alternativa, sino en hacer desfilar sobre el teatro de la alta filosofía una serie de personajes excluidos por ella: el disidente, el desertor, el ignorante o el vagabundo.

## 5. Una distancia intelectual insuperable

Partiendo de las consideraciones contextuales que hemos señalado al comienzo y atendiendo al momento especialmente convulso en su trayectoria intelectual y personal –marcado por el rechazo del modelo disciplinario que había desarrollado desde el inicio de la década y el alejamiento de ciertos postulados izquierdistas–, no sorprende la simpatía que el de Poitiers mostró por el análisis del gulag y la denuncia del totalitarismo de los nuevos filósofos. Sin embargo, esta efusiva recepción de *Los maestros pensadores* –que ya no implica solo una afinidad política, sino la aceptación y el respaldo público del marco intelectual propuesto por Glucksmann– resulta difícilmente justificable a la luz de las diferencias que separan sus trabajos y del uso y abuso que de sus conceptos hacen los nuevos filósofos. A continuación, trataremos de exponer algunos de esos hiatos para posteriormente presentar nuestra hipótesis acerca de las razones que pudieron conducir a Foucault a respaldar tales tesis.

En primer lugar, si algo destaca por encima de todas las diferencias entre estos planteamientos es el método. Mientras Foucault trata de reconstruir el nacimiento del poder moderno mediante una genealogía de las prácticas y los discursos en los que estas se engarzan formando marcos de racionalidad coherentes, los nuevos filósofos, invirtiendo absolutamente tal perspectiva, parten de los grandes sistemas de pensamiento y analizan las formas

de poder como si estas derivaran automáticamente de aquellos. Delcourt y Aubral apuntan a este problema cuando señalan que, en su intento de vincular a Marx con el gulag, los nuevos filósofos consideran «una realidad histórica y geográfica como el simple efecto de una teoría»<sup>71</sup>.

Así, atrapado en una interpretación que podríamos definir como idealista y que resulta absolutamente ajena al trabajo foucaultiano, Glucksmann rechaza el argumento de aquellos que tratan de explicar el gulag como un «error» o una «desviación» pero reproduciendo esa misma lógica que pretende descifrar en los textos «sagrados» la verdad oculta del terror. Atendiendo a este problema, Delcourt y Aubral han definido *Los maestros pensadores* como «un libro de historia de la filosofía en la tradición hegeliana, basado en que las ideas o las ideologías engendran la Historia»<sup>72</sup>. Una perspectiva en las antípodas del nominalismo foucaultiano y que constituye, sin embargo, un lugar común de la crítica antitotalitaria de la época, como evidencia también Maurice Clavel al afirmar que «los espantosos crímenes del marxismo, en todos los lugares del mundo donde dispone del poder, no son obra de ningún marxista en particular, menos aún de saboteadores o de traidores y menos aún de las desviaciones o desviaciones de las desviaciones, sino de la Doctrina»<sup>73</sup>.

Esta operación intelectual es denunciada por Deleuze como una empresa genuinamente totalizadora y, por tanto, reaccionaria ya que a través de ella «todos los conceptos que comenzaban a funcionar de una manera muy diferenciada (los poderes, las resistencias, los deseos, incluso la “plebe”) se globalizan de nuevo, se reúnen en la anodina unidad del poder, de la ley, del Estado, etcétera»<sup>74</sup>. La recuperación de esas grandes categorías y particiones binarias sometidas a una implacable crítica desde hacía décadas así como la reivindicación de la figura del autor evidenciarían, a juicio de Deleuze, el vacío intelectual de una propuesta basada en la asunción de buena parte de los tópicos que el 68 había cuestionado<sup>75</sup>.

Tal inversión metodológica conduce a los nuevos filósofos no solo a alejarse del análisis concreto e histórico de las modernas tecnologías de poder, sino a renunciar al desciframiento de sus técnicas, que desaparecen por completo de sus investigaciones. Consecuentemente, en lugar de un mapa de los micropoderes, el trabajo de Lévy y Glucksmann recrea la imagen de un poder omniabarcante, vertical e inevitablemente identificado

<sup>67</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 250.

<sup>68</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 250.

<sup>69</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 250.

<sup>70</sup> Foucault. «El gran furor de los hechos». Op. cit., p. 251.

<sup>71</sup> Aubral y Delcourt. *Contra la nueva filosofía*. Op. cit., p. 159.

<sup>72</sup> Aubral y Delcourt. *Contra la nueva filosofía*. Op. cit., p. 9.

<sup>73</sup> Clavel. *Ce que je crois*. Paris: Grasset y Fasquelle, 1975, p. 99.

<sup>74</sup> Deleuze. «Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general». En: Deleuze. *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos, 2007, p. 138.

<sup>75</sup> Alain Badiou coincidirá con este diagnóstico y sentenciará también a los nuevos filósofos como actores del viraje reaccionario del mundo intelectual francés: «En mi propia experiencia, vi cómo, a fines de los años setenta, los “nuevos filósofos”, con André Glucksmann a la cabeza, inventaron por entero un dispositivo intelectual destinado a legitimar el brutal viraje reaccionario que siguió a la secuencia roja iniciada en medio de los años sesenta». Badiou. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 72.



con el Estado que no solo simplifica su propuesta, sino que, finalmente, descansa sobre una definición prefoucaultiana del poder.

La apelación de Lévy al constructivismo radical, incluso si entendemos —como plantea Luis Diego Fernández<sup>76</sup> que remite a la tesis foucaultiana de que el poder es productivo, implica una serie de reducciones incompatibles con el trabajo del de Poitiers. El problema del planteamiento de Lévy, desde esta perspectiva, es que su crítica a la filosofía del deseo fuerza de tal modo la definición del poder que finalmente lo caracteriza como una potencia constituyente absoluta asumiendo una representación a la vez totalizante y meramente reactiva de este, que se sitúa, de nuevo, en las antípodas de la propuesta de Foucault.

De un modo análogo, como señala Peter Dews, Glucksmann deforma la tesis micropolítica de que «el poder está en todas partes» para adaptarla a la imagen de un poder omnipotente que irradiaría a través del panóptico todos los intersticios de lo social<sup>77</sup>. Tal análisis del poder se halla, en consecuencia, atrapado en el marco de aquella representación jurídico-soberana contra la que el de Poitiers ha construido toda su reflexión.

Esta totalización implica, asimismo, un retorno de la centralidad del Estado que se concibe como el depositario del poder tanto en la propuesta de Glucksmann como en la de Lévy. Nos encontramos, en definitiva, ante la rehabilitación de una concepción del poder como una fuerza soberana, omniabarcante y omnipotente identificada con los aparatos del Estado moderno que se opone punto por punto a la analítica que Foucault había desarrollado desde el inicio de la década y que sistematiza en *La voluntad de saber*<sup>78</sup>.

Esta incompatibilidad alcanza también al análisis de las modernas técnicas de poder. Así, a pesar de recurrir al lenguaje del panoptismo y las disciplinas, la idea del gulag como modelo global resulta completamente ajena al trabajo genealógico de Foucault, que trata de mostrar mediante el concepto de «dispositivo» cómo sin una teleología que se pueda descifrar a priori y una voluntad que dirija el proceso, diferentes mecanismos de poder y saber se han acoplado y relevado para dar lugar a los grandes sistemas hegemónicos de dominación en la modernidad disciplinaria<sup>79</sup>. Esta tensión se hará explícita en la ya analizada entrevista con Rancière de 1977. En ella, y entre alabanzas a Glucksmann, nuestro autor va a impugnar la genealogía del gulag de *La cocinera y el devorador de hombres* según la cual «el siglo xx repite el gran internamiento del siglo xvii»<sup>80</sup>, rechazando explícitamente la disolución del gulag en el concepto general del «encierro» y planteando la necesidad de analizarlo

no como realización histórica de una fuerza atemporal, sino como un instrumento que cumple determinadas funciones políticas y económicas<sup>81</sup>. Aunque la arqueología del gulag pudiera conectarlo con el encierro clásico, su estudio debe atender a la concreción histórica ya que solo esta perspectiva permite interpelar a la tradición socialista y evitar que el análisis se pierda en la crítica abstracta: «El gulag no es una pregunta que deba plantearse uniformemente a toda sociedad, sea cual sea. Debe plantearse específicamente a toda sociedad socialista, en la medida en que ninguna de ellas, desde 1917, ha logrado funcionar de hecho sin un sistema más o menos desarrollado de gulag»<sup>82</sup>.

Yendo más allá de este problema, como afirma Dews, este pretendido vínculo entre el encierro clásico y el gulag «distorsiona seriamente» el trabajo de Foucault en *Historia de la locura*<sup>83</sup>. La clave de la distancia entre ambos planteamientos estribaría en que Foucault no establece una relación de causalidad entre la aparición de la razón moderna y la exclusión de la locura, sino de correspondencia. Así, frente a la deducción «metafísica»<sup>84</sup> sobre la que construyen su argumento los nuevos filósofos, en *Historia de la locura* se analizan toda una serie de determinaciones —que podemos entender como su *a priori histórico*<sup>85</sup> que no se ciñen a lo discursivo y permiten comprender tales particiones no como el efecto de una Razón inevitablemente opresiva sino de una contingencia histórica y epistemológica compleja. Con ello nos situamos ante otra de las dimensiones fundamentales de esa tensión entre el planteamiento de Foucault y el de los nuevos filósofos: las relaciones entre poder y saber.

Como ya hemos mencionado, frente a la tesis que guía las investigaciones del de Poitiers y que podemos resumir en que «la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder»<sup>86</sup>, el punto de partida de los nuevos filósofos lo constituye la ya citada máxima «dominar es saber. Saber es dominar»<sup>87</sup>. Con ello, la crítica de los dispositivos concretos de saber-poder se disuelve, de nuevo, en una generalización que desfigura cualquier hipotética herencia foucaultiana. Esta distancia que separa ambas perspectivas responde, en primer lugar, a su diferente definición del saber. En Foucault este no remite a los grandes sistemas filosóficos, sino a los regímenes de verdad, a la «política general de la verdad» de una sociedad dada que incluye realidades como

... los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la ob-

<sup>76</sup> cf. Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». Op. cit., p. 4.

<sup>77</sup> cf. Dews. «The *Nouvelle Philosophie* and Foucault». Op. cit., p. 141.

<sup>78</sup> Foucault. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Op. cit., pp. 88-99.

<sup>79</sup> Hemos tratado de dar cuenta de este proceso en: Chamorro. «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)». *Revista de Estudios Sociales*, n° 75, 2021, pp. 2-14.

<sup>80</sup> Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Op. cit., p. 101.

<sup>81</sup> cf. Foucault. «Poderes y estrategias». Op. cit., pp. 109-112.

<sup>82</sup> Foucault. «Poderes y estrategias». Op. cit., p. 111.

<sup>83</sup> Dews. «The *Nouvelle Philosophie* and Foucault». Op. cit., p. 142.

<sup>84</sup> Dews. «The *Nouvelle Philosophie* and Foucault». Op. cit., p. 141.

<sup>85</sup> cf. Foucault. *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI, 2010, pp. 214 y ss.

<sup>86</sup> Foucault. «Verdad y poder». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 389.

<sup>87</sup> Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Op. cit., p. 122.

tención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero<sup>88</sup>.

Consecuentemente, toda la genealogía foucaultiana del saber moderno se basa en la reconstrucción no de las grandes corrientes filosóficas, sino de pequeños enfrentamientos, debates anodinos, informes institucionales, tratados médicos, reglamentos, ordenanzas públicas... Esa idea de que los grandes pensadores constituyen el escenario sobre el que se representa una historia transida por el poder resulta profundamente antifoucaultiana.

Nada de la complejidad de este análisis estratégico se puede hallar, sin embargo, en el trabajo de Lévy y Glucksmann, que finalmente recuperan –invirtiéndola– la imagen hegeliana de la historia como campo de despliegue de la razón. Así, la identificación entre Razón, ciencia y dominación –la mayúscula es crucial aquí– que fundamenta su propuesta resulta, como apunta Christofferson, ajena al armazón analítico de la genealogía foucaultiana<sup>89</sup>. En Foucault no hay –a pesar de que algunas lecturas posteriores hayan proyectado su relativismo sobre él– nada parecido al rechazo unitario y global de la ciencia o la razón identificadas con la dominación tecnocrática de la sociedad. De hecho, esta definición de la razón moderna como responsable última del terror –a la que se suman los nuevos filósofos– es explícitamente descalificada por Foucault en una importante conferencia de 1979 en la que afirma: «Más que preguntarse si las aberraciones del poder de Estado son debidas a excesos de racionalismo o de irracionalismo, me parece que sería más correcto ceñirse al tipo específico de racionalidad política producida por el Estado»<sup>90</sup>. Incluso cuando Foucault define las formas de poder desarrolladas en Occidente como sistemas «de dominación de extrema racionalidad»<sup>91</sup>, no está simplemente equiparando razón y dominio. La ciencia, a su juicio, no es solo poder y el poder no es solo ciencia.

En este sentido, el análisis foucaultiano de los efectos de poder de la ciencia no encubre la búsqueda de una Razón unitaria y ahistórica. De hecho, lo que encontramos en el corazón de su proyecto intelectual –que, a través de la relectura de Kant, se define como una «ontología histórica de nosotros mismos»<sup>92</sup> es un cuestionamiento de los universales, un ejercicio de historización radical: «Todo cuanto se nos propone en nuestro saber, con presunción de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se le pueden aplicar al sujeto, pide ser probado y analizado»<sup>93</sup>. Para Foucault no tiene sentido hablar de «la Razón» o «la Ciencia», sino de los sistemas de racionalidad, las ciencias y las condiciones históricas –discursivas y extradiscursivas–

que hacen posible su emergencia y aceptación. Su trabajo incide a menudo en el vínculo que la modernidad establece entre poder y racionalización –cuestión que había preocupado a la Escuela de Fráncfort–, pero rechaza explícitamente que su cuestionamiento tome la forma general de un «proceso a la razón»<sup>94</sup>. En consecuencia, el estudio crítico de las relaciones entre saber y poder debe «analizar racionalidades específicas más que invocar constantemente el progreso de la racionalización en general»<sup>95</sup>. Nos situamos así ante una comprensión de las relaciones entre poder, saber, ciencia y razón diametralmente opuesta a la condena universal que encontramos en la obra de Lévy y Glucksmann y que se basa en la tesis de que no hay gulag sin Razón ni Razón que no conduzca al gulag.

Por otro lado, la totalización del análisis del poder y el saber que realizan los nuevos filósofos implica, como hemos anunciado, una lectura pesimista de lo político profundamente alejada de la propuesta foucaultiana. Así, incluso cuando este señala que el fracaso del socialismo nos sitúa ante un vacío comparable únicamente a la situación previa a 1789, plantea la necesidad y también la posibilidad de recomenzar la tarea crítica y de hacerlo «con mucho optimismo»<sup>96</sup>. La historización radical que identifica todo el proyecto foucaultiano resulta, consecuentemente, incompatible con cualquier forma de pesimismo porque no persigue la proyección de un mundo perfecto por venir sino la destrucción de las certezas que nos anclan al mundo en el que efectivamente vivimos. Foucault trata, de este modo, de evidenciar la «fragilidad de nuestro presente»<sup>97</sup> para descubrir la posibilidad de imaginar otras formas de vida, partiendo de la constatación histórico-crítica de que el horizonte de los acontecimientos nunca puede ser completamente clausurado.

## 6. Explicar lo (aparentemente) inexplicable

A la luz de la distancia que separa ambas perspectivas y que hemos tratado de reconstruir en estas páginas, el elogio de *Los maestros pensadores* se torna difícilmente justificable: con su reseña, Foucault está respaldando un análisis que no solo difiere del suyo, sino que lo distorsiona hasta hacerlo incompatible con aquel. Hay, sin embargo, ciertos elementos tanto contextuales como políticos e incluso intelectuales que pueden ayudarnos a comprender tal gesto.

En su biografía, Didier Eribon resuelve esta compleja cuestión apelando a la proximidad de Foucault con determinadas posiciones políticas que Gluck-

<sup>88</sup> Foucault. «Verdad y poder». Op. cit., p. 389.

<sup>89</sup> cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Op. cit., p. 198.

<sup>90</sup> Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». En: Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 2012, p. 121.

<sup>91</sup> Foucault. «La tortura es la razón». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 60.

<sup>92</sup> Foucault. «Foucault». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 999.

<sup>93</sup> Foucault. «Foucault». Op. cit., p. 1001.

<sup>94</sup> Foucault. «El sujeto y el poder». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 321. En otra conferencia de 1979 ya citada volverá sobre esta cuestión para señalar que, a pesar del vínculo que une racionalización y exceso de poder, resultaría «estéril» emprender un juicio contra la razón. cf. Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Op. cit., pp. 96-97.

<sup>95</sup> Foucault. «El sujeto y el poder». Op. cit., p. 321.

<sup>96</sup> Foucault. «La tortura es la razón». Op. cit., p. 65.

<sup>97</sup> Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: Lom, 2008, p. 454.

smann y los nuevos filósofos estaban en ese momento defendiendo<sup>98</sup>. De hecho, alrededor de estas afinidades se forjó una amistad que llevó a Foucault a proponer a Glucksmann –y Alain Finkielkraut, entre otros– como colaborador en una serie de artículos para *Corriere della Sera* que denominó «reportajes de ideas»<sup>99</sup>.

Michael Scott Christofferson ha señalado, sin embargo, que no se trata únicamente de una cuestión de afinidades políticas o personales, sino que ese respaldo de Foucault a *Los maestros pensadores* responde a su voluntad de mantenerse en el centro de los debates intelectuales de la Francia de la época. Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta el impacto mediático de los nuevos filósofos, las deformaciones de su obra habrían pesado menos en Foucault que la voluntad de seguir formando parte del *starsystem* intelectual.

Más allá de esta hipótesis acerca de las motivaciones inconfesables de un Foucault movido por el deseo de reconocimiento, el análisis de Christofferson resulta interesante en la medida en que afirma que su apoyo a los nuevos filósofos fue reflejo «de su práctica filosófica, de la relación de esta con la política y los medios masivos y de deficiencias en su concepción del poder, que limitaba su eficiencia para pensar el siglo xx»<sup>100</sup>. El historiador norteamericano subraya, así, aquellas dimensiones de su pensamiento que lo aproximan a Glucksmann en dos momentos biográficos muy distintos pero fundamentales para entender su trayectoria –el comienzo y el final de la década de 1970–. Partiendo de tales consideraciones, tanto Christofferson como Dews y Luis Diego Fernández inciden en que el diferente uso de la noción de plebe a lo largo de estos años permitiría captar determinados rasgos de una trayectoria intelectual y política compartida además de evidenciar una influencia mutua.

Así, a juicio de Fernández, cuando reaparezca en 1977 despojada de los rudimentos marxistas que la habían acompañado en sus primeras formulaciones, la plebe identificará «una energía libertaria resistente a la normalización disciplinaria y la moralización»<sup>101</sup>. Bajo sus diferentes formas persistiría, de este modo, un impulso anarquizante en la reflexión foucaultiana; una «fidelidad libertaria» que se declina desde 1972 a 1977 «en diferentes registros, de izquierda o derecha»<sup>102</sup>. Entre ambos momentos, el cambio fundamental habría consistido, como ha señalado José Luis Moreno Pestaña, en el abandono del análisis en términos de clase<sup>103</sup>, que produce ese solapamiento de postulados libertarios y liberales

sobre el que en buena medida se ha construido la imagen del «Foucault neoliberal»<sup>104</sup>.

Christofferson y Dews van a argumentar, sin embargo, que la afinidad de Foucault con Glucksmann y la nueva filosofía no responde únicamente a esos factores políticos y contextuales, sino que se ancla en su propia concepción del poder y en las dificultades a las que esta se enfrenta para comprender el fenómeno histórico del comunismo. En este sentido, la apuesta anti-institucionalista de Foucault lo habría conducido a una ambigua y deficiente comprensión de los fenómenos políticos del siglo xx y especialmente del comunismo que lo aproximaría al antitotalitarismo de los nuevos filósofos. Como consecuencia de ello, concluye Christofferson, «Foucault quedó en situación de vulnerabilidad ante la argumentación de Glucksmann, porque carecía de las herramientas conceptuales para hacer una crítica eficaz de sus simplificaciones»<sup>105</sup>.

Como vemos, estos análisis remiten a elementos circunstanciales –como la búsqueda de reconocimiento o la amistad–, pero también políticos y filosóficos. Y, sin duda, todos ellos ayudan a esclarecer, al menos parcialmente, las razones del elogio foucaultiano de *Los maestros pensadores*. Sin embargo, hay ciertos detalles de los argumentos presentados que deben analizarse con atención para ser justamente valorados.

Así, en primer lugar, Christofferson acierta, a nuestro juicio, al subrayar la relevancia de la cuestión del reconocimiento y al describir las transformaciones del campo intelectual francés, pero consideramos que se excede en su interpretación tacticista y psicologizante de las motivaciones de Foucault. Obviamente el contexto representa un factor decisivo en el giro que da su trayectoria después de 1968, pero esto no implica, como concluye Christofferson, que sus desplazamientos se deban únicamente al deseo de situarse en el centro del nuevo panorama intelectual –políticamente saturado– ni, sobre todo, que sus posiciones políticas fueran incompatibles con su propuesta filosófica.

En este sentido, a nuestro juicio, el marxismo no fue para Foucault, a comienzos de la década, una lengua de madera ni un mero código que empleara para conseguir cierto estatus, sino una herramienta de primer orden en su trabajo intelectual<sup>106</sup>. Indudablemente hay una dimensión generacional en ello, pero no parece justo reducir la

<sup>98</sup> cf. Eribon. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 323.

<sup>99</sup> cf. Foucault. «Les “reportages” d’idées». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 706-707.

<sup>100</sup> Christofferson. «Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann». En: Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 20-21.

<sup>101</sup> Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». Op. cit., p. 20.

<sup>102</sup> Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». Op. cit., p. 23.

<sup>103</sup> cf. Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2011, p. 88.

<sup>104</sup> Resultan especialmente relevantes, en este sentido, las aportaciones de Daniel Zamora y Michael Behrent y la respuesta de Rodrigo Castro porque permiten identificar algunos de los argumentos centrales del debate. cf. Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017; Castro. «La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora». En: Castro y Chamorro (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021.

<sup>105</sup> Christofferson. «Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann». Op. cit., p. 38.

<sup>106</sup> De hecho, la publicación de trabajos como el curso de 1973 evidencia que las categorías del análisis disciplinario provienen, como hemos argumentado extensamente en otros trabajos, del marxismo. cf. Chamorro, «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)». Op. cit. No se trata, en este sentido, de un añadido o un marcador de estatus académico o político, sino de un instrumento fundamental en sus investigaciones que posteriormente –y quizá por razones políticas– fue soslayado. cf. Le-

relación de Foucault con Marx y el marxismo –tanto en lo que afecta a la teoría como a su práctica militante– a un simple accidente o, aún peor, a un uso interesado y espurio.

Así, el elogio de la obra de Glucksmann puede reflejar el interés de Foucault por situarse en el centro de los debates de la época y por hacerlo posicionándose contra el PCF y los intelectuales *gauchistes* que habían participado en la campaña contra los nuevos filósofos, pero no encontramos en ello una razón suficiente para extender esa afinidad más allá de Glucksmann. En este sentido, el de Poitiers también podía haberse pronunciado, por ejemplo, a favor de Lévy –como había hecho Barthes mediante una carta que fue publicada por aquel sin consentimiento<sup>107</sup>. Su obra lo toma como referencia tanto o más que la de Glucksmann, pero a él, parafraseando a Christofferson, no le devolvió el favor de promocionarlo con elogios.

Por otro lado, no podemos más que estar de acuerdo con Christofferson en que parte de las críticas de Foucault al marxismo se apoyan en una simplificación que identifica todo el socialismo con el estalinismo y todo el marxismo con la ortodoxia constituida alrededor del Diamat. Sin embargo, a pesar de que acierta al señalar esos problemas, no presenta, a nuestro juicio, una correcta comprensión del análisis del poder y de las razones por las que Foucault desecha el acercamiento en términos de soberanía y aparatos de Estado que definía tradicionalmente la perspectiva marxista. Christofferson toma, en este punto, por propuestas políticas lo que en realidad son presupuestos metodológicos, concluyendo que el supuesto anarquismo de Foucault lo habría empujado a condenar todo poder del Estado en convergencia con la tesis antitotalitaria de los nuevos filósofos.

Sin obviar que puede hallarse un cierto trasfondo libertario en su trabajo y en su militancia, no podemos dejar de señalar que el estudio foucaultiano de las disciplinas –en el que Christofferson se centra– no pretende ser un instrumento de política comparada, sino que tiene por objetivo el análisis de una determinada tecnología de poder y resulta inútil exigirle rendimientos que, por su propia naturaleza, no puede ofrecer. Además, y esto constituye la carencia fundamental de su argumento, precisamente algunos de estos problemas –relacionados con una imagen del poder excesivamente circular y cerrado sobre sí mismo– son los que condujeron a Foucault a cuestionar su modelo y plantear un estudio del poder en términos de gubernamentalidad que rechaza expresamente toda referencia a un «anarquismo fundamental»<sup>108</sup>. El apoyo de Foucault a *Los maestros pensadores* –así como la breve reaparición de la noción de plebe– no puede comprenderse sin atender a esas tensiones internas de su pensamiento y a la consideración de que Foucault se encuentra sumido, después de la publicación de *La voluntad de saber*, en una crisis intelectual

que lo lleva a experimentar con diferentes conceptos a través de los cuales pretende salir del atolladero al que había conducido el modelo bélico-disciplinario.

En este sentido, el argumento de la convergencia intelectual y, sobre todo, de la influencia de Foucault en la obra de los nuevos filósofos debe ser reevaluado ya que, como hemos tratado de mostrar, no hay nada parecido a un trabajo metodológico o conceptualmente foucaultiano en ella. Nada que vaya más allá del uso de algunas categorías y de ciertos lugares comunes –como la crítica de la filosofía del deseo– que en ningún caso tocan el núcleo de su proyecto intelectual.

Asimismo, a pesar de que Fernández no duda en señalar que los nuevos filósofos fuerzan conceptualmente la propuesta del de Poitiers, su lectura también se enfrenta, a nuestro juicio, a algunos problemas en buena medida compartidos por la de Christofferson y Dews. El más importante de ellos remite al valor concedido a la recuperación de la noción de plebe en 1977 como prueba de la afinidad intelectual y política de Foucault con Glucksmann. Desde luego su uso no resulta irrelevante en la entrevista con Ranciére –entrevista, además, desarrollada por escrito<sup>109</sup> y evidencia que la lectura de *La cocinera y el devorador de hombres* ha sido importante para él. Sin embargo, el hecho de que no fuera Foucault sino su interlocutor quien introdujera el término en la conversación y que este no vuelva a aparecer nunca más en su trabajo constituyen motivos suficientes para poner en cuarentena la tesis de su centralidad en el pensamiento foucaultiano. Puede, efectivamente, constituir un indicio de ciertas afinidades y de una incuestionable coincidencia táctica, pero, a nuestro juicio, difícilmente designa una «evidente convergencia filosófica» como plantea Luis Diego Fernández<sup>110</sup>.

Hay, además, algunos detalles que tanto Christofferson como Fernández obvian en su interpretación del acercamiento de Foucault a los nuevos filósofos y son fundamentales para situarlo correctamente. En primer lugar, resulta problemático extender el elogio de *Los maestros pensadores* más allá de Glucksmann. Es cierto que Foucault conocía a Lévy desde 1975 y apoyó el lanzamiento del diario *L'Imprévu* que este había patrocinado participando en sus dos primeros números<sup>111</sup>, además de concederle la ya mencionada entrevista de 1977. Pero resulta imposible rastrear ninguna muestra de apoyo a sus tesis en toda la obra del de Poitiers. De hecho, hay un detalle que evidencia las discrepancias intelectuales reconocidas

grand. «Le marxisme oublié de Foucault». *Actuel Marx*, n° 36, 2004, pp. 27-43.

<sup>107</sup> Acerca del apoyo de Barthes a Henri-Lévy y la polémica que le rodeó, véase: Coste. «Barthes et l'affaire des "Nouveaux philosophes"». *Littérature*, n° 186, 2017.

<sup>108</sup> Foucault. «¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)». En: Foucault. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 37.

<sup>109</sup> De hecho, el texto añade una nota del propio Foucault en la que aclara este extremo: «Estas preguntas me fueron planteadas por escrito. He contestado de la misma manera, pero improvisando y sin cambiar prácticamente nada a la primera redacción. Y esto no porque crea en las virtudes de la espontaneidad, sino para dejarles un carácter problemático, voluntariamente incierto, a las afirmaciones avanzadas. Lo que digo en esta entrevista no es "lo que yo pienso", sino lo que a menudo me pregunto si no podría pensarse». Foucault. «Poderes y estrategias». Op. cit., p. 123.

<sup>110</sup> cf. Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». Op. cit., p. 23.

<sup>111</sup> cf. Foucault, «La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994; «À quoi rêvent les philosophes?». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994.

por ambos interlocutores –además del ya mencionado rechazo explícito al análisis estratégico del poder–. En su diálogo de 1977, Foucault recomienda a Lévy la lectura de la obra de René Schérer y Guy Hocquenghem *Co-ire álbum sistemático de la infancia* para comprender los límites de la aplicación de la cuadrícula «sexual» en el análisis del placer en la niñez. Lévy no responde en el momento, pero sí lo hará en *La barbarie con rostro humano* considerando esa obra parte de la decadencia y barbarie de la ideología del deseo que trata de denunciar<sup>112</sup>.

En este mismo sentido, David Macey rescata una anécdota que evidenciaría que el de Poitiers, incluso en 1977, «no estaba muy entusiasmado con que se le asociara demasiado estrechamente con los nuevos filósofos y su maquinaria publicitaria»<sup>113</sup>. En ese año, la revista *L'Arc* había anunciado un monográfico dedicado a su figura, pero la aparición de los nuevos filósofos –que, de un modo que Macey no aclara, quisieron participar en el homenaje– llevó a Foucault a solicitar que su nombre no figurara en la portada. El monográfico finalmente se tituló *La crise dans la tête* y el de Poitiers apareció en él como un autor más. Según Macey, Foucault se había sentido molesto por el «marketing ideológico» de los nuevos filósofos y se negó a contribuir a él<sup>114</sup>.

Asimismo, en 1978 la revista *Ajoblanco* publicará una entrevista con Foucault que no ha sido tenida en cuenta por ninguno de los investigadores mencionados<sup>115</sup> y del que podemos extraer algunas claves interesantes acerca de la cuestión que nos ocupa. Sus autores –Santi Soler y Rossend Arqués– aclaran que el de Poitiers prefirió que no grabaran el encuentro y que hicieran con sus palabras lo que quisieran. Dado que el texto no fue revisado por él antes de su publicación –como solía hacer con todas sus intervenciones–, el grado de fidelidad de este no puede certificarse plenamente. Sin embargo, una lectura informada descubre en él elementos de peso para concluir que buena parte de lo escrito refleja la posición de Foucault en ese momento –y que difícilmente los entrevistadores podían conocer con tanto detalle–.

En este extraño texto, Foucault analiza algunos problemas asociados al marxismo, pero aclara explícitamente que su cuestionamiento no es, sin más, equiparable al de los nuevos filósofos: «Y no me refiero aquí –dice– a los denominados “Nuevos filósofos” que siguen con falta de seriedad y no hacen más que hablar de “gulags”, “gulag” intelectual, etc.»<sup>116</sup>. A pesar de que este texto pueda despertar ciertas dudas, a nuestro juicio no resulta inverosímil que el entrecomillado recogiera literalmente las declaraciones de Foucault.

Por si esto fuera poco, ya que el estatuto de esa intervención es controvertido y el testimonio de Macey no es recogido por otras fuentes, esta distancia es señalada por el propio Foucault en una de las pocas ocasiones en

las que mencionó a los nuevos filósofos. Se trata de una entrevista de 1978 que evidencia la incomodidad del de Poitiers con la atribución de su paternidad intelectual.

No sé qué dicen los nuevos filósofos. No leí gran cosa de ellos. Se les atribuye la tesis de que no habría diferencia: el amo siempre sería el amo y, pasara lo que pasase, estaríamos metidos en la trampa. No sé si esa es de verdad su tesis. En todo caso, no es en absoluto la mía. Trato de realizar los análisis más precisos y más diferenciales para indicar cómo cambian, se transforman y se desplazan las cosas. Cuando estudio los mecanismos de poder, procuro estudiar su especificidad; nada me es más ajeno que la idea de un amo y señor que nos impone su propia ley. No admito ni la noción de señorío ni la universalidad de la ley. Al contrario, me consagro a comprender mecanismos de ejercicio concreto del poder, y lo hago porque quienes están inmersos en esas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, pueden en sus acciones, su resistencia y su rebelión, escapárseles, transformarlas; en una palabra, dejar de estar sometidos. Y si no digo lo que hay que hacer, no es porque crea que no hay que hacer nada. Muy por el contrario, me parece que quienes, al reconocer las relaciones de poder entre las cuales están implicados, han decidido resistirlas o escapar de ellas, tienen mil cosas por hacer, inventar, forjar. Desde ese punto de vista, toda mi investigación se basa en un postulado de optimismo absoluto<sup>117</sup>.

Si bien en la reconstrucción de un problema tan complejo como este ningún argumento puede tomarse como definitivo, estas declaraciones de Foucault evidencian una incomodidad difícilmente compatible con la idea de una convergencia intelectual profunda con los nuevos filósofos.

## 7. Conclusión

A la luz de todo lo expuesto hasta el momento consideramos, en primer lugar, que el elogio de *Los maestros pensadores* no es accidental, sino que refleja la vocación de Michel Foucault por significarse en un debate que le permitiría ocupar una determinada posición dentro del campo intelectual francés en un momento de profundas transformaciones tanto en su trayectoria intelectual y biográfica como en la propia sociedad francesa. Sin embargo, es necesaria cierta precaución a la hora de calificar sus vínculos con los nuevos filósofos y extender su respaldo más allá de ese apoyo puntual a la obra de Glucksmann. En este sentido, la escasez de referencias elogiosas a lo largo de toda su producción al trabajo de estos, unida a ciertas declaraciones y acontecimientos biográficos nos hace pensar que si salvo contadísimas excepciones guardó silencio sobre ellos no fue porque respaldara sus tesis, sino porque prefirió evitar entrar en una polémica en la que lo político y lo filosófico quedarían irremisiblemente vinculados obligándole a

<sup>112</sup> cf. Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Op. cit., p. 119.

<sup>113</sup> Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 472.

<sup>114</sup> cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Op. cit., p. 472.

<sup>115</sup> Se trata de un texto que no aparece en los *Dits et écrits* ni en ninguna compilación conocida y cuyo estatuto es problemático por las razones que exponemos.

<sup>116</sup> Foucault. «Entrevista por libre a Michel Foucault». *Ajoblanco*, nº 31, marzo de 1978, p. 14.

<sup>117</sup> Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». En: Foucault. *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013, p. 95.

situarse en un lugar en el que ya no se sentía cómodo –la crítica *gauchiste*–. El rechazo explícito a algunas de sus tesis principales en la entrevista de 1978 que acabamos de citar evidencia que ese silencio no debe entenderse como un apoyo tácito.

En este sentido, entendemos que el respaldo de Foucault a *Los maestros pensadores* constituye, esencialmente, un apoyo a las posiciones políticas de Glucksmann y a su denuncia del terror soviético. Así, a nuestro juicio, las profundas discrepancias filosóficas pesaron menos que la necesidad de intervenir en un debate público que para Foucault resultaba fundamental en aquel momento.

Parece indudable que hay un fondo de convicciones políticas comunes en el que encontramos el rechazo de la *Union de la gauche* y de la política del PCF, la condena del socialismo real y la oposición al discurso oficial del marxismo respecto al gulag. Sin embargo, estas convicciones compartidas por Foucault y los nuevos filósofos se enmarcan en horizontes intelectuales y políticos distintos y, en ocasiones, antagónicos. Foucault rechaza esa imagen apocalíptica del gulag planetario y no comparte el pesimismo y la clausura de lo político a los que conducen los análisis de Lévy y Glucksmann, sino que engarza toda su reflexión alrededor de las nuevas formas de resistencia que analiza en diversas ocasiones y que constituyen uno de los principales motores de su trabajo<sup>118</sup>. De hecho, en esa misma época, el de Poitiers comienza a desarrollar un análisis en términos radicalmente opuestos al de aquellos, interrogándose acerca de cómo puede funcionar un dispositivo de poder que actúe sobre la libertad y la diferencia de los gobernados y que, en buena medida gracias al empuje de las propias resistencias, respete espacios de autonomía de los que puedan surgir nuevas formas de vida.

## 8. Bibliografía

- Aubral, François y Delcourt, Xavier. *Contra la nueva filosofía*. Traducción de José Mejía. México: Premia Editora, 1978.
- Badiou, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Traducción de María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Benoist, Jean-Marie. *Marx est mort*. Paris: Gallimard, 1970.
- Bourdieu, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*. Traducción de Cesar de la Meza. Barcelona: Paidós, 1991.
- Castro Orellana, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: Lom, 2008.
- Castro Orellana, Rodrigo. «La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora». En: Castro, Rodrigo y Chamorro, Emmanuel (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, pp. 119-155.
- Chamorro, Emmanuel. «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)». *Revista de Estudios Sociales*, n° 75, 2021, pp. 2-14.
- Christofferson, Michael Scott. *French intellectuals against the left : the antitotalitarian moment of the 1970s*. New York: Berghahn Books, 2004.
- Christofferson, Michael Scott. «Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann». En: ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 19-38.
- Clavel, Maurice. *Ce que je crois*. Paris: Grasset y Fasquelle, 1975.
- Clouscard, Michel. *Néo-fascisme et idéologie du désir*. Paris: Denoël/Gonthier, 1973.
- Coste, Claude. «Barthes et l’affaire des “Nouveaux philosophes”». *Littérature*, n° 186, 2017, pp. 10-19.
- Deleuze, Gilles. «Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general». En: DELEUZE, Gilles. *Dos regímenes de locos*. Versión castellana e introducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007, pp. 135-140.

<sup>118</sup> Foucault. «La filosofía analítica de la política». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, pp. 790-793.

En consecuencia, la influencia filosófica en un sentido fuerte no es recíproca, sino unidireccional y tiene más que ver con la vocación de los nuevos filósofos de construir un linaje intelectual en el que apoyarse que con un trabajo conceptual o metodológicamente inspirado por él. Así, Foucault no recoge ninguno de los grandes conceptos de los nuevos filósofos y su obra permanecerá hasta el fin de su vida en las antípodas de la de aquellos. De hecho, la supresión de la referencia a *Archipiélago Gulag* en todas las ediciones posteriores a 1975 de *Vigilar y castigar* y su rechazo a usar el término «disidencia» para describir las formas contemporáneas de resistencia evidencian, a nuestro juicio, una voluntad explícita e inmediata de distanciarse de las tesis y el lenguaje de la nueva filosofía<sup>119</sup>.

Si existe una «fascinación» por el neoliberalismo y qué implicaciones tiene son cuestiones que no están directamente relacionadas con la influencia de los nuevos filósofos sino con otros elementos tanto contextuales como políticos y filosóficos que pueden haber sido, no obstante, compartidos por aquellos. En este sentido, la proximidad de Foucault a la segunda izquierda constituye, a nuestro juicio, un elemento más relevante para descifrar sus afinidades políticas y el modo en que la crítica liberal y libertaria se solapan en un momento histórico muy particular generando todo un campo de ambigüedades sobre el que aún hoy nos interrogamos. Foucault puede compartir con los nuevos filósofos el rechazo al mundo que está desapareciendo a finales de los setenta, pero en cuanto al juicio acerca del mundo que está naciendo esa convergencia resulta mucho más cuestionable.

<sup>119</sup> Recordemos que en el curso de 1978 Foucault afirmó que preferiría que le arrancaran la lengua antes de usar tal expresión. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Op. cit., p. 197.

- Deleuze Gilles y Guattari, Félix. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1998 (2ª reimp.).
- Dews, Peter. «The Nouvelle Philosophie and Foucault». *Economy and Society*, vol. 8, nº 2, 1979, pp. 127-171.
- Dosse, François. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Traducción de Mª del Mar Llinares. Madrid: Akal, 2004.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1999 (2ª ed.).
- Eribon, Didier. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Traducción de Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- Fernández, Luis Diego. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. VIII, nº 2, 2019, pp. 1-29.
- Foucault, Michel. «Entrevista por libre a Michel Foucault». *Ajoblanco*, nº 31, marzo de 1978, p. 14.
- Foucault, Michel. «La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens». En: Foucault, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 702-704.
- Foucault, Michel. «À quoi rêvent les philosophes?». En: Foucault, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 704-707.
- Foucault, Michel. «Les "reportages" d'idées». En: Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 706-707.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Edición establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2008.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México D.F.: Siglo XXI, 2010 (2ª ed. rev.).
- Foucault, Michel. «¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)». En: Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Estudio preliminar de Javier de la Higuera; traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2011 (2ª ed., reimp.), pp. 3-52.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guinazú. Madrid: Siglo XXI, 2012.
- Foucault, Michel. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Edición establecida en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, por Mauro Bertani y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2012 (2º reimp.).
- Foucault, Michel. «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la "razón política"». En: Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Introducción de Miguel Morey y traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 2012 (9ª imp.), pp. 95-140.
- Foucault, Michel. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». En: Foucault, Michel. *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013, pp. 33-99.
- Foucault, Michel. «La tortura es la razón». En: Foucault, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013 (2ª reimp.), pp. 55-65.
- Foucault, Michel. «Verdad y poder». En: Foucault, Michel. *Obras esenciales*. Traducción de Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela y Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2014 (2ª imp.), pp. 379-391.
- Foucault, Michel. «Mesa redonda». En: Foucault, Michel. *Obras esenciales*. Traducción de Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela y Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2014 (2ª imp.), pp. 443-466.
- Foucault, Michel. «La filosofía analítica de la política». En: Foucault, Michel. *Obras esenciales*. Traducción de Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela y Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2014 (2ª imp.), pp. 783-797.
- Foucault, Michel. «Foucault». En: Foucault, Michel. *Obras esenciales*. Traducción de Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela y Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2014 (2ª imp.), pp. 999-1003.
- Foucault, Michel. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Bernard E. Harcourt avec la collaboration de Elisabetta Basso (transcription du texte), Claude-Olivier Doron (notes et appareil critique), et le concours de Daniel Defert. Paris: Seuil/Gallimard, 2015
- Foucault, Michel. «El sujeto y el poder». En: Foucault, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Edición e introducción de Jorge Álvarez Yágüez; traducción de Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 317-341.
- Foucault, Michel. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». En: Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Selección, introducción y traducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2015 (3ª ed., 1ª reimp.), pp. 44-89
- Foucault, Michel. «Poderes y estrategias». En: Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Selección, introducción y traducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2015 (3ª ed., 1ª reimp.), pp. 107-123.
- Foucault, Michel. «No al sexo rey». En: Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Selección, introducción y traducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2015 (3ª ed., 1ª reimp.), pp. 191-211
- Foucault, Michel. «El gran furor de los hechos» En: Zamora, Daniel y Behrent, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 246-251.
- Freund, Julie. «Les nouveaux philosophes». *Revue européenne des sciences sociales*, T. 16, nº 43, 1978, pp. 173-188.
- Petitjean, Gérard. «Les nouveaux gourous». *Le Nouvel Observateur*, nº 611, 12 de julio de 1976.
- Glucksmann, André. *Estrategia y revolución*. Traducción de Julián Meza. México D.F.: Ediciones Era, 1970.
- Glucksmann, André. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Traducción de Marga Latorre. Barcelona: Mandrágora, 1977.
- Glucksmann, André. *Los maestros pensadores*. Traducción Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1978.
- Glucksmann, André y Glucksmann, Raphaël. *Mayo del 68: por la subversión permanente*. Traducción de María José Hernández y Alicia Martorell. Madrid: Taurus, 2008.
- Henri-Lévy, Bernard. *La barbarie con rostro humano*. Traducción de Edison Simons. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978.
- Legrand, Stéphane. «Le marxisme oublié de Foucault». *Actuel Marx*, nº 36, 2004, pp. 27-43.

- López Álvarez, Pablo. «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política». En: Sánchez Durá, Nicolás (ed.). *La Guerra*. Valencia: Pre-Textos, 2006, pp. 161-183.
- Macey, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Cátedra, 1995.
- Moreno Pestaña, José Luis. «Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación». En: Arribas, Sonia, CANO, Germán y Ugarte, Javier (coords.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, pp. 85-108.
- Moreno Pestaña, José Luis. *Foucault y la política*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2011.
- Pardo, José Luis. «Máquinas y componendas: la filosofía política de Deleuze y Foucault». En: López Álvarez, Pablo y Muñoz, Jacobo (eds.). *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 23-84.
- Solzhenitsyn, Alexandr. *Archipiélago Gulag: 1918-1956*. Traducción de Jaime del Pozo. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Zamora, Daniel y Behrent, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.