

Para una crítica del neoliberalismo

Foucault y Nacimiento de la biopolítica

Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro (eds.)

Primera edición, noviembre de 2020
© de cada texto, sus respectivos autores
© Editorial Lengua de Trapo
Calle Corredera Baja de San Pablo, 39
28004, Madrid

Colección Ensayo
Diseño de colección: Alejandro Cerezo
Directores de colección: Jorge Lago y Manuel Guedán
Diseño de cubierta y maquetación: Alicia Gómez (malisia.net)
www.lenguadetrapo.com
ldt@lenguadetrapo.com
ISBN: 978-84-8381-251-8
Depósito Legal: M-11798-2020
Impreso por Kadmos
Impreso en España
Texto publicado bajo licencia Creative Commons. Reconocimiento
—no comercial—. Sin obra derivada 2.5. Se permite copiar, distribuir
y comunicar públicamente por cualquier medio, siempre que sea de
forma literal, citando autoría y fuente y sin fines comerciales.

Para una crítica del neoliberalismo

Foucault y Nacimiento de la biopolítica

Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro (eds.)



Lengua de Trapo

Índice

PRÓLOGO.....	9
<i>Rodrigo Castro Orellana y Emmanuel Chamorro Sánchez</i>	
EL FINAL DE LA POLÍTICA: LA INFLUENCIA DE FOUCAULT Y DUCHAMP EN LOS ESCRITOS DE LAZZARATO CONTRA EL NEOLIBERALISMO.....	15
<i>Antonio Rivera</i>	
LA ÚLTIMA NEUTRALIZACIÓN: ORDOLIBERALISMO Y FOUCAULT	51
<i>José Luis Villacañas Berlanga</i>	
EL PASAJE DEL COLOQUIO LIPPMANN. OBSERVACIONES SOBRES EL CALDO GERMINAL DEL NEOLIBERALISMO	79
<i>Adán Salinas Araya</i>	
LA INVENCIÓN DE FOUCAULT COMO «PENSADOR NEOLIBERAL». UNA RESPUESTA A MICHAEL C. BEHRENT Y DANIEL ZAMORA.....	119
<i>Rodrigo Castro Orellana</i>	
BACK TO THE EIGHTIES: MICHEL FOUCAULT Y EL NEOLIBERALISMO.....	157
<i>Sandro Chignola</i>	
PRESENCIA Y AUSENCIA DEL CURSO NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA EN LA OBRA DEL ÚLTIMO FOUCAULT	189
<i>Jorge Álvarez Yágüez</i>	
GUBERNAMENTALIDAD, SUBJETIVIDAD Y FORMA DE VIDA NEOLIBERAL	235
<i>Daniele Lorenzini</i>	
FEMINISMO Y GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL	257
<i>Johanna Oksala</i>	
DEL WELFARE AL WELLNESS: LAS TECNOLOGÍAS DEL BIENESTAR Y EL GOBIERNO DE LAS SUBJETIVIDADES EN EL LIBERALISMO AVANZADO	295
<i>Francisco Vázquez García</i>	
EN BUSCA DE UNA GUBERNAMENTALIDAD DE IZQUIERDAS.....	313
<i>Daniel Zamora</i>	

FOUCAULT Y EL NEOLIBERALISMO REALMENTE EXISTENTE. REPENSANDO NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA.....	341
<i>Emmanuel Chamorro</i>	
EL NACIMIENTO DE UNA HISTORIA NATURAL INTERMINABLE. CONTINUIDAD Y TRANSICIONES ENTRE RAZÓN DE ESTADO, BIOPOLÍTICA, LIBERALISMO Y ANTROPOCENO.....	381
<i>Sverre Raffnsøe y Alberto Coronel</i>	
«PASSE-MOI LE SEL, JE TE DONNE LE POIVRE»: LIBERALISMO, NEOLIBERALISMO Y PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES.....	427
<i>Ernani Chaves</i>	
¿QUÉ ES LA CRÍTICA AL NEOLIBERALISMO?	443
<i>Verónica Gago</i>	
MASA Y LIBERTAD. REFLEXIONES SOBRE LA POSICIÓN CRÍTICA DEL ÚLTIMO FOUCAULT	465
<i>Germán Cano</i>	
INTRODUCCIÓN A UNA VIDA NO NEOLIBERAL	501
<i>Ester Jordana</i>	
INFORMACIÓN SOBRE LOS AUTORES Y AUTORAS	529

Masa y libertad. Reflexiones sobre la posición crítica del último Foucault

Germán Cano¹

The Beast is real; but its reality exists within our own conformity and fear. We must acknowledge ourselves in the Beast of history, for only so can we break the spell of fear and reduce it to our own size. And then we must meet it as it is. As Simon said: 'What else is there to do?'

(E. P. THOMPSON, OUTSIDE THE WHALE)

Los años 1978-79, fechas en las que imparte su célebre curso *Nacimiento de la biopolítica*, son un momento de encrucijada personal e intelectual para Foucault, que somete a crítica algunas de sus hipótesis iniciales sobre el problema del poder, pero también de significativos desplazamientos históricos. Son los años en los que tiene lugar la huida del sha de Irán por motivo de la revolución islamista y el momento en el que el neoliberalismo empieza a conquistar su hegemonía cultural y política tanto en Europa como en los Estados Unidos. No en vano Margaret Thatcher es elegida Primer Ministro de Inglaterra en mayo de 1979, apenas un mes después de que Foucault finalice sus lecciones, y dos años más tarde Ronald Reagan es elegido presidente de los Estados Unidos. Si en el año 1974 el Premio Nobel de Economía es obtenido por Friedrich August von Hayek y en 1976 por Milton Friedman, el galardón de 1979 pasará a manos de Theodore Schultz, tres luminarias del pensamiento económico neoliberal. Asimismo, no debemos olvidar la gran importancia que tuvo el pensamiento económico de

1 Este artículo se incluye dentro del Proyecto de Investigación «Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal» (FFI2016-76856-R).

la *Chicago School of Economics* en Chile durante la dictadura de Pinochet, en la década de los setenta y las crecientes dificultades del pensamiento político marxista para consolidar su posición dentro de las sociedades avanzadas en el cambio de década.

¿Podemos hablar de un cambio de eje? Son muchos los autores que en los últimos tiempos destacan una suerte de escenario híbrido, «monstruoso» de nuestra época en relación a las nuevas emergencias «populares» y la dificultad de orientarnos con cartografías tradicionales procedentes de la herencia liberal o marxista en su sentido más ortodoxo. Una nueva hora para las relaciones entre teoría y praxis que tomaría en cuenta el nuevo paisaje biopolítico y sus consecuencias para un nuevo sujeto emancipatorio. Ante estas nuevas coordenadas, por ejemplo, Toni Negri, ha insistido, en la necesidad de evitar la noción «pueblo» o «masa» y hablar más bien de «multitud»; el pensador italiano destaca cómo esta última «[...] nos introduce en un mundo totalmente nuevo, nos sumerge en una revolución que está en proceso de producirse. En el interior de esta revolución sólo podemos imaginarnos como monstruos. [...] Hoy tenemos necesidad de nuevos gigantes y nuevos monstruos, capaces de reunir naturaleza e historia, trabajo y política, arte e invención, y de mostrarnos el nuevo poder que el nacimiento del Intelecto General, la hegemonía del trabajo inmaterial, las nuevas pasiones abstractas, y la actividad de la multitud atribuyen a la humanidad» (Hardt y Negri, 2004: 354).

Ahora bien, ¿hasta qué punto este diagnóstico «monstruoso» del presente debe implicar una apuesta tan decididamente orientada a una potencia biopolítica de este tipo? ¿En qué medida «lo nuevo» depende hoy también de cierta «moralidad crítica», de una orientación analítica más modesta hacia el plano de lo popular, no tan comprometida ontológicamente ni tan ajena al problema del buen gobierno de la libertad? ¿Debe la teoría someterse a una «cura de adelgazamiento de sus excesos e hipertrofias hasta el punto de convertirse en una simple práctica militante? Como es reconocido, apostando por un nuevo juego crítico, la invitación experimental de Michel Foucault a intentar «pensar de otro modo» ha tenido

como una de sus consecuencias desordenar el casillero tradicional de posiciones desde el que pensamos muchos de nuestros problemas. Es justo desde este ángulo donde su obra se ha prestado al cansino juego de las etiquetas múltiples y contradictorias entre sí que tanto le divertía. Cronista singular de una encrucijada donde, por decirlo con Gramsci, «lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer», la mirada de Foucault se centra en aquellos enclaves en los que el derrumbe de los viejos relatos y marcos tanto de la tradición liberal como de la concepción progresista y teleológica de la historia no implica necesariamente un cambio total de paradigma, sino situaciones ambiguas, pero productivas de desorientación, donde también se revelan herencias aún pertinentes y viejos hábitos de pensamientos persistiendo bajo formas inerciales.

En este *interregno* donde los conceptos habituales de la ciencia política —progreso, derecho, libertad, crítica, soberanía, «derecha», «izquierda»— carecen de su antigua legitimación, ¿no se convierten también en «fetiches»? ¿No nos permite pensar la obra última foucaultiana y la autocrítica de postulados tempranos en cómo ciertos patrones críticos de la izquierda, en cuanto hipertrófica o inflacionariamente críticos, han devenido anacrónicos y terminan obstaculizando el trabajo incesante de la imaginación política futura? ¿En qué medida Foucault nos brinda la oportunidad, dentro del pensamiento crítico, de acceder a una perspectiva emancipatoria que, por decirlo con Jacques Rancière, nos ayude a entender que: «[...] no hay ningún mecanismo fatal que transforma la realidad en imagen, ninguna bestia monstruosa que absorbe todos los deseos y energías en su estómago, ninguna comunidad perdida que deba restaurarse [...] La inteligencia colectiva de la emancipación no es la comprensión de un proceso global de sujeción» (Rancière, 2010: 51).

Asumir otra posición ante «la bestia» del poder, entendiéndola de otra manera, ¿no es esta una clave importante para comprender los desarrollos de la nueva izquierda de posguerra y los más sugerentes debates dentro del marxismo que buscaron salir de su resaca desencantada? Es conocido cómo Rancière ha seguido esta

línea foucaultiana en nuestros días identificando cierto revival crítico ya no solo como incompreensión, sino como «resentimiento hacia el 68»². En lo que sigue trataré de justificar cómo en el último Foucault su preocupación por seguir redefiniendo el poder no como una monstruosa y fría bestia, sino como un complejo dispositivo relacional le conduce a polemizar con una matriz crítica que, tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político, revelaba en la «crítica de la sociedad de masas» un déficit analítico y una forma de problematizar a la postre políticamente impotente. Un déficit analítico por cuanto la temática de una sociedad de masas ligada a un poder estatal totalitario actuaba como un fetiche teórico que bloqueaba la comprensión concreta de la composición de las relaciones y las prácticas históricas; y un diagnóstico político impotente, toda vez que esta matriz teórica no permitía entender adecuadamente esa cuestión de la mayoría de edad que Foucault va a asumir como actualización de la herencia kantiana. ¿En qué medida están vinculados el diagnóstico de la pasividad de las masas y el de esa «minoría de edad» denunciada por la crítica? En otras palabras, pensar la cuestión de la gubernamentalidad más allá de la disciplina, ¿no va a permitir a Foucault desplazar la pregunta por la pasividad de la «masa» por la pregunta por la actividad del gobernado, preguntar *de otra manera* por la relación entre gobernantes y gobernados, entre sometidos y emancipados? Como se ve,

2 «Otros se acomodan con menos facilidad a esta posición. La fe progresista es para ellos demasiado ingenua y el consenso demasiado sonriente. Han tomado, también, sus lecciones de marxismo. Pero su marxismo no era el de la fe en la historia y en el desarrollo de las fuerzas productivas. Era, en teoría, el de la crítica que revela el revés de las cosas —la verdad de la estructura bajo la superficie de la ideología, o la explotación debajo de las apariencias del derecho y la democracia. Era, en práctica, el de las clases o mundos que se oponen y de la ruptura que divide la historia en dos. Por tanto, soportan mal que el marxismo haya contrariado sus esperanzas, que la historia, la malvada, la que no se interrumpe, imponga su reino. Al respecto del 68, que fue el último gran destello en Occidente, su entusiasmo se ha tornado resentimiento. No han renunciado, sin embargo, a la triple inspiración de la lectura de los signos, de la denuncia y de la ruptura. Sólo han desplazado la mira de la denuncia, y cambiado de ruptura temporal. En un sentido, siempre critican la misma cosa: el reino del consumo, ¿qué es si no el reino de la mercadería? El principio de ilimitación, ¿no es el del capitalismo? Pero el resentimiento hace girar la máquina al contrario, invierte la lógica de las causas y de los efectos» (Rancière, 2006: 124-5).

lo que hoy nos puede interesar esta discusión sobre cierta *hipóstasis* de la crítica y de la propia problematización del sentido de nuestra crisis no es poco, pues, como ha detectado Jesús Martín Barbero, desde ciertos hábitos críticos del pensamiento radical de izquierda:

[...] la indiferencia política y la pasividad, su silencio, es el modo de actividad de las masas. ¿Y de qué habla ese silencio? Habla del fin de lo político, dice “que ya no es posible hablar en su nombre, ya no son una instancia a la que nadie pueda referirse como en otro tiempo a la clase o al pueblo”. Era de prever. Librados a la dinámica propia de la dialéctica negativa, la racionalidad instrumental o el simulacro no paran hasta devorarlo todo. Claro que para que esa lógica funcione habrá que eliminar las contradicciones que vienen de más allá de la técnica o las instituciones. Pero entonces a lo que la implosión de la masa o la cultura, en su infinita capacidad de absorción de los conflictos, nos enfrenta es a una formidable coartada: ¿fue del análisis del proceso histórico, como se llegó a la decadencia de la cultura y a la imposibilidad de lo político, o fue más bien de una situación particular y una experiencia de degradación cultural y de impasse político de donde se partió para hipostasiarlos? (Barbero, 1987: 69).

¿No nos permite Foucault entender también este desplazamiento del problema de la crisis y su dinamismo inflacionario? ¿Un planteamiento que, cuestionando una supuestamente imparable y expansiva lógica de dominación total estatal nos abre a una problematización de la crisis de legitimación del discurso teórico tradicional y a una apertura diferente a la política? Parece comprensible que quien empezara a ser consciente de que «su tema general no era el poder sino el sujeto», la tensión constitutiva entre ambos polos, entendiera que el problema crítico de la «masa» representaba un lastre teórico acuciante.

¿Qué es ese «ahora» dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto desde el uno escribe? Al intensificarse la pregunta por la actualidad, Foucault no puede por menos de entenderse como el centro de anudamiento de ciertas relaciones que

impiden cerrar el espacio de problematización en términos simples o maximalistas y abrirse a un cierto «nosotros en disputa». Es aquí donde el problema crítico de la «sociedad de masas» en el presente y su relación de distancia con el teEs decir, "ntido de ese presente. ipo de interrogaciros n cerrar el espacio de problematizaciórico pasa a ser desplazado por otro tipo de interrogación sobre el sentido y valor de ese presente. Es decir, «la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese “nosotros”» (Foucault, 2009: 31) muestra que la supuesta distancia crítica respecto a una minoría de edad sometida a la pasividad debe ser objeto de cuestionamiento.

No quisiera señalar, sin embargo, que este desplazamiento no esté exento de problemas. Quizá sea exagerado sostener que «la tragedia del pensamiento de Foucault radica en que las herramientas conceptuales que él había desplegado con tanta destreza para enfocar una menguante luz crítica sobre la sociedad de posguerra se mostraron inequívocamente menos incisivas a la hora de ocuparse del orden neoliberal emergente, cuyos perfiles, en el momento de su intempestiva muerte en 1984, solo podía haber vislumbrado de la manera más vaga» (Zamora y Behrent, 2016: 263), pero no debe tampoco subestimarse este juicio. Su excesivo ajuste de cuentas con la tradición marxista le condujo a minusvalorar aspectos decisivos de la economía política que hoy nos explican las nuevas relaciones entre liberalismo, Estado, economía y subjetividad. Como observa justamente Wendy Brown, «el individuo es liberado, o liberado para ser gobernado, y el gobierno es la medida del dominio de lo político, por lo que hay sujetos —producidos, gobernados y en resistencia— pero no hay ciudadanos en las genealogías y teorías del gobierno, gubernamentalidad y política de Foucault» (Brown, 2016: 95).

Dicho esto, no cabe duda de que gran parte de la frialdad que produce Foucault para la racionalidad política de izquierda depende de esa comprensión de su obra y de su trabajo intelectual en el umbral, su persistente insistencia en eliminar esos «discursos inflacionarios» que, como señala en el curso de 1978-79, no practican la autocrítica, generan identificaciones falsas y apresuradas, recaen

en la «descalificación general por lo peor» o permiten «evitar que se pague el precio de lo real y de lo actual». Un giro a la modestia analítica y a una prudencia, sin embargo, apasionada con su presente que congela la cálida apuesta por automatismos políticos en la siempre difícil relación entre la teoría y la praxis. Se trata de un modo de entender la teoría política, por tanto, que, por decirlo en los términos foucaultianos, trabaja «no a favor» sino «*en función de la coyuntura*». Es decir, donde el valor del pensamiento crítico se distingue de la toma de posición grandilocuente, la formulación de directrices o de modelos para la acción, y siempre dentro de un terreno de discusión y deliberación público atento a la actualidad y su juego de fuerzas³.

Así se deduce paradigmáticamente de su lectura del problema del liberalismo en su curso de *El nacimiento de la biopolítica*, donde el análisis de la «singularidad» neoliberal abre un espacio reflexivo que permite relativizar lo que entiende como una suerte de hipertrofia crítica por redundante, simplista e inane. Sin embargo, no es el único desplazamiento que aquí va a tener lugar. En un movimiento, aún crítico *de otro modo*, que pone al descubierto que «no estamos donde creíamos estar», Foucault va a plantear algo decisivo para nuestros debates acerca del sentido de una izquierda posmarxista y

3 «Estoy bastante segura de que necesitamos destacar, más que ocultar, nuestra tendencia a formular grandes preguntas, quizás sin respuesta, a problematizar términos, explorar normas discursivas y significados, desarrollar genealogías de los dilemas y los peligros contemporáneos, a desestabilizar más que a aceptar los dados que gobiernan la vida política contemporánea. Necesitamos transmitir el valor de nuestro quehacer, moldeándolo públicamente de la manera más pedagógicamente enfática que podamos, explicando convincentemente a un público amplio que meterse con la naturaleza del poder, las condiciones de la democracia, las paradojas del universalismo, los peligros de la identidad y los deslizantes sentidos del pluralismo, vale la pena. Necesitamos pararnos con confianza y cierto encanto para defender la importancia de este trabajo e insistir en su contribución, por más indirecta que sea, al conocimiento y la práctica de la política. Esto significa recordarnos a nosotros mismos, a nuestros colegas de la ciencia política y al público, que las luchas sobre los significados, las normas, las historias y las interpretaciones son esenciales y no opcionales, y mucho más relevantes lo son para comprender e involucrarse en la vida política. Pero esto no equivale a decir que nuestro trabajo va a tener o debería tener una aplicación o un efecto directo. Esa manera de concebir la relación entre la vida política y la intelectual, y entre la teoría y la política, ni nos sirve ni nos va a salvar» (Brown, 2010: 683).

decididamente no nostálgica por sus supuestas pérdidas: la nuestra no es exactamente esa «sociedad del espectáculo» de la que tratan los situacionistas ni la sociedad de masas que la Escuela de Frankfurt puso bajo la mira crítica de la «industria cultural». La nuestra es la época de la «gubernamentalidad» y de una comprensión del poder que gravita en torno a una modulación no disciplinaria de la libertad, el tiempo y el espacio.

Que la gubernamentalidad neoliberal se defina ahora como una racionalidad de gobierno centrada en la lógica económica de los gobernados en cuanto sujetos de conducta libre e interesada en su propia acción y con un tipo de condicionamiento que Foucault definirá como «ambiental» supondrá un desplazamiento de sus tesis disciplinarias sobre el «modelo de la peste» en *Vigilar y castigar*. El gobierno neoliberal se ejerce mediante tecnologías de seguridad insertas en una sociedad que estimula la producción de competencia y a través de una acción sobre el medioambiente que busca *afectar*, desde una suerte de «poder a distancia», a la población. Se comprende, por lo tanto, en qué sentido el punto de partida de la reflexión sobre el proceso de gubernamentalización del Estado debe ser la emergencia del sujeto-objeto «población» entendida «como especie biológica y como público» (Foucault, 2006: 102). El público, ese otro extremo posible de la población, «es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones (Foucault, 2006: 102).

El «sueño político» de la sociedad disciplinaria

En el marco de estas inquietudes, en abril de 1978, tiene lugar una entrevista que aparecerá publicada bajo el título significativo de «La société disciplinaire en crise». Interrogado acerca de la posibilidad de hacer extensibles sus análisis sobre el poder al caso particular de la sociedad japonesa, Foucault responde que la disciplina, eficaz para mantener el poder hasta ahora, ha perdido una parte de su eficacia, entrando, en los países industrializados, en una situación de crisis: «[...] estos últimos años la sociedad ha cambiado y

también los individuos, que son cada vez más *diversos, diferentes e independientes*. Cada vez existen más categorías de personas que no se encuentran constreñidas por las disciplinas, por lo que estamos obligados a pensar el desarrollo de una sociedad sin disciplina» (Foucault, 1994: 533).

Recordemos, sin embargo, cómo en *Vigilar y castigar* Foucault interpretaba el paso del modelo de «la lepra» al modelo policial de «la peste» en los términos de un nuevo dispositivo de poder no tan interesado en excluir la vida existente como en producirla a través de su separación de un «afuera anormal», una nueva «mirada» arquitectónica determinada fundamentalmente por preocupaciones militares y médicas. Foucault advertía cómo la burguesía desactivaba los supuestos comportamientos promiscuos de la masa mediante la moral de la ascesis disciplinaria bajo un modelo militar, el ejército. «Desde fines del siglo xvii el problema técnico era «liberarse del modelo físico de la masa» (Foucault, 1976: 167) para **hacerútil** a cada individuo y rentable la formación de las tropas. Esto planteaba la desaparición de una técnica de masas en provecho de las unidades y los hombres a lo largo de líneas prolongadas, relativamente flexibles y móviles. De ahí la necesidad de inventar una maquinaria cuyo principio no era ya la masa móvil o inmóvil, sino, una geometría de segmentos divisibles cuya unidad de base fuera el soldado móvil con su fusil. Foucault entiende que la preocupación del poder por el acontecimiento disruptor de «la peste» como imaginario del desorden popular tiene por correlato médico y político la disciplina. Lo que encontramos, por tanto, detrás de los dispositivos disciplinarios son esas «pinturas negras» goyescas que reflejan la obsesión por los contagios, las revueltas, los crímenes, la vagancia, las deserciones, las contaminaciones de individuos que aparecen y desaparecen, viven y mueren, el desorden:

A la peste responde el orden; tiene por función desenredar todas las confusiones: la de la enfermedad que se trasmite cuando los cuerpos se mezclan; la del mal que se multiplica cuando el miedo y la muerte borran los interdictos. Prescribe a cada cual su

lugar, a cada cual su cuerpo, a cada cual su enfermedad y su muerte, a cada cual su bien, por el efecto de un poder omnipresente y omnisciente que se subdivide él mismo de manera regular e ininterrumpida hasta la determinación final del individuo, de lo que lo caracteriza, de lo que le pertenece, de lo que le ocurre. Contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su poder que es análisis. Ha habido en torno de la peste toda una ficción literaria de la fiesta: las leyes suspendidas, los interdictos levantados, el frenesí del tiempo que pasa, los cuerpos mezclándose sin respeto, los individuos que se desenmascaran, que abandonan su identidad estatutaria y la figura bajo la cual se los reconocía, dejando aparecer una verdad totalmente distinta. Pero ha habido también un sueño político de la peste, que era exactamente lo inverso: no la fiesta colectiva, sino las particiones estrictas; no las leyes trasgredidas, sino la penetración del reglamento hasta los más finos detalles de la existencia y por intermedio de una jerarquía completa que garantiza el funcionamiento capilar del poder; no las máscaras que se ponen y se quitan, sino la asignación a cada cual de su «verdadero» nombre, de su «verdadero» lugar, de su «verdadero» cuerpo y de la «verdadera» enfermedad (Foucault, 1976: 201).

Debe entenderse esta cita en el contexto «monstruoso» de esa crisis disciplinaria que fue el 68 y la aparición de un «devenir» incomprendible para la tradición política moderna⁴. Sin embargo, a diferencia de los mecanismos *disciplinarios* que se caracterizaban por

4 Como señala M. Lazzarato: «Deleuze ofrece otra importante indicación para definir las sociedades disciplinarias. Sabemos que la escuela, la fábrica, el hospital, el cuartel son dispositivos para encerrar la multiplicidad. Pero, más profundamente, dice Deleuze, lo que “está encerrado es el afuera”. Lo que está encerrado es lo virtual, la potencia de metamorfosis, el devenir. Las sociedades disciplinarias ejercen su poder neutralizando la diferencia y la repetición y su potencia de variación (la diferencia que va difiriendo), subordinándola a la reproducción. [...] Encerrar el afuera, encerrar lo virtual, significa neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción. En las sociedades disciplinarias, las instituciones, sean las del poder o las del movimiento obrero, no conocen el devenir». El adiestramiento de los cuerpos tiene por función impedir toda bifurcación, retirarle al acto, a la conducta, al comportamiento, toda posibilidad de variación, toda imprevisibilidad» (Lazzarato, 2006: 79).

organizar una multiplicidad de cuerpos a través de toda una serie de técnicas de clasificación, examen, entrenamiento, etc., Foucault señalará, a partir de 1978, que los mecanismos de *seguridad* se caracterizan por su carácter regulador. Estos mecanismos actúan en relación a determinados fenómenos atendiendo a sus relaciones y efectos conjuntos, incorporando su carácter aleatorio, operando a partir del cálculo de los efectos que unos producen en relación a otros, fijando los umbrales de lo que es tolerable o intolerable. Y en ellos, el medio, aparece como un campo de intervención capaz de modificar esas relaciones de conjunto. «Y el medio aparece por último como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias —así sucedía con la soberanía—, en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, de cuerpos susceptibles de prestaciones, de prestaciones exigidas como en la disciplina, se tratará de afectar, precisamente, a una población» (Foucault, 2006: 41). Así como la norma funcionaría, en el seno de la disciplina, de modo prescriptivo, escandiendo la distinción entre lo normal y lo anormal, los procesos de normalización apuntarían más bien a «diferentes curvas de normalidad, y la operación de *normalización* consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables» (Foucault, 2006: 83).

Siguiendo el mismo vector «monstruoso», es significativo recordar además cómo, al reflexionar sobre la orientación biopolítica de la «población», el último Foucault subraya la oposición entre esta y el pueblo. «En ese dibujo que comienza a esbozar la noción de población también vemos perfilarse una partición en la cual el pueblo aparece de manera general como el elemento resistente a la regulación de la población, el elemento que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste, y lo hace en un nivel óptimo. La oposición pueblo/población es muy importante. [...] no es similar a la oposición sujeto obediente-delincuente» (Foucault, 2006: 65-66). Si como suele afirmar Foucault, las resistencias internas a las relaciones de poder son como

un «catalizador químico» que permite arrojar luz sobre las relaciones de poder, resulta muy ilustrativo entender que la negatividad política bajo la gubernamentalidad neoliberal de la «población» converge se exprese bajo formas de construcción de «un pueblo».

Ahora bien, ¿cómo hemos de entender este envés o límite del poder tras 1979? Creo que, tras este giro, como ha destacado Sandro Chignola, no debemos entender categorías como «biopoder» o «biopolítica» como ejes últimos de un cuadro de categorías y de conceptos que puedan remitirse a la experiencia estatal de la política, sino como «indicadores» de una transición que abre al Estado a su *exterior*. Esto es, a los procesos de gobierno, en los cuales la vida se pliega sobre si misma, se hace sujeto, se articula políticamente en función de una alteridad. «Y en los cuales los conceptos de biopoder y de biopolítica sirven, a lo sumo, como *comodines*, como signos de remisión, para aludir a un orden del discurso en el interior del cual la figura panóptica del Estado como gran máquina de neutralización y de sometimiento puede ser finalmente depuesta de su centralidad, y el dispositivo de la gubernamentalidad liberal reconstruido como aquello a lo cual corresponden los procesos de subjetivación y de resistencia de la “época” a la cual pertenecemos» (Chignola, 2018: 98).

Evidentemente, puede decirse —creo que no es falso, no puede ser falso— que esta ideología de la libertad, esta reivindicación de la libertad ha sido una de las condiciones de desarrollo de las formas modernas, o si quieren, capitalistas de la economía. [...] En algún lugar he dicho que no podría comprenderse el desarrollo de las ideologías y de una política liberales en el siglo XVIII sin recordar que ese mismo siglo XVIII, que tanto había reivindicado las libertades, las había también lastrado de una técnica disciplinaria que, controlando los lugares donde estaban los niños, los soldados, los obreros, limitaba considerablemente la libertad y daba, de algún modo, garantías al ejercicio mismo de esa libertad. Bien, creo que estaba equivocado. Claro, completamente, no lo estaba, pero bueno, no era así. Creo que lo

que está en juego es otra cosa. De hecho esta libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, esta libertad debe comprenderse en el interior de las mutaciones y de las transformaciones de las tecnologías de poder. Y, de una forma más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que algo correlativo al desarrollo de los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006: 49-50).

Como es conocido, ocupando un lugar privilegiado dentro de la teoría social en el siglo pasado hasta aproximadamente los años sesenta, el discurso crítico en torno de la sociedad de masas, desde la derecha a la izquierda, se caracterizó por advertir de determinados peligros —fascismo, desintegración social, deslegitimación, decadencia moral o cultural— asociados con la irrupción o rebelión de nuevas dinámicas en el plano estructural de la sociedad. Entendiendo que la posición foucaultiana se ha acreditado como una suerte de crítica de «los críticos», como un desplazamiento o encrucijada entre lo que podríamos denominar la crítica de la crisis cultural y la crisis de esa misma crítica, ¿qué planteamiento se deduce de su problematización de la matriz analítica «sociedad de masas» en su curso sobre *El nacimiento de la biopolítica*? ¿En qué medida podemos hablar aquí de una reformulación del diagnóstico realizado en *Vigilar y castigar* sobre la «clausura» de la sociedad disciplinaria como contrapunto del «sueño político de la peste»?

En el recorrido de la nueva actitud crítica que subraya Foucault encontramos una profundización de una cuestión: «la voluntad de no ser gobernado así, de este modo, tanto bajo su forma individual de experiencia como bajo la forma colectiva». En pocas palabras, como reconoce en la conferencia de 1978, «¿Qué es la crítica?», estaba obligado a plantear el problema de la voluntad. «Era tan evidente —señala— que debería haberme dado cuenta antes; pero como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental siempre trató con infinitas precauciones y dificultades, digamos que intenté evitarlo en la medida de lo posible. Digamos que [esta cuestión] es inevitable» (Foucault, 2018: 38).

Ahora bien, ¿sigue teniendo sentido esta matriz crítica cuando reparamos en que el dispositivo neoliberal se deja guiar por una gramática energética del movimiento y de la «formación permanente», cuando la agenda intervencionista se apoya el mantra del movimiento? ¿Hasta qué punto este diagnóstico pivota sobre un eje anacrónico al no tener en cuenta que, en las condiciones corrosivas de la «modernidad líquida», como atinadamente la denomina Zygmund Bauman, la incertidumbre no sólo afecta a los medios, como sucedía en la primera modernidad, sino a los propios fines (Vázquez García, 2005: 44)?

El caso Croissant

Problematizando este ángulo óptico donde la propia actualidad discursiva se despliega en un dinámico campo de fuerzas más espacial que temporal, Foucault asumirá, siguiendo esta línea de exploración, otro papel intelectual y otras responsabilidades, como se evidenciará también su ruptura con Deleuze y Guattari por el «caso Croissant», una suerte de test de lo que entiende en ese momento como «ontología del presente». Lo que aquí está en juego es la necesidad de cuestionar rápidas y perezosas analogías con el pasado a través de la «cuestión alemana» y la analogía de la «vuelta del fascismo». La controversia acerca de la extradición de Klaus Croissant», abogado a la sazón de las *Baader-Meinhoff*, ilustra sobre la paulatina distancia crítica de Foucault respecto a posiciones políticas anteriores más «insurreccionales». Allí donde Foucault se limita a apoyar al abogado, Deleuze apoya al abogado junto a su cliente; allí donde Foucault utiliza la gramática del derecho, entendido no como una ensoñadora «abstracción jurídica», sino como parte de nuestra realidad histórica, Deleuze y Guattari no dudan a la hora de usar el término «fascista». Teniendo en cuenta la existencia, a finales de los setenta, de grupos como la *RAF* y las *Brigadas Rojas* italianas, la afirmación tenía una intencionalidad crítica y política evidente: si el Estado era fascista, ¿no es la

violencia el único medio efectivo de oponerse al mismo? ¿No deben ser tenidas en cuenta maniobras de agitación como la lucha armada respecto a la atonía integrada de las «masas»?

Como señala Foucault, planteando intempestivamente un cambio de eje en la discusión, el problema no es sacralizar o despreciar la gubernamentalidad liberal ni siquiera estar a favor o en contra del Estado. El asunto es analizar correctamente el campo de juego en el que nos encontramos y no imaginar que describimos un proceso real actual «[...] cuando denunciarnos la estatización o la fascistización, el establecimiento de una violencia estatal, etc. Todos los que participan en la gran fobia al Estado, sepan bien, que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años y años una disminución efectiva del Estado, de la estatización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada. [...] Mi problema no es ese. Digo que no debemos engañarnos sobre la pertenencia al Estado de un proceso de fascistización que le es exógeno y que compete mucho más a su disminución y su dislocación. Quiero decir asimismo que no hay que engañarse acerca de la naturaleza del proceso histórico que en nuestros días hace que el Estado sea a la vez tan intolerable y tan problemático» (Foucault, 2009b: 194) . Como vemos, Foucault no quiere edulcorar la situación presente ni subestimar la situación, sino entender que esa «fascistización» ha de entenderse como resultado de otros elementos y, en todo caso —esto es lo decisivo—, ante el telón de fondo de un retraimiento estatal que no permite hablar análogamente de «sociedad de masas» y de «fascismo» de la misma forma que en el pasado. En ese sentido, resulta muy significativa la respuesta de Foucault en una entrevista de esa misma época:

[...] Hay que hacer un fenomenal esfuerzo de reelaboración. Los viejos esquemas de lucha que desde el siglo XIX habían permitido combatir contra los nacionalismos y sus efectos opresivos; combatir contra el imperialismo, otra vertiente y otra forma del nacionalismo, y combatir contra los fascismos, esos viejos esquemas, digo, están caducos. Hay que tratar de hacer comprender

a la gente que ese retroceso a los viejos valores políticos, los viejos valores asegurados, el viejo empréstito Pinay del pensamiento político y la impugnación, ya no convienen. Esas herencias son hoy falsas promesas. Hay que confiar además en la conciencia política de la gente. Cuando les dices: “Viven en un Estado fascista, y no lo saben”, saben que les mientes. Cuando se les dice: “Las libertades nunca fueron tan limitadas ni estuvieron más amenazadas que hoy”, saben que no es verdad. Cuando se les dice: “Están naciendo los nuevos Hitler sin que ustedes se den cuenta”, saben que es falso. En cambio, si se les habla de su experiencia real, de la relación inquieta, ansiosa, que tienen con los mecanismos de seguridad —que acarrea consigo, por ejemplo, una sociedad completamente medicalizada, que se deriva, en cuanto efecto de poder, de los mecanismos de seguridad social que van a vigilarlos día tras día?, en ese caso, entonces, lo aprecian muy bien (Foucault, 2012: 53).

La atención teórica a la singularidad del presente tiene consecuencias prácticas, políticas más efectivas que otra y prioridades. Problematisa ese supuesto «nosotros» dado por evidente que se enfrenta a la lógica del poder desde ciertos pronunciamientos críticos de la izquierda tradicional. Conectar políticamente con la experiencia del presente pasa, según Foucault, por soltar cierto lastre y renunciar a ciertos automatismos heredados. No se trata, obviamente, de dejar la crítica del fascismo, sino de enfocar de forma más correcta su crítica de tal manera que no caigamos en anacronismos estériles aislándonos de la política efectiva. «[La gente] sabe que no es fascismo, sino algo nuevo...». Foucault considerará por eso que en el momento en que «fascista» se convierte en una suerte de fetiche perdemos capacidad analítica para comprender la singularidad de nuestra actualidad y centra su crítica en la posición teórica que, en el litigio relacional con el poder, acentúa más la desconfianza respecto al receptor, ignorante, supuestamente alienado, de la realidad, que en la confianza; en quien, en lugar de impulsar una crítica concreta, realiza un juicio maximalista, exagerado («llegan los nuevos Hitler»).

Si, según Foucault, es imperativo deshacernos de esas matrices críticas con las cuales suele abordarse el problema del neoliberalismo, es porque, por su anacronismo, son políticamente vacías e ilusoriamente críticas. Se trata de un automatismo fetichista que termina asimilándolo todo en un enorme cajón de sastre como si fueran lo mismo el neoliberalismo al liberalismo clásico, el liberalismo clásico, el capitalismo actual o el capitalismo del «Estado de bienestar». Un fetichismo que reduce el presente a una forma reconocida en el pasado y considera el primero como una simple «repetición» del segundo; y proyecta matrices históricas a la situación actual, dando a entender que «lo que era entonces es lo que es hoy» (Foucault, 2006b, 136).

Si el estado que viene no tiene nada que ver con el totalitarismo o el autoritarismo del pasado es porque el nuevo estado liberal, a diferencia del liberalismo clásico del *«laisser-faire»*, tiene como principal objetivo «gobernar» la libertad, esto es producirla y orientarla dejando actuar a los agentes individuales. El *affaire* Croissant revela que si, en nuestras sociedades, «la seguridad está por encima de la ley» no es a causa de «un monstruo frío» que solo busca su propia extensión frente a la calidez de una «sociedad civil» que, liberada del parasitismo estatal, alcanzaría la emancipación desde sus propias fuerzas constituyentes. Si entiende la urgencia de cuestionar ese centro gravitatorio de época para la derecha y la izquierda que es la crítica del estado es porque no deja de reforzar un diagnóstico equivocado. Foucault sostiene que el nuevo «estado de seguridad» no coincide con el fascismo porque se presenta bajo la forma de una solícita atención hacia la población, como diciendo: «Miren: estamos tan dispuestos a protegerlos que, una vez que suceda algo extraordinario, vamos a intervenir con todos los medios necesarios, sin tener en cuenta, claro está, esas viejas costumbres que son las leyes o las jurisprudencias» (Foucault, 2012: 55).

El shock nacionalsocialista y sus diagnósticos

Para el problema de la racionalidad de masas que nos ocupa resulta decisivo que, en la clase del 7 de febrero de 1979, Foucault

comente el paralelismo existente entre la Escuela de Freiburg y la Escuela de Frankfurt en relación con el planteamiento crítico del autoritarismo nacionalsocialista y su común influencia del diagnóstico de Max Weber («la jaula de hierro»). Llama aquí la atención cómo Foucault desarrolla un hilo explicativo desde el cual el shock fascista sirve a ambas escuelas a desarrollar una hipóstasis crítica común, «el capitalismo produce las masas» (Foucault, 125), esa *matriz sombartiana*, que es:

[...] un bonito brulote, porque a través de esa clase de estudios irrumpieron los tipos de discursos y análisis que son bien conocidos: las críticas tradicionales de la sociedad burguesa, los análisis de la burocracia; el tema del nazismo que todos tenemos en la cabeza, como revelador y punto final de un desarrollo del capitalismo que es en cierto modo históricamente natural; la teología negativa del Estado como mal absoluto; la posibilidad de abarcar, en una misma crítica, tanto lo que pasa en la Unión Soviética como lo que pasa en los Estados Unidos, los campos de concentración nazis y las fichas de la seguridad social, etc. Todo eso es muy conocido, y su origen, me parece, se encuentra en esa serie de golpes de fuerza teóricos y analíticos del ordoliberalismo (Foucault, 2009b: 127).

Si bien para ambas escuelas el nazismo fue algo así como un «camino de Damasco epistemológico y político», existen algunas diferencias, pues la Escuela de Friburgo en todo caso lo que se pretende no es ir más allá del capitalismo, sino un marco institucional adecuado desde un Estado menos intervencionista que domestique los excesos desde el marco del mercado. Allí donde Horkheimer decía, por ejemplo, que «para criticar el fascismo había que criticar al capitalismo», los ordoliberales entenderán que «para criticar al fascismo hay que mejorar el capitalismo».

Allí donde los frankfurtianos buscaban afrontar el trauma fascista y la emergencia irracional de la sociedad de masas como una reflexión sobre los mecanismos de control social y sobre su violencia, los ordoliberales lo plantean como un problema de integración

social, un resultado de la crisis de legitimación de la tradición liberal y del intervencionismo estatal en el plano económico. En esa medida, mientras, según Foucault, el problema de los primeros era la «irracionalidad económica» y sus esfuerzos se encaminaron a determinar «cuál podría ser la nueva racionalidad social capaz de definirse y formarse con el objeto de anular la irracionalidad económica» (Foucault, 2009b: 134), los neoliberales entienden que la causa de los males contemporáneos se halla en la irracionalidad de un conjunto de desarrollos sociales y sociopolíticos —la economía planificada centralmente, los monopolios—, derivados, en gran parte, de la aplicación de la racionalidad técnica al gobierno de los asuntos sociales. Esa irracionalidad social podía ser corregida, anulada, a través del juego de la racionalidad económica; fundamentalmente, del principio de la competencia. Foucault aquí destaca la importancia de plantear un tipo de crítica que no se deje llevar por una crítica total de la racionalidad o esquematismos históricos como «racionalidad instrumental». Es más aquí se deja ver, tanto en la derecha como en la izquierda, un cierto «enemigo de paja»:

[...]atribuyen a Saint-Simon el origen de esa suerte de vértigo en que se sumió el arte liberal de gobernar, un vértigo que lo lleva a buscar, en la aplicación a la sociedad del esquema de racionalidad propio de la naturaleza, un principio de limitación, un principio de organización que en definitiva condujo al nazismo. De Saint-Simon al nazismo tenemos, por lo tanto, el ciclo de una racionalidad que entraña intervenciones, intervenciones que entrañan un crecimiento del Estado, crecimiento del Estado que entraña el establecimiento de una administración que funciona el acuerdo con tipos de racionalidad técnica, que constituyen precisamente la génesis del nazismo a través de toda la historia del capitalismo desde hace dos siglos o, en todo caso, un siglo y medio (Foucault, 2009b: 131).

Mientras para los frankfurtianos el nazismo es la experiencia que cifra el problema de la irracionalidad del capitalismo, de la mitología ilustrada, en los neoliberales ese hiato desempeña un papel

estratégico: permite condensar un conjunto de elementos (la planificación, el dirigismo, etcétera), a los cuales se dirigían las críticas liberales y que, hasta la experiencia del nacionalsocialismo, se encontraban relativamente dispersos. «Mientras que los teóricos de Frankfurt leen el capitalismo en clave de una totalización del *Homo economicus* (“colonización del mundo de la vida”), los de Freiburg piensan que es precisamente ese *Homo economicus* del intercambio lo que ha fallado y debe corregirse. Lo que tenemos no es una “sociedad de masas”, sino, por el contrario, una sociedad de individuos confundidos y desarticulados (“átomos errantes”), que ya no tienen una ética de la convicción (*Gesinnungsethik*). Para la Escuela de Freiburg, la economía de mercado no se ha totalizado, sino que se ha desdibujado, por lo cual es necesario darle nueva vida. Hay que recuperar ese momento inicial del que hablaba Weber, cuando el *ethos* capitalista estaba vinculado a una ética del deber profesional. [...] El proyecto de la Escuela de Freiburg busca crear las condiciones formales (“política de marco”) para el resurgimiento de la ética del trabajo en la sociedad entera, a fin de que cada uno pueda “capitalizarse”» (Castro-Gómez, 2010: 194). ¿Qué significa aquí una «política de la vida» que pueda enfrentarse a la fría hegemonía del hombre-masa, su unidimensionalidad? De alguna manera, «calentar» esa trama vital que le rodea compensando los efectos irracionales de la «fría» competencia entre individuos planteada por los liberales clásicos (Castro-Gómez, 2010: 195).

Por otro lado, curiosamente, las diferencias entre ambos diagnósticos pueden evidenciarse en la, por otra parte muy interesante por lo común, atención al diagnóstico distópico de Aldous Huxley en su conocida novela *Un mundo feliz*. Mientras que los ordoliberales interpretan la fábula, en consonancia con su autor, como una crítica a las ideologías que negaban la «naturaleza humana», para los frankfurtianos tenía que ser leída como un falso dilema elitista y reaccionario. De hecho, no deja de ser llamativo, al hilo de esta comparación entre los frankfurtianos y Foucault y ante este telón de fondo en última instancia weberiano, que, para Adorno y Horkheimer, fuera precisamente la crítica de Nietzsche al puritanismo ascético y su reivindicación materialista de la felicidad y el egoísmo el antídoto

contra los proyectos aristocráticos de repliegue más o menos nostálgico como los de Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*. A diferencia de la crítica de cuño conservador a la cultura popular, los frankfurtianos no solo rehusaron defender la «sublimación» de la alta cultura como contrapunto de la «masa», sino que buscaron entender esta división del trabajo desde el plano de los intereses y las luchas materiales. «Como Nietzsche, cuya contribución seminal al análisis de la cultura de masas fue reconocida a menudo por el *Institut*, Horkheimer y sus colegas vieron una conexión subterránea entre la noción de cultura trascendente, que pretendía estar por encima de la vida material, y el ascetismo psicológico. Constantemente atacaron a comentaristas como Aldous Huxley por el matiz puritano en su protesta contra la cultura de masas. [...] “No es lícito subrayar el derecho a la nostalgia, al saber trascendente, a la vida peligrosa”, escribió Horkheimer. “La lucha contra la cultura de masas no puede llevarse adelante más que mostrando la conexión que existe entre la cultura masificada y la persistencia de la injusticia social”. Como afirmaba Marcuse en 1937, la segregación entre la vida cultural y su base material servía para reconciliar al hombre con las desigualdades implícitas en esta última; la cultura burguesa, idealista, era en este sentido “afirmativa”» (Jay, 1974: 351).

El hecho de que Foucault recuerde que los últimos discípulos de la Escuela de Fráncfort chocaran en 1968 «con la policía de un gobierno que tenía su fuente de inspiración en la Escuela de Friburgo», y que se repartieran a uno y otro lado de las barricadas como «el doble destino, a la vez paralelo, cruzado y antagónico del weberismo en Alemania» (Foucault, 2009b: 116) no evita, sin embargo, que su diagnóstico vea ambas posiciones pilotando sobre el mismo suelo histórico.

Más allá de la crítica de la sociedad de masas

En el análisis del curso 1978-79 reparamos en cómo la línea de argumentación foucaultiana señala una misma matriz crítica

característica en el diagnóstico de posguerra neoliberal del fascismo como irrupción de la sociedad de masas que, curiosamente, es compartido por derecha e izquierda como una suerte de centro de gravedad de época.

[...] los nazis, con su organización, su partido, su principio del Führertum, ¿qué hacen? En realidad, no hacen otra cosa que acentuar esa sociedad de masas, esa sociedad de consumo uniformadora y normalizadora, esa sociedad de signos y espectáculos. Miremos lo que es la sociedad nazi en su funcionamiento mismo. Estamos por completo en el orden de las masas, las masas de Nuremberg, los espectáculos de Nuremberg, el consumo uniforme para rodo el mundo, la idea de la Volkswagen, etc. Todo eso no es sino la prolongación, la intensificación de los rasgos de la sociedad capitalista burguesa que Sombart había denunciado y contra la cual los nazis pretendían levantarse ¿Y eso por qué? ¿Por qué no hacen otra cosa que prolongar lo que pretenden denunciar, como no sea, precisamente, porque esos elementos no son, como alegaba Sombart y como tras él lo hicieron los nazis, el efecto y el producto de la sociedad capitalista burguesa? Se trata, por el contrario, del producto y el efecto de una sociedad que desde el punto de vista económico no acepta ese liberalismo, de una sociedad, o, mejor, de un Estado, que ha elegido una política proteccionista, una política de planificación, una política en la cual el mercado no cumple su papel y donde es la administración, la administración estatal o paraestatal, la que toma a su cargo la existencia cotidiana de los individuos. Esos fenómenos masivos, esos fenómenos de uniformación, esos fenómenos de espectáculo, están ligados al estatismo y el antiliberalismo, y no a una economía de mercado (Foucault, 2009b: 125).

¿Por qué Foucault escoge aquí a Sombart, un autor que se desplazó, entre 1900 y 1930, de un «cuasisocialismo marxista» inicial a un «cuasifascismo»? En su distanciamiento crítico de este modelo, parece subrayar, por un lado, la particular perspectiva de *regreso*

que subyace a este diagnóstico. Por otro, que el «confuso» modelo crítico Sombart sirva de condensación de posiciones aparentemente muy diferentes puede ser quizá explicado por el interés foucaultiano en realizar una asociación entre corrientes ideológicas y planteamientos considerados a primera vista como opuestos. Según Foucault, hay en efecto un conjunto de «matrices analíticas» que se extienden «una y otra vez [...] desde hace doscientos años, cien años, diez años»: ese espejo deformante que acusa al capitalismo, al liberalismo y hoy, por lo tanto, al neoliberalismo de allanar el camino a una «sociedad de masas», una «sociedad de consumo», una «sociedad del espectáculo» e incluso «una sociedad de la atomización, la uniformación o la masificación». Foucault resume en estos términos el discurso base «sombartiano»:

¿Qué produjeron la economía y el Estado burgués y capitalista? Una sociedad en la que los individuos son arrancados de su comunidad natural y se juntan en una forma, de alguna manera, chata y anónima que es la de la masa. El capitalismo produce las masas. Y por consiguiente, produce lo que Sombart no llama exactamente unidimensionalidad, pero da su definición precisa. El capitalismo y la sociedad burguesa privaron a los individuos de una comunidad directa e inmediata de unos con otros y los forzaron a comunicarse solo por intermedio de un aparato administrativo y centralizado. Por lo tanto, los [han] reducido a la condición de átomos, sometidos a una autoridad, una autoridad abstracta en la que no se reconocen. La sociedad capitalista impuso asimismo a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización. Por último, esta economía burguesa y capitalista condenó a los individuos, en el fondo, a no tener entre sí otra comunicación que la que se da a través del juego de los signos y los espectáculos (Foucault, 2009b: 124).

Es preciso entender cómo este gesto crítico de repliegue comunitarista no deja de apoyarse en una reflexión sobre la «trama vital», ese inconsciente social orgánico previo al proceso de atomización

social⁵. No en vano, como ha destacado Jeffrey Herf en su libro sobre los «modernistas reaccionarios», estos «insertaban la tecnología moderna en el discurso político del nacionalismo alemán, es decir, en la *Kultur*, y la sacaban del discurso de la ilustración, la razón y la civilización [*Zivilization*]. En definitiva se trataba de una reconciliación entre las ideas antimodernas, románticas e irracionalistas presentes en el nacionalismo alemán y las manifestaciones más evidentes de una racionalidad medios-fines, es decir, la tecnología moderna. El desarrollo industrial, una débil tradición liberal que mostraba el rechazo a la Ilustración y un fuerte romanticismo con amplio recurso a los mitos, estos fueron las bases sobre las que se constituyó el modernismo reaccionario de la identidad nacional alemana (Herf, 1990). En el caso de Sombart encontramos además un gesto que debía ser especialmente interesante para Foucault: su intento, tan diferente del de Max Weber, por otro lado, de reconciliar el «socialismo alemán» con el avance tecnológico «defendiendo lo que describía como «el plano de lo concreto y productivo contra los tentáculos de la abstracción y la circulación improductiva» (Herf, 1990: 275).

En un desplazamiento que transfería categorías de la teoría social a «tipos» raciales, Sombart identificaba la actividad comercial con una lógica universal y abstracta propia de la desarraigada cultura judía, alejada de lo nacionalista y concreto. De ahí que atacara un tipo de capitalismo monopolista de oligopolios y defendiera las actividades empresariales, principalmente a la pequeña y mediana

5 Es muy significativo que, para explicar esa dinámica de atomización amorfa que advierte de la desintegración social y de la parálisis moral de las élites rectoras, Rüstow y Röpke apelen a una crítica que recoge elementos del discurso contrarrevolucionario de Edmund Burke: «La sociedad [...] ha perdido su estructura delicadamente articulada, tanto horizontal como verticalmente, y es presa de un proceso de pulverización, de disgregación y de disolución que la transforma en un montón de arena de individuos. Estos granos de arena que son los individuos son entonces arremolinados en montones circunstancial y mecánicamente, precisamente en las “masas” de las grandes ciudades, el “público”, los centros industriales, los sindicatos que agrupan millones de individuos, los partidos y plebiscitos de masa, sin verdadero aglutinante interno [...], sin auténtica comunidad y sin dirección por verdaderas autoridades». (Haidar, 2016: 34).

empresa, propia de los pueblos germánicos, en las que aún subsistía la ética y las virtudes mercantiles. La liberación de Alemania del espíritu extranjero del judaísmo era una tarea primordial que debía afrontar el pueblo alemán y el socialismo alemán, y esto sólo podría hacerse desde un Estado autoritario que privilegiara la política para controlar la economía. El Estado sería la única institución importante de la sociedad alemana que debía controlar, entre otras cosas, el manejo de la tecnología; debía rescatarla de las manos de los capitalistas que realizaban un uso distorsionado de ella, acentuando «su valor comercial» antes que el valor nacional (Herf, 1990: 297). Como ha escrito Žižek, «en el fascismo, la ideología estetizante, corporativa y organicista viene a ser la forma con la que acaba revistiéndose la inaudita movilización tecnológica de la sociedad, una movilización que trunca los viejos vínculos “orgánicos”...» (Žižek, 2007: 21).

Marcuse y la sociedad unidimensional

No es casualidad que Foucault, que no en vano ya había desplazado la importancia en el freudomarxismo otorgado a los conceptos de trabajo y represión, elija la posición de Marcuse, junto a la de Debord, acerca de la sociedad de masas como contrapunto polémico de su perspectiva metodológica. Ya en 1978, en su importante texto «La filosofía analítica de la política», Foucault entiende que si la filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder, solo puede ser «a condición de que la filosofía deje de pensarse como profecía, a condición de que deje de pensarse como pedagogía o como legisladora, y de que se dé como tarea analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia; a condición, en resumen, de que la filosofía deje plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal, y se la plantee en términos de su existencia» (Foucault, 1994:

117). De ahí que, ante lo que denomina «la sobrecarga moral y jurídica» del análisis del poder, Foucault apele a cierta sencillez, una sobriedad ascético-intelectual, un giro analítico que, según sostiene, tiene correspondencia con la perspectiva wittgensteniana en conexión con la investigación de los «juegos de lenguaje».

Es sobre este telón de fondo donde su apuesta ha de diferir de la preocupación marcuseana sobre el «estancamiento de la negatividad» en la «sociedad unidimensional», cuyas categorías debían parecer a Foucault aquejadas de esa enfática «sobrecarga moral y jurídica» cuestionada. Bajo un diagnóstico crítico cercano a una «cosificación total», Marcuse insistía en entender que las posibilidades emancipatorias no se encontraban ya endógenamente dentro de lo existente. De ahí la necesidad de buscar un nuevo sujeto en «el proletariado “externo” del Tercer Mundo, los marginados de los países desarrollados y, finalmente, la estructura instintiva de los individuos sometidos al capitalismo, reprimida detrás del *performance principle*» (Lamo de Espinosa, 1981: 126). Si *El hombre unidimensional*, obra publicada en 1954, se preocupaba por el «cierre del discurso» y «el triunfo del pensamiento positivo», Foucault, sensible a las lecciones políticas de los sesenta y setenta, buscaba justamente entender las aperturas que quedaban bloqueadas por el discurso crítico dialéctico y unos portavoces que, tras el desencanto político de los treinta, se habían visto obligados a recurrir a Freud como un modo de compensar las limitaciones «psicológicas» del diagnóstico marxista⁶.

6 Repárese en esta conversación entre Habermas y Marcuse:

«Habermas: De modo que sólo en ese momento comenzó Freud a ser importante para usted, en el sentido de que la construcción de una psicología social marxista empezó a ser vista como una posibilidad...

Marcuse: ...como una necesidad; sí, como una necesidad. Lo que estaba detrás de todo estos trabajos era la realidad del fascismo, y la realidad del fascismo tenía que ser explicada en conceptos de la teoría de Marx, no arreglados *ad hoc*, sino desarrollados a partir de la teoría misma de Marx. Y a este respecto, en el psicoanálisis parecía descubierta toda una profunda capa del comportamiento humano que quizá pudiera proporcionar una clave para responder a la pregunta de por qué en 1918/19 todo se había ido a pique. ¿Por qué todo ese potencial revolucionario, históricamente extraordinario, no solamente no había sido utilizado, sino que había quedado despilfarrado para muchos decenios, e incluso aniquilado? El psicoanálisis, sobre todo la metapsicología de Freud, parecía prestar una ayuda en la clarificación de las causas». (Habermas, 1980: 45).

No debemos obviar que sociedad de masas» es una fórmula que, en este contexto histórico, se planteaba explícitamente como una lectura revisionista del Marx que, en obras como *La sagrada familia*, entendía que toda separación entre «pueblo» y «filosofía» solo podía conducir a cierta hipertrofia intelectual, una desconfianza hacia la autoemancipación de la clase trabajadora que es directamente proporcional a su aislamiento. «Si la actividad de la humanidad *real* no es la actividad de una *masa* de individuos humanos, la *generalidad abstracta*, la razón, el espíritu, debe necesariamente poseer por contrario, una expresión abstracta, reducida a unos cuantos individuos» (Löwy, 2010: 132).

Marx identifica su comunismo con el de los “obreros de masas, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon”, y que no creen que puedan eliminar mediante el pensamiento puro a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la diferencia que existe entre el ser y el pensar, entre la conciencia y la vida. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación (Selbstentfremdung), que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material (Löwy, 2010: 133).

Evidentemente, Marcuse y los frankfurtianos eran muy conscientes de las dificultades de dar este paso, pero también entendían que el test histórico del fascismo no permitía ya determinadas ingenuidades, puesto que, como sintetizó admirablemente Löwenthal, ¿no demostraba esta dramática experiencia que había sido precisamente la clase trabajadora la que les había abandonado?

Ha de insistirse en cómo, con su análisis de la «matriz sombartiana», Foucault busca discutir en qué medida el trauma fascista nacionalsocialista impulsa diagnósticos erróneos respecto a la exagerada función totalitaria estatal tanto en el ordoliberalismo alemán como en la reflexión frankfurtiana sobre la industria cultural

y sus efectos ideológicos. En esta, «los procesos de masificación van a ser por vez primera pensados no como sustitutivos, sino como constitutivos de la conflictividad estructural de lo social. Lo cual implica un cambio en profundidad de perspectiva: en lugar de ir del análisis empírico de la masificación al de su sentido en la cultura, Adorno y Horkheimer parten de la racionalidad que despliega el sistema —tal y como puede ser analizada en el proceso de industrialización-mercantilización de la existencia social— para llegar al estudio de la masa como efecto de los procesos de legitimación y lugar de manifestación de la cultura en que la lógica de la mercancía se realiza» (Barbero, 1987: 48).

Si bien aquí la problemática cultural pasa a convertirse por vez primera para las izquierdas en espacio estratégico desde el cual pensar las contradicciones y el bloqueo de la negatividad social, lo hace desde un ángulo, según Foucault, «inflacionario», un modo ideológico de pensar la crisis desde la izquierda que obstaculiza las nuevas fuerzas concretas de la imaginación política que se están desarrollando desde los sesenta y en experiencias que no son europeas.

¿Por qué Foucault se centra en la figura de Marcuse, quien, según han señalado algunos comentaristas, no es más que un «marcuseano vestido de estructuralista» (Whitebook, 2002)? Es como si Foucault relacionando provocadoramente el modernismo reaccionario con una posición tan prestigiosa en ámbitos contraculturales y estudiantiles como la de Marcuse, quisiera, por un lado, mostrar las sobrecargas críticas del freudomarxismo y el hegelianismo dialéctico en busca de la totalidad. Siguiendo el esquema hegeliano, Marcuse percibe dos características básicas de la sociedad unidimensional. En primer lugar, las fuerzas e intereses que se oponían al capitalismo en etapas anteriores son ahora absorbidas por este. En segundo lugar, al mismo tiempo, el capitalismo en su modalidad histórica actual es capaz de administrar y movilizar sistemáticamente el estrato pulsional humano, de modo que incluso los elementos de oposición que se hallan en el inconsciente son ahora fácilmente reconducidos: devienen utilizables y manipulables por aquello a lo que se oponen. La consecuencia de ello es que «el poder de lo

negativo, ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en factor de cohesión y de afirmación. Los individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y la libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad» (Marcuse, 1972, p. 96).

La sociedad industrial avanzada anula toda tensión cultural ligada a la «sublimación» mediante la entronización de una racionalidad tecnológica cuya negativa a la participación en esta materialización solo es superada por la unificación en la relación de opuestos como hombre-naturaleza y trabajo-mercancía. Esta encuentra su máxima expresión en la cultura popular al brindar una base material de satisfacción, pues «dicha cultura hace posible la masificación» (Marcuse, 1972, p. 96). Marcuse identifica lo popular masivo como el fundamento de la desublimación (Marcuse, 1972: 102). El carácter unidimensional de la civilización descrita por Marcuse es un rasgo consecuente de la represión ejercida sobre la sexualidad, un diagnóstico que Foucault no comparte, como se observa en su *La voluntad de saber*. Esto quiere decir que, si para el frankfurtiano, la sociedad unidimensional es el producto de un *mecanismo represivo* que anula la polimorfa del erotismo, Foucault encamina su crítica a descubrir, en términos positivos, en qué medida la producción de discursos represivos del sexo implementa mecanismos de poder normalizadores (disciplinarios) que se extienden gracias a las instituciones, las cuales son capaces de transformar el control del deseo sexual en discurso.

A la hora de esclarecer este diálogo polémico con las tesis foucaultianas acerca de la función del liberalismo debemos también tener en cuenta el análisis que, años antes, Marcuse había realizado de lo que denomina la «cultura afirmativa». Marcuse parte del diagnóstico de que, en realidad, no existe una oposición fundamental entre el estado liberal y el autoritario, sino una funesta

continuidad. Según él, «es el liberalismo mismo el que “genera” al Estado total-autoritario como si este fuera su realización final en un estado avanzado de desarrollo» (Marcuse, 1970: 27). Bajo estas premisas, el «estado autoritario» no sería sino una transformación defensiva dentro del mismo orden social liberal: ese autoritarismo estatal es una nueva forma histórica del capitalismo, que se fundamenta ideológicamente como un movimiento de repliegue bajo la unificación universalista de la sociedad, el organicismo naturalista y el «realismo heroico» propio de cierto existencialismo. «La plausibilidad del racionalismo liberal se quiebra cuando debido a la agudización de las contradicciones sociales y de las crisis económicas, la “armonía” general se vuelve cada vez más improbable; en este punto la teoría liberal tiene que recurrir también a justificaciones irracionales. La crítica racional se elimina a si misma; está demasiado dispuesta a reconocer privilegios y dotes “naturales”» (Marcuse, 1970: 26).

Precisamente por la capacidad del capitalismo de absorber toda crítica, todo elemento negativo bajo la ilusión de la superación de la relación dialéctica entre señores y siervos, aparece, para Marcuse, la necesidad de un análisis más profundo de la dinámica cultural, de la forma en que el capitalismo hegemoniza los elementos críticos dentro de su propia tradición cultural. Este movimiento de deformación, sin embargo, lejos de plantearse como una tensión hegemónica con las fuerzas subalternas es entendido desde la misma idea de la cultura afirmativa, desde la distinción entre «civilización» y «cultura», pero en una dirección diferente de la de Sombart. La sociedad unidimensional, no obstante, modifica esa misma dominación porque llega a destruir hasta ese único ámbito interior de libertad:

Lo que se presenta ahora no es el deterioro de la alta cultura que se transforma en cultura de masas, sino la refutación de esta cultura por la realidad. La realidad sobrepasa su cultura. El hombre puede hacer hoy más que los héroes y semidioses de la cultura; ha resuelto muchos problemas insolubles. Pero también ha traicionado la esperanza y destruido la verdad que se preservaban en las sublimaciones de la alta cultura (Marcuse, 1972: 86).

En la sociedad unidimensional, por tanto, hasta el concepto de alienación pierde su sentido, en tanto que se vuelve total: «La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido» (Marcuse, 1972: 55). La subjetividad, al ser sometida a falsas necesidades producidas por el sistema, se ve alienada. Y ello en una medida tal que acaba plenamente identificada con el sistema que la aliena: «Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es una ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada [...] Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecánografa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica, no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del “sistema establecido” son compartidas por la población subyacente» (Marcuse, 1972: 48).

Desde la perspectiva de esta situación que, en términos marxianos corresponde a la «subsunción» real, no nos encontramos ya ante un proceso de alienación al uso, sino de producción de subjetividad. Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la disconformidad con el sistema aparece como socialmente inútil, y aún más cuando implica tangibles desventajas económicas y políticas y pone en peligro el buen funcionamiento del conjunto. Ya no hay más que una dimensión, la unidimensionalidad, porque hasta esa dimensión crítica subjetiva en la que la cultura burguesa permitía la libertad individual del individuo ha sido absorbida: «Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por

la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo en su totalidad, [...]. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la mimesis, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de esta, con la sociedad como un todo» (Marcuse, 1972: 40). Al llegar a este punto, la dominación —disfrazada de una falsa opulencia y libertad— se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas críticas. «La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación, más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo» (Marcuse, 1972: 48).

Evidentemente, varios problemas aparecen aquí. En primer lugar, si esta visión tan cerrada no termina sobrevalorando la capacidad de dominación de la ideología hegemónica. Como ha señalado Terry Eagleton, aquí es posible hablar de una sobrestimación de la ideología dominante: bajo este punto de vista «la sociedad capitalista languidece atenazada por una reificación omnipresente, que va desde el fetichismo de la mercancía y los hábitos del habla a la burocracia política y al pensamiento tecnológico. Este monolito inconsútil de una ideología dominante está aparentemente desprovisto de contradicciones —lo que significa, de hecho, que Marcuse y Adorno lo toman en su valor nominal, juzgándolo como desearía mostrarse—. Si la reificación ejerce su dominio por doquier, esto debe incluir presumiblemente los criterios por los que en primer lugar juzgamos la reificación —en cuyo caso no seríamos capaces de identificarla en absoluto, y la crítica de la Escuela de Frankfurt tardía deviene imposible—. La alienación final sería no saber que estamos alienados. Caracterizar una situación de reificada o alienada es señalar implícitamente las prácticas y posibilidades que sugieren una alternativa a ella, y que puedan volverse así criterio de nuestra condición alienada» (Eagleton, 2005: 170).

¿Qué sucede si, frente a la ilusión óptica sombartiana, el verdadero dispositivo social de nuestras sociedades no funciona desde la hegemonía totalitaria de la identidad, la homogeneidad o la universalidad, sino desde el puro dinamismo de la diferenciación y la multiplicidad no centralizada de la empresa, los sistemas competitivos de innovación permanente y desde la movilización incesante de una diferencia radicalizada? ¿No deberíamos por tanto de tener precaución ante determinadas categorías como la de «sociedad de masas»? ¿No recae así nuestro diagnóstico en una sobrecarga melancólica incapaz de pensar la tensión del presente?

Y en esa medida, han de darse cuenta que nos encontramos en una encrucijada donde, por supuesto, se reactivan un cierto número de viejos temas sobre la vida familiar, la copropiedad y un montón de temas críticos que son los temas críticos que vemos circular por todas partes contra la sociedad mercantil, contra la uniformización por el consumo. Y es así que —sin que haya algo como la recuperación, palabra que rigurosamente no quiere decir nada, entre la crítica que se hacía, digamos en un estilo sombartiano, más o menos desde 1900 contra esta sociedad mercantil, uniformizadora, etc., y los objetivos de la política gubernamental actual— tenemos una convergencia exacta. Unos y otros quieren la misma cosa. Simplemente se equivocan los críticos que se imaginan, cuando denuncian una sociedad digamos «sombartiana» entre comillas —quiero decir esta sociedad uniformizadora, de masa, de consumo, de espectáculo, etc.— se equivocan cuando creen estar criticando el objetivo actual de la política gubernamental. Critican otra cosa. Critican algo que sin duda estuvo en el horizonte explícito o implícito, querido o no, de las artes de gobernar de los años [veinte a los años sesenta]. Pero hemos superado este estadio. Ya no estamos en él. El arte de gobernar programado hacia los años 1930 por los ordoliberales y que ha llegado a ser hoy la programación de la mayor parte de los gobiernos en los países capitalistas, pues bien, esta programación no busca en absoluto la constitución de este tipo de sociedad. Se

trata, al contrario, de obtener una sociedad ajustada no sobre la mercancía y sobre la uniformidad de la mercancía, sino sobre la multiplicidad y la diferenciación de las empresas» (Foucault, 2006 b: 134).

Como observamos, Foucault nos brinda aquí un ejercicio de reflexión que se distancia tanto de la celebración acrítica como de la visión totalmente negativa y pesimista del mundo en el que vivimos. Lejos de pensar el momento presente como ruptura, clímax, la realización total, etc, ¿no deberíamos encontrar «[...] la humildad de admitir que el tiempo de la propia vida no es el momento básico y revolucionario de la historia, en el cual todo comienza y en el cual todo se completa? [...] ¿Qué es el hoy? Uno podría decir que la tarea de la filosofía es explicar lo que es el hoy y lo que somos hoy, pero sin que nos golpeemos el pecho teatralmente diciendo que este es el momento de la perdición o el amanecer de una nueva era. No, es un día como cualquier otro, o mejor aún, es un día como ningún otro» (Foucault, 1996: 359).

Bibliografía

BROWN, Wendy (2010): «Political Theory is not a luxury», en *Political Research Quarterly*, 63 (3).

— (2016): *El pueblo sin atributos*. Barcelona: Malpaso, 2016.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2010): *Historia de la gubernamentalidad I*, Bogotá, Siglo del Hombre.

CHIGNOLA, Sandro (2018): *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.

EAGLETON, Terry (2005): *Ideología*. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, Michel (1976): *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

— (1996): «How Much Does It Cost to Tell the Truth», en: *Foucault Live*. New York: Semiotext(e).

— (1994): «La sociedad disciplinaria en crisis», en *Estética, ética y hermenéutica III*. Barcelona: Paidós.

- (2006): *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- (2009): *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE.
- (2009b): *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- (2012): «La seguridad y el Estado», en *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2018): *¿Qué es la crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- HABERMAS, Jürgen (et.al.) (1980): *Conversaciones con Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980.
- Haidar, Victoria (2016): «Sociedad de masas: lecturas procedentes del ordo-liberalismo», en *Sociológica*, año 31, número 88, pp. 29-64.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- JAY, Martin (1974): *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- LAMO de ESPINOSA, Emilio (1981): *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Alianza.
- LÖWY, Michael (2010): *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta.
- MARCUSE, Herbert (1968): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1987): *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- RANCIÈRE, Jacques (2006): *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2010): *El espectador emancipado*. Pontevedra: Ellago.
- (2016): «La difícil herencia de Foucault», en Varios, *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*, Villa del Mar: Communes.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2005): *Tras la autoestima*. San Sebastián: Hiru.
- WHITEBOOK, Joel (2002): «Michel Foucault, a marcusean in structuralist clothes», *Thesis Eleven*, n° 71.

ZAMORA, Daniel, Behrent, Michael C. (comps.) (2016): *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu.

ŽIŽEK, Slavoj (2007): *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.