

Liberando la cuestión de la actualidad.
Acerca de la crítica foucaultiana a los discursos inflacionarios sobre el presente como “sociedad de masas”
y “espacio estatizado”¹

*Liberating the Issue of Present Days.
About the Foucaultian Critics of Inflationary Speeches on
the Present as “Mass Society” and “Estatalized Space”*

Marco DÍAZ MARSÁ
Universidad Complutense de Madrid
mdimarsa@filos.ucm.es

Recibido: 24/10/2014

Aceptado: 17/11/2015

Resumen

Con este artículo pretendemos contribuir, si bien de una manera muy modesta, a la liberación de una imagen obstinada de nuestra sociedad: la que opera como fundamento ideológico de un conjunto de *pseudocríticas* socio-políticas actuales, con gran éxito y difusión. Para ello acometeremos la exposición y análisis del grupo de desarrollos de *Naissance de la biopolitique* en que Foucault realiza la crítica de todo ese conjunto de *discursos inflacionarios* que presentan nuestra sociedad como una “sociedad de masas” y un “espacio estatizado”. Frente a estas formas vagas y desmesuradas de consideración, la crítica foucaultiana, en su exquisita atención por lo que hoy pasa, deberá poner de manifiesto el funcionamiento de nuestras sociedades como *sistemas de optimización de la diferencia* –radicalmente nominalistas-, en los que se produce, más allá de toda *fantasmática* del Estado opresor e invasivo, un retroceso de las estructuras jurídico-estatales que articulan los conjuntos socio-políticos, en beneficio de la reconstitución del

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco de los Proyectos de Investigación: “Naturaleza humana y comunidad II” (FFI2009-12402) y “Naturaleza humana y comunidad III: ¿Inactualidad del hombre y actualidad del humanismo?” (FFI2013-46815-P), financiados por el Ministerio de Educación y el Ministerio de Economía y competitividad respectivamente.

tejido social como un tejido de carácter comunitario, apto para la dinámica del mercado de competencia característico de nuestras sociedades de empresa. Ello abrirá a una nueva idea de la crítica, y a un desplazamiento en su objeto y objetivos.

Palabras clave: crítica, actualidad, neoliberalismo, Estado, sociedad.

Abstract

With this article we pretend to contribute, in a really modest way, to the liberation of a tenacious image of our society: which operates as an ideological basis of a group of current socio-political pseudocritics, with great success and diffusion. For this we will undertake the exposition and the analysis of the development group of *Naissance de la biopolitique* in which Foucault accomplishes the critic of all that number of inflationary speeches that represent our society like a “mass society” and a “estatalized space”. Facing these vague and disproportionate forms of consideration, the foucaultian critic, in its exquisite attention to what happens nowadays, it should reveal how our societies function as systems that optimize the difference –radically nominalists-, in which it is produced, beyond any phantasmatic of the oppressor and invasive estate, a regretion of the legal-estate structures that articulate the socio-politic groups, in benefit of the reconstitution and the social tissue as a communitarian network, suitable for the dynamics of market competence that characterise our enterprise societies. That will open to a new idea of the critic, and to a displacement of its object and objectives.

Keywords: critic, nowadays, neoliberalism, estate, society.

Que la désignation du danger soit l'effet d'un pouvoir n'autorise pas à parler d'un pouvoir de type totalitaire. C'est un pouvoir de type nouveau. Le problème n'est pas recoder les phénomènes actuels avec vieux concepts historiques. Il faut désigner, dans ce qui se passe actuellement, ce qu'il y a de spécifique, s'adresser à cette spécificité et lutter contre elle, en essayant de l'analyser et de lui trouver les mots y les descriptions que lui conviennent.

Michel Foucault, DE, III, pp. 386-387.

1. Introducción. La cuestión del presente y *Naissance de la biopolitique*

Sabido es, y acaso hasta la saciedad, que una determinada pregunta -su planteamiento y respuesta- moviliza y organiza el cuidado foucaultiano por la verdad como

*cuidado de la libertad*², de un modo singularmente revelador en el curso que, en el presente trabajo, habrá de ser el objeto preferente de nuestra atención teórica: *Naissance de la biopolitique*³ (en adelante *NBP*). Esa pregunta, claro está, reza: ¿En qué consiste nuestro presente?⁴ La virtud del curso *NBP*, en relación a esta cuestión, estriba en que hallamos en él una determinación muy precisa de nuestro presente, una respuesta muy concreta a la pregunta por la actualidad; y algo más: herramientas teóricas muy bien elaboradas para una *efectiva* crítica de ésta, para una crítica que no se resuelva finalmente en ideología o en legitimación del estado de cosas actual. Es más: se podría llegar a sostener, sin forzar demasiado los textos, que *NBP* ofrece la posibilidad de neutralizar de una vez por todas ciertas lecturas tendenciosas de Foucault, las que justamente desactivan el potencial crítico de su pensamiento, al reducirlo a la ideología de los que Stéphane Legrand ha llamado certeramente “el club de los amigos de la subjetivación”, “tristemente parecidos a los moralmente dudosos gestores de recursos humanos y al insulso nomadismo de los empresarios liberales”. Citamos un fragmento de *El marxismo olvidado de Foucault*, de Legrand:

La ideologización tendenciosa de los conceptos de Foucault, operada por algunos de sus antiguos colaboradores pasados a la vanguardia del patronato, y también por muchos que se preocupan por seguir siéndole fieles -a veces demasiado fieles- constituye un problema que debe enfrentar en la actualidad cualquier estudio serio de Michel Foucault; diríamos incluso que es el punto del que debe partir.

Las nociones inventadas o reelaboradas por Foucault, concebidas para que sirvieran como instrumentos en el análisis crítico de las formaciones sociales y de las relaciones de poder que las atraviesan, funcionan, en efecto, cada vez más como “consignas”, como los marcadores discursivos de pertenencia a un cierto grupo virtual al

² Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 64. Es preciso señalar ya, a fin de evitar posibles malentendidos, que el cuidado de esta libertad reclama una analítica del presente que, quebrando su figuras imaginarias fundamentales, ponga de manifiesto el *assujettissement* que constituye la “libertad” de nuestro mundo post-fordista, como libertad de la innovación, el emprendimiento y la recreación permanentes. La investigación foucaultiana revela así el hecho en bruto de una dominación ahí donde se había vivido en la ilusión de la libertad y el derecho, la dominación que introducen las tecnologías de producción de subjetividad propias del dispositivo actual neoliberal. Pero, por ello mismo, lo que también pone de manifiesto es la necesidad de *otra libertad*, que sólo a duras penas se deja adivinar, en sus trazos más generales, en la producción postrera de Foucault: la libertad como materia, substancia ética y condición ontológica implicada en esta misma ética, en el doble sentido de condición de posibilidad y límite ontológico de la producción de sí. Sobre esta concepción ontológica de la libertad en Foucault véase M. Díaz Marsá, *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, caps. 2, 3, 4, 5.

³ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres...*, *op. cit.*, p. 22

que se podría denominar “el club de los amigos de la subjetivación”. Aquellos que “no aman” la disciplina continúan entrando en largas y denodadas luchas de papel contra quienes “aman” la disciplina, los que, por otra parte, ya no existen (o existen en poca cantidad) desde hace algún tiempo, con el objetivo de demostrar hasta qué punto es necesario resistir las “normas disciplinarias”, y las intolerables sujeciones de la “sociedad de vigilancia”, eventualmente por medio de valientes “subjetivaciones libres” o mediante alguna audaz “estética de la existencia”, de hecho tristemente parecidos a los moralmente dudosos gestores de recursos humanos y al insulso nomadismo de los empresarios liberales⁵.

Legrand nos previene contra una manera de leer los textos de Foucault que es, quizá, dominante en el panorama de los estudios de su pensamiento, y no duda en denunciar el carácter marcadamente ideológico y sectario de esa apropiación muy extendida del texto foucaultiano, en que las categorías fundamentales de su pensamiento pierden su concreción, su visibilidad y su densidad crítica. Ello se hace posible desde el momento en que se olvida, elide e incluso enmascara el referente que procura tal concreción crítica: *una teoría de la explotación y del modo de producción capitalista*.⁶ Desde el momento en que se desactiva este referente, inequívocamente marxista, el vocabulario foucaultiano de la subjetivación como práctica de la libertad y las temáticas de la apertura al acontecimiento, la innovación y la reinención de la subjetividad pierden su sentido crítico, y pueden fácilmente llegar a recordar a los utilizados hoy en el mundo de la empresa por los gestores de recursos humanos, así como en la publicidad y, en general, en nuestra vida cotidiana dominada por obstinados hábitos de pensamiento. Al respecto no puede dejar de llamar nuestra atención el que Legrand haga uso de la expresión “nomadismo” para caracterizar no tanto el pensamiento de Foucault –o de Deleuze– cuanto la intrepidez innovadora del liberalismo empresarial actual –que hallaría su expresión teórica más adecuada en las categorías que dominan en las presentaciones tendenciosas del pensamiento de Foucault señaladas– y vincule tal expresión a la subjetivación del hombre empresarial y no tanto al aparataje crítico de tal modo de subjetivación.

Pues bien, a nuestro juicio, ese *estudio serio* que reclama Legrand de los trabajos de Foucault, liberado de esa recepción ideológica que necesariamente ha de enfrentar, exige, como trataremos de mostrar en las siguientes líneas, la delimitación precisa del *topos* de nuestra actualidad, de “nuestra actualidad inmediata y concreta”⁷, como único camino para hallar una salida al atolladero de la libertad en que nos hallamos inmersos. Para ello *NBP*, como el curso en que Foucault se enfrenta al neo-

⁵ S. Legrand, “El marxismo olvidado de Foucault”, en V.V.A.A, *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 21-39, p. 21.

⁶ *Ibidem.*, p. 22.

⁷ M. Foucault, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, op. cit., p. 25.

liberalismo, no como ideología ni como doctrina económica, sino como la específica racionalidad política-gubernamental que rige en nuestras sociedades capitalistas, resulta un elemento imprescindible. Y ello porque Foucault se habría ocupado en su trabajo genealógico de *NBP* de nuestro presente y no de ninguna otra cosa:

¿(...) Después de todo qué interés puede haber en hablar del liberalismo, de los fisiócratas, de Argenson, de Adam Smith, de Bentham, de los utilitaristas ingleses, sino porque, desde luego, este problema del liberalismo se halla efectivamente para nosotros planteado en nuestra actualidad inmediata y concreta? ¿De qué se trata cuando se habla de liberalismo, cuando se nos aplica a nosotros mismos, actualmente, una política liberal y qué relación puede tener esto con esas cuestiones de derecho que llamamos libertades? ¿Qué está en cuestión en todo esto, en este debate de hoy en día donde los principios económicos de Helmut Schmidt hacen un extraño eco a tal o cual voz que nos viene de los disidentes del este, de qué se trata con todo este problema de la libertad, del liberalismo? Bueno, es un problema que nos es contemporáneo⁸.

2. Redefinición del objeto de la crítica del presente en diálogo con la crítica de la sociedad como “sociedad de masas”: nuestras sociedades como sistemas de optimización de diferencia

En los desarrollos de *NBP* encontramos una referencia recurrente: Foucault no deja de *señalar*, a lo largo de toda la marcha del curso, a un cierto tipo de crítica socio-política del presente, de la que se desmarcará sin reservas. ¿Por qué resulta interesante, incluso imprescindible, demorarse en el estudio de ese conjunto de pasajes de *NBP* en que Foucault presenta este tipo de crítica y discute con ella? Por diversas razones, desde luego, pero sobre todo por una que consideramos fundamental: el estudio de esos textos permite definir muy precisamente el presente que es objeto de la crítica foucaultiana, así como la idea misma de “crítica” en Foucault; y ello, justamente, *frente a ese tipo de críticas socio-políticas*.

¿Qué decir, pues, de estas críticas? Lo primero que habría que decir es que Foucault hace de ellas el blanco de su cuestionamiento debido a razones -dice- de “moralidad crítica”⁹. De este modo Foucault justificará *su crítica a esta crítica socio-política* no tanto en motivos morales o políticos cuanto en razones estrictamente teóricas, a causa de su falta de poder de discernimiento, de su déficit analítico. Y es que se trata aquí de una crítica “general” y “confusa”¹⁰, en la que opera un desconocimiento fundamental referido tanto a su matriz ideológica como a su objeto. Vamos a verlo.

⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁹ *Ibidem*, p. 192.

¹⁰ *Ibidem*, p. 121.

Foucault cuestionará, en primer lugar, la *crítica situacionista* de nuestra sociedad como “sociedad de masas”, cuyas referencias fundamentales –tal como recuerda en nota Senellart, el editor del curso¹¹-, desde comienzos de los años 60, eran los libros de Marcuse y de Debord, *El hombre unidimensional*¹² y *La sociedad del espectáculo*¹³ respectivamente. Foucault recuerda los elementos nucleares de esta crítica en *NBP*, de “esa crítica bien conocida, que ha llegado a ser hoy uno de los lugares comunes de un pensamiento del que no se sabe bien cuál es su articulación y armazón, crítica de la sociedad de masas, sociedad del hombre unidimensional, sociedad de la autoridad, sociedad del consumo, sociedad del espectáculo”¹⁴ :

1. En la sociedad actual los individuos, desarraigados de su comunidad natural-concreta, son juntados, amontonados, en la forma plana y anónima de la masa¹⁵. O, en palabras de Debord, los individuos se hallan “alienados” como espectadores del espectáculo de la sociedad de consumo, contemplando pero sin ver, aceptando reconocerse en las imágenes de la necesidad sin comprender su propia existencia y su propio deseo¹⁶. Lo que se hallaría en el origen de nuestra sociedad es, así, la “pérdida de unidad del mundo”¹⁷ -de la que el espectáculo es su expresión- o la “abstracción”:

La abstracción de todo trabajo particular y la abstracción generalizada de la producción global se encuentran perfectamente traducidas en el espectáculo, cuyo modo concreto de ser es precisamente la abstracción. En el espectáculo una parte del mundo *se representa* ante el mundo, apareciendo como algo superior al mundo. El espectáculo solo es el lenguaje común de esta separación. Lo que une a los espectadores no es más que su relación irreversible con el centro que mantiene su aislamiento. El espectáculo reúne lo separado, pero lo reúne *en cuanto separado*¹⁸.

Por otra parte Marcuse denunciará la aniquilación de la autenticidad, de la dimensión de la “libertad interior”, comprendida como “el espacio privado en que el hombre puede convertirse en sí mismo y seguir siendo “él mismo”¹⁹. Se trata de la invasión y cercenamiento en nuestra sociedad, por parte de la realidad tecnológica,

¹¹ *Ibidem*, p. 132.

¹² H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2007.

¹³ G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 1999.

¹⁴ M. Foucault, *ibidem*, p. 117.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ G. Debord, *op. cit.*, p. 49.

¹⁷ *Ibidem*, p. 48.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 48-49.

¹⁹ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 40.

de esta dimensión de mismidad en la que arraiga “la oposición al *statu quo*” y el poder del pensamiento crítico de la razón, del “pensamiento negativo”²⁰.

2. En esta sociedad, igualmente, se priva a los individuos de una comunicación inmediata, es decir no mediada por un aparato administrativo y centralizado que convierte a los individuos en átomos²¹. Debord podrá referirse así a nuestra sociedad como “un sistema económico basado en el aislamiento que es una producción circular de aislamiento”, donde las producciones técnicas constituyen “armas para el refuerzo constante de las condiciones de aislamiento de las muchedumbres solitarias”²².

3. Asimismo, esta sociedad impone a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformización y normalización²³. Así, Debord se referirá a “la pérdida de lo cualitativo” en esta sociedad, no sólo en los objetos, sino también “en las conductas que regula”²⁴. Marcuse, por su parte, señalará que esta uniformización del consumo masivo lejos de constituir una desaparición de las clases preserva el sistema establecido a través de la participación en el consumo de los trabajadores:

Es aquí donde la llamada nivelación de las distinciones de clase revela su función ideológica. Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija del 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.²⁵

4. Esta sociedad, por último, no permite a los individuos tener otro tipo de comunicación que no sea aquella que la que se da a través de los signos del consumo y de los espectáculos de masas²⁶. Tal comunicación constituiría la *peculiar humanidad* de una sociedad donde el proletario ya no sería un puro obrero y habría llegado a obtener los derechos del consumidor. “El *humanismo de la mercancía* se hace cargo del “ocio y la humanidad” del trabajador”, dice Debord. Con ello ““la perfecta des-

²⁰ *Ibidem*, p. 41.

²¹ M. Foucault, *ibidem*.

²² G. Debord, *op. cit.*, p. 48. No está de más recordar que la expresión “Muchedumbre solitaria” la toma Debord del sociólogo David Riesman, que en 1950 edita un libro justamente titulado *La muchedumbre solitaria*.

²³ M. Foucault, *ibidem*.

²⁴ G. Debord, *op. cit.*, p. 52.

²⁵ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 38.

²⁶ M. Foucault, *ibidem*.

humanización del hombre' ha alcanzado a la totalidad de la existencia humana"²⁷. Marcuse, por su parte, apuntará que en nuestra sociedad se produce un "estado más avanzado de la alienación"²⁸ en el que "la gente se reconoce en sus mercancías"²⁹ y es a través de este reconocimiento que el individuo se une a la sociedad:

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 producido³⁰.

Ahora bien, se pregunta Foucault ¿cuál es la matriz teórica de este tipo de crítica, tan común, a la abstracción, al consumo, a la unidimensionalidad y a la comunicación espectacular de nuestras sociedades? Y su respuesta es la siguiente: Encontraríamos ya esta crítica, a comienzos del siglo xx, en Sombart, formulada y resumida en textos como *Der Deutscher Socialismus*³¹. La encontraríamos en Sombart, desde luego, pero también en la ideología nazi que hizo suyo el pensamiento de Sombart y su crítica al capitalismo y al utilitarismo e individualismo de la sociedad burguesa de masas³². ¿Qué es lo que reclamaría, frente a esta sociedad, Sombart y, con él, los nazis? Respuesta: la superación de la abstracción que genera el liberalismo mercantil, la vuelta a una sociedad de los órdenes concretos, al arraigo de los individuos en la comunidad sustancial de los valores, usos y costumbres, la vuelta a una dimensión de hermandad tácita, más acá de toda operación contractual voluntaria llevada a cabo por sujetos neutros de puro interés, a una sociedad que ya no lo sería de la homogeneidad, de la abstracción o la identidad formal, sino de la diferenciación comunitaria y la concreción radicales. De ahí que en estas representaciones de lo político el Estado pierda su

²⁷ G. Debord, *op. cit.*, p. 56.

²⁸ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 41.

²⁹ *Ibidem*, p. 39.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. W. Sombart, *Le socialisme allemand. Une théorie nouvelle de la société*, Paris, Payot, 1938, especialmente, en la primera parte "L'Ère économique", los caps. II (La transformation de la société et de l'Etat) y III (La vie spirituelle). Sombart esboza las líneas maestras de un *socialismo alemán* definido a partir de las peculiaridades diferenciales –físicas, morales y espirituales– de "lo alemán", más allá de cualquier imagen abstracta de un hombre universal. Expresado negativamente el socialismo alemán es "el abandono de todos los elementos de la edad económica" (*op. cit.*, 60), la edad moderna como era de la masificación económica y la destrucción de la identidad concreta comunitaria (la comunidad rural, la comunidad profesional, la comunidad familiar, *ibidem*, 30 y ss.). La existencia de "los hombres de nuestro tiempo" se hallaría privada de "todo elemento trascendente" –en el sentido de trascendente– y "separada de la naturaleza" en una "vida artificial", en la que también se corrompen "las relaciones del hombre con el hombre" (*ibidem*, pp. 48-49).

³² M. Foucault, *op. cit.*, pp. 116 y ss.

estatuto de persona jurídica, en cuanto “desde un punto de vista legal, sólo podía definirse como el instrumento de otra cosa que, por su parte, era el verdadero fundamento del derecho, a saber, el pueblo, el *Volk*. El *Volk* en su organización de comunidad. El pueblo como *Gemeinschaft*. Esto es a la vez el principio del derecho y el objetivo último de toda organización, de toda institución jurídica, incluida el Estado”³³. Todo ello significa, mucho más que una apoteosis del Estado, el final de esta configuración moderna de lo político, que, entre otros, Carl Schmitt anunciará en *Der Begriff des Politischen*³⁴. Al respecto es bien sintomático el uso prevalente en el régimen nazi de categorías como *Bewegung*, *Reich*, *Volk* o *Führer* para designar la realidad de lo político, en detrimento del término *Staat*³⁵.

Pues bien, en la crítica situacionista y, en general, en ese pensamiento difuso de nuestra actualidad que retoma sus lugares comunes –y que hallamos tanto a la izquierda como a la derecha del discurso socio-político del presente–, se reactivaría el diagnóstico social de Sombart, demandándose en muchas ocasiones, como contrapartida de tal actualidad, lo que también Sombart reclamara: la vuelta al arraigo del lazo comunitario. En este sentido, no es posible obviar, por ejemplo, el antiestatismo de Debord y su simpatía por el comunismo consejista³⁶.

Ahora bien, una de las piezas teóricas más interesantes del discurso foucaultiano de *NBP* –cuyos efectos están aún por explotar, en relación a las modificaciones estructurales del pensamiento foucaultiano presentes en los trabajos de los años 80³⁷ y a la comprensión del alejamiento de Foucault de las tesis deleuzeanas armadas en el argumento de la forma Estado como estructura intrínsecamente fascista³⁸– muestra cómo en nuestras sociedades neoliberales, en las que el envite (*enjeu*) es “hacer del mercado, de la competencia y en consecuencia de la empresa” (fundamentalmente en el sentido del emprender y el innovar permanente) “el poder informante de la sociedad”³⁹, nos encontramos en una encrucijada donde se reactiva *la cuestión de la comunidad*, “un cierto número de viejos temas sobre la vida familiar, la copropiedad

³³ *Ibidem*, p. 115.

³⁴ Cfr. para este asunto J. F. Kervégan, *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013, especialmente los capítulos 6 y 7.

³⁵ Lo cierto es que estas afirmaciones de Foucault deberían ser matizadas –si bien este asunto desborda con mucho los límites de este trabajo– pues la crítica de la sociedad de masas difícilmente puede considerarse algo específico del nacionalismo alemán de Sombart y del posterior nazismo. Tiene precedentes muy diversos, que difícilmente se ajustan a esta genealogía nacionalista, como Tocqueville, Gabriel Tarde y Gustave Le Bon. Por otra parte la encontramos en el periodo de entreguerras en autores tan alejados del nazismo como Freud y Ortega y Gasset. Algo similar podría decirse de la contraposición individualismo/comunitarismo, que en ningún caso es exclusiva del nacionalismo germánico.

³⁶ Cfr. J. L. Pardo, “Prologo” en G. Debord, *op. cit.*, pp. 8-31, esp. pp. 13-14.

³⁷ Cfr. M. Díaz Marsá, *op. cit.*

³⁸ Cfr. las notas 2 y 11 de Senellart en M. Foucault, “Leçon de 7 mars 1979” en *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, pp. 212-213.

³⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 154.

y un montón de temas críticos que son los temas críticos que vemos circular por todas partes contra la sociedad del mercado, la uniformización y el consumo⁴⁰. Las sociedades neoliberales, con sus exigencias de flexibilidad y emprendimiento, comparcen pues en el curso *NBP* como la matriz de este tipo de críticas a la masificación y a la uniformización. Y ello desde el momento en que tales exigencias sociales neoliberales imponen no tanto la realización de un programa social de protección estatal universal cuanto del ideal de un tipo de asociación concreta mucho más propicio a la dinámica de la competencia en los mercados y a la desigualdad y tensión que la misma requiere: justamente el ideal comunitario, como condición social de posibilidad del desarrollo de una economía de mercado cuyo motor no es la igualdad del libre intercambio, sino la competencia.⁴¹ Foucault señalará así una “convergencia exacta” entre la crítica sombartiana que se hacía desde 1900 a la sociedad mercantil uniformadora, esa crítica que reaparece en Debord y Marcuse, y los objetivos de la política gubernamental actual. “Unos y otros –dice Foucault- quieren la misma cosa⁴². ¿Cuál es el problema entonces de estos críticos –se pregunta Foucault? Simplemente se equivocan –señala- cuando al criticar una sociedad sombartiana creen estar criticando nuestra sociedad y “el objetivo actual de la política gubernamental”. Y ello porque nuestra sociedad no es la sociedad del hombre-masa y los objetivos de las políticas neoliberales lejos de recogerse en rótulos como “homogeneización” o “masificación”, pretenden, más allá del mundo monótono de la mercancía y su uniformidad, una sociedad donde se trata de la “optimización de los sistemas de diferencia⁴³”, una sociedad ajustada sobre “la multiplicidad y diferenciación de las empresas⁴⁴”. Se pone así de manifiesto el *lazo ideológico* entre este tipo de crítica actual al hombre-masa, al hombre universal (y, más en general, a cualquier universal metafísico), y las exigencias de nuestras sociedades neoliberales, donde las condiciones de “naturalización” del riesgo vital⁴⁵ que impone su economía ilimitada han

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Laval y Dardot han subrayado la importancia del pensamiento de Spencer en este modelo de mercado propiamente neoliberal. Así, señalan que la reacción de Spencer a la crisis del liberalismo con el desplazamiento que éste opera desde el modelo del intercambio al de la competencia constituye un “acontecimiento teórico que tendrá efectos múltiples y de larga duración”: “Spencer desplazará de este modo el centro de gravedad del pensamiento liberal, pasando de un modelo de la división del trabajo al de la competencia como necesidad vital. Este naturalismo extremo, además de que podía satisfacer intereses ideológicos y dar cuenta de las luchas comerciales feroces entre empresas y economías nacionales, hace pasar la concepción del motor del progreso desde la especialización a la selección, lo cual no tiene las mismas consecuencias, indudablemente.” C. Laval y P. Dardot, *La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 46.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 265.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁵ C. Laval, y P. Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, op. cit., p. 333

de producir modelos de subjetivación que son los de la diferencia, la iniciativa, la energía, la creación o el cambio permanente. El nuevo *homo oeconomicus* es así “el individuo competente y competitivo (...) que busca el modo de maximizar su capital humano en todos los dominios, que no trata únicamente de proyectarse en el porvenir y calcular sus ganancias y sus costes, como el antiguo hombre económico, sino que persigue, sobre todo, trabajar sobre sí mismo con el fin de transformarse permanentemente, de mejorar, de volverse cada vez más eficaz. Lo distintivo de este sujeto es el proceso mismo de mejora de sí”⁴⁶. Reproducimos ahora, por su importancia, el fragmento completo en que Foucault establece el vínculo ideológico entre estas críticas a la masificación y los objetivos de las programaciones neoliberales que definen nuestras sociedades:

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 empresas⁴⁷.

Ahora bien, si, frente a la ilusión sombartiana, el verdadero programa de nuestras sociedades actuales parece ser el del puro dinamismo de la diferenciación y la multiplicidad no centralizada de la empresa, llevado a todas sus esferas, si nuestras sociedades se configuran como sistemas de optimización de diferencia, si se trata, en

⁴⁶ *Ibidem*, p. 338.

⁴⁷ M. Foucault, *ibidem*.

estos sistemas competitivos de innovación permanente, no tanto de la hegemonía de la identidad, la homogeneidad o la universalidad, sino de una diferencia radicalizada, llevada al paroxismo, entonces parece que esta *diferencia en sí*, que es el principio de la competencia como motor de los mercados, deberá ser el blanco de la crítica actual: la diferencia, pues, y no la identidad, lo concreto y no lo abstracto, lo individual y no lo universal. Es esto lo que parece seguirse de estas observaciones críticas de Foucault. No obstante es preciso señalar que el pensador francés no sigue en *NBP* el hilo de estas implicaciones y sólo el acercamiento postrero de Foucault al concepto kantiano de *Ilustración* parece retomarlas de un modo muy indirecto⁴⁸.

Insistamos en esta cuestión. Si, de acuerdo con los análisis de *NBP*, el objetivo de la programación de los actuales gobiernos neoliberales no es la construcción de una sociedad de libre intercambio mercantil, sino la constitución de una *sociedad de empresa* “sometida a la dinámica competitiva” y no “al efecto mercancía” -y donde el *homo oeconomicus* “no es el hombre consumidor” en “una sociedad de supermercado” sino el “hombre de la empresa y la producción”⁴⁹ (“todas sus actividades –dicen Laval y Dardot- deben compararse a una producción, una inversión, un cálculo de costes”⁵⁰) que *ha llegado a ser sujeto* en tal producción fuera de toda alienación, sujeto activo integrado e involucrado en la dinámica empresarial-competitiva de nuestra sociedad, hasta el punto de hacer de su propia vida una “empresa permanente y múltiple”⁵¹-, si esto es así, decimos, entonces no ha de extrañar que en muchas de estas programaciones se retome el ideal comunitario como forma de organización óptima de esta sociedad. Y ello porque, como nos recuerda Foucault leyendo a Röpke, el *tejido social* de una sociedad que tiene por forma la empresa, por unidad básica no el individuo que es sujeto de interés sino la empresa –generalizada, multiplicada y descentralizada- no puede ser sino el *comunitario*, por ser éste (y no el tejido universal jurídico-político), en su poder de unión concreta, pero también de separación y tensión, el más apto para la dinámica de la competencia. Así, Foucault, después de describir los objetivos comunitarios de la programación social de Röpke (permitir a cada quien, en la medida de lo posible, el acceso a la propiedad privada,

⁴⁸ Cfr. M. Díaz Marsá y J. Dávila rojas, “De la historia del pensamiento y de sus principios. Aproximación a M. Foucault” en *Revista Logos. Anales del seminario de Metafísica* 47 (2014), esp. el capítulo 3.

⁴⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 152.

⁵⁰ C. Laval y P. Dardot, *op. cit.*, p. 335.

⁵¹ M. Foucault, *ibidem*, p. 247: “Es preciso que la vida del individuo se inscriba no como vida individual dentro de un marco de gran empresa que sería la compañía o, en el límite, el Estado, sino que pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas unas en otras y entrelazadas, empresas que, de alguna manera, están al alcance de la mano del individuo, cuyo tamaño es lo bastante limitado para que la acción de éste, sus decisiones, sus elecciones, puedan tener en ellas efectos significativos y perceptibles, y también lo bastante numerosas para [que él] no dependa de una sola. Y por último, es menester que la vida misma del individuo –incluida la relación, por ejemplo, con la propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, con su jubilación- haga de él algo así como una suerte de empresa permanente y múltiple”

reducción de los gigantismos urbanos, descentralización de los lugares de vivienda, de producción y de gestión, reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de las comunidades naturales, las familias y los vecindarios, etc.⁵²), señalará que con ello no se trata tanto de un “retorno más o menos rousseauiano a la naturaleza”⁵³ cuanto de la constitución de la sociedad como una empresa:

De hecho, como bien advertirán, no se trata de constituir una trama social en la que el individuo esté en contacto directo con la naturaleza, sino de constituir una trama social en la que las unidades de base tengan precisamente la forma de la empresa, pues ¿qué es la propiedad privada, si no una empresa? ¿Qué es una vivienda individual si no una empresa? ¿Qué es la gestión de esas pequeñas comunidades de vecindario [...], si no otras tantas formas de empresa? En otras palabras, se trata de generalizar, mediante su mayor difusión y multiplicación posibles, las formas “empresa” que no deben, justamente, concentrarse al modo de grandes empresas a escala nacional o internacional o grandes empresas del tipo del Estado⁵⁴.

Ahora bien, si este análisis es correcto, la política que pueda ser liberada en la crítica de nuestras sociedades no podrá abrazar en ningún caso la “alternativa comunitaria”, por constituir precisamente ésta el modelo de una acción gubernamental neoliberal consecuente, radicalizada y *humanizada*⁵⁵. De ahí, a nuestro juicio, la

⁵² *Ibidem*, p. 153. El fragmento en el que Foucault se apoya para describir este proyecto pertenece al trabajo de Röpke *Civitas humana*, extrayendo su cita del trabajo de Bilger *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, p. 103. La cita exacta se halla ligeramente modificada en la paráfrasis de Foucault y es como sigue: “Descentralización en el sentido más amplio del término, eliminación de la falta de propiedad, desplazamiento del centro de gravedad social de lo alto hacia lo bajo, reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de las comunidades naturales y vecinales, en una gradación ininterrumpida partiendo de la familia, pasando por la comunidad y el cantón y remontándose hasta el Estado. Corrección de las exageraciones en la organización, la especialización y la división del trabajo...; reducción de todas las dimensiones y proporciones, de lo colosal a la medida humana; formación de nuevas formas de industrias no proletarias, es decir asimiladas a la existencia campesina y artesanal; apoyo natural a las pequeñas unidades de explotación y empresas...; ruptura de los monopolios de todo tipo; lucha contra la concentración de las explotaciones y de las empresas, por todas partes donde sea posible;... planificación en lo concerniente a una descentralización de los lugares de habitación y de producción...”

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 154.

⁵⁵ Así en *Estado benefactor e inflación crónica* Röpke achacará al Estado benefactor, y no tanto al mejoramiento económico, “el aflojamiento de los vínculos familiares”, “la desaparición de los sentimientos naturales” (203) y propondrá la tarea, frente a los extremos “patológicos” del individuo y el Estado, “de estimular el desarrollo de la gran diversidad de comunidades pequeñas y medianas, y por ende de la asistencia de grupo, en círculos donde todavía hay espacio para la acción voluntaria, el sentido de responsabilidad y el contacto humano, y que evitan la fría impersonalidad de los servicios sociales masivos”. W. Röpke, “Estado benefactor e inflación crónica”, en *Estudios públicos* 16, 1984, pp. 203, 211.

“falsa salida” que constituye la propuesta de Laval y Dardot, referida a una “razón alternativa” a la “nueva razón del mundo” neoliberal, que sería concebida como “razón del común”⁵⁶. Laval y Dardot tratan de responder a la pregunta: “¿cómo salir de la racionalidad neoliberal?”⁵⁷, siendo su respuesta: “la única vía práctica consiste en promover desde ahora *formas de subjetivación alternativas al modelo de la empresa de sí*”⁵⁸. Ahora bien, esta alternativa difícilmente podría considerarse tal, desde el momento en que en ella se asume que “nos hace falta asimilar a nuestra manera la gran lección de neoliberalismo: el *sujeto siempre está por construir*”⁵⁹, esa lección que desactivaría la *ilusión* -que “se apoya en la idea de un *privilegio ontológico de la exterioridad*”⁶⁰- de que “el sujeto alternativo podría ser hallado como si, de un modo u otro, estuviera “ya ahí”, en forma de algo dado que por algún medio fuera posible activar o estimular”⁶¹ (todo ello en consonancia con el *nominalismo* declarado de la corriente neoliberal, así como con su crítica a la teleología metafísica⁶²). Así las cosas, la asimilación de tal lección neoliberal, aderezada con la lectura de los trabajos de Foucault, llevará a Laval y a Dardot a sostener en su propuesta alternativa que “la cuestión del gobierno como *institución* es aquí de segundo orden respecto a la cuestión del gobierno como *actividad* que implica una relación consigo mismo y, al tiempo, una relación con los demás” (algo que, muy a su pesar, y debido desde luego a esa peligrosa asimilación de la lección neoliberal, sigue recordando demasiado al proyecto ético neoliberal de construcción de una sociedad de empresa, asentada justamente -en el desmedro de las estructuras e instituciones estatales- en cosas tales como la responsabilidad, la actividad, la iniciativa y la fortaleza moral)⁶³. Con lo que ello comporta: hacer depender, con dosis extremas de candor, la política de una suerte de ética originaria, comprendida como contra-conducta que es práctica de subjetivación como relación creativa consigo mismo y con los demás. Y todo ello desoyendo otra lección, la propia de aquel en cuya estela de pensamiento pretenden ubicarse, Michel Foucault: “no creo que el único punto de resistencia al poder político -entendido justamente como estado de dominación- radique en la relación consigo mismo”⁶⁴. Y es que el pensador de Poitiers considerará que para que el juego del poder se juegue con el mínimo de dominación posible se precisa algo más que la mera relación de sí consigo, concebida como práctica de sí en la que se halla

⁵⁶ C. Laval y P. Dardot, *op. cit.*, p. 409.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 402.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 403.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 405.

⁶⁰ *Ibidem*, 404.

⁶¹ *Ibidem*, p. 403.

⁶² Cfr., por ejemplo, M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, pp. 177-178.

⁶³ Cfr. W. Röpke, *op. cit.*, p. 202

⁶⁴ M. Foucault, “L’*étique* du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits 1954-1988* (4 vol), Paris, Gallimard, 1994, p. 728.

implicada la relación con los otros, y exigirá lo que llama una “articulación”⁶⁵, en la que la ética se relaciona con otras instancias exteriores a ella, entre las cuales, y esto es un dato que nos parece muy relevante, se incluye el *derecho*:

El problema es más bien saber cómo se evitarán en estas prácticas –donde el poder no puede no jugar y donde no es malo en sí- los efectos de dominación (...). Creo que hay que plantear este problema en términos de *reglas de derecho* [cursiva nuestra], de técnicas racionales de gobierno y de *ethos*, de práctica de sí y de libertad⁶⁶.

Por otra parte, si la cuestión, según Laval y Dardot, consiste en “articular la subjetivación con la resistencia al poder”⁶⁷ (presuponiendo, por cierto, de nuevo contra las enseñanzas del último Foucault, que toda acción política lo es sólo como acción de resistencia⁶⁸) no se ve cómo podría producirse tal resistencia activa al modelo de subjetivación de la empresa de sí si se asumen muy explícitamente los objetivos comunitarios propios de las programaciones neoliberales de la acción gubernamental, tales como por ejemplo los ya señalados de Röpke: “la invención –dicen Laval y Dardot- de nuevas formas de vida solo puede ser una invención colectiva, debido a la multiplicación y a la intensificación de las contra-conductas de cooperación (...) Las prácticas de “comunización” del saber, de asistencia mutua, de trabajo cooperativo, pueden esbozar otra razón del mundo”⁶⁹. Y todo ello bajo la presuposición de que la dinámica de la competencia como motor del mercado no precisa de la cooperación e implica sólo disgregación comunitaria:

(...) si bien es cierto que la relación con uno mismo propia de la empresa de sí determina inmediata y directamente cierto tipo de relación con los demás, el de la competencia generalizada, inversamente, la negativa a funcionar como empresa de sí, que es distanciamiento de sí y negativa a enrolarse en la carrera del rendimiento, sólo puede tener valor práctico con la condición de establecer con los demás relaciones de cooperación, de puesta en común y de compartir⁷⁰.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 727-728.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 727. Cfr. para este asunto M. Díaz Marsá, *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de M. Foucault*, *op. cit.*, pp.127-142.

⁶⁷ C. Laval y P. Dardot, *op. cit.*, p. 405.

⁶⁸ M. Foucault, “L’ étique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, pp. 710-711 y 719-721.

⁶⁹ C. Laval y P. Dardot, *op. cit.*, pp. 408-409.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 407. Para una crítica del pensamiento de izquierda sobre la comunidad véase C. Fernández Liria, “Comunismo para la ciudadanía”, en A. Piqueras (ed.), *Claves para construir el socialismo del siglo XXI*, El viejo topo, 2014, pp. 81-99.

3. Redefinición del objeto de la crítica del presente en diálogo con la crítica política de la sociedad como espacio estatizado: el decrecimiento del Estado en los regímenes neoliberales actuales

Hallamos también en los desarrollos de *NBP* la denuncia foucaultiana de ese tipo de *crítica política* de la actualidad que se perfila como *crítica del Estado, de la estatización de la sociedad*. Así, Foucault observará que “lo que se pone en cuestión actualmente” -y a partir, por cierto, de un déficit de “moralidad crítica”-, al tomar la recurrencia de los temas y considerar horizontes extremadamente numerosos, es casi siempre el Estado: “El Estado y su crecimiento indefinido; el Estado y su omnipresencia; el Estado y su desarrollo burocrático, el Estado con los gérmenes de fascismo que comporta; el Estado con su violencia intrínseca bajo su paternalismo providencial...”⁷¹.

Así las cosas, la primera operación foucaultiana por relación a estos discursos críticos consistirá en evidenciar su carácter ideológico, haciendo funcionar el resorte *irracional* que los moviliza: lo que el francés denomina “antiestatismo o la fobia al Estado”⁷², comprendida como el temor -que funciona como una suerte de principio irracional imaginario en esos discursos antiestatistas- de una invasión de la humanidad por parte de ese monstruo frío que es el Estado, de esa realidad esencial y universal que es fuente de poder autónoma y originaria, un mecanismo sin alma del que mana toda dominación. Se trataría de una fobia que atravesaría una pluralidad de temas contemporáneos y tendría numerosas fuentes (la experiencia soviética desde los años 20, el nazismo o la planificación inglesa de la postguerra) y variados agentes portadores, tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político (Foucault se referirá a los exiliados políticos y a la escuela de Friburgo)⁷³.

Pues bien, en esta crítica de la sociedad presente como sociedad estatizada operaría, de acuerdo con el análisis de Foucault, una *doble postulación*, que el francés va a poner en cuestión; se trataría de “dos ideas”, de dos preconceptos que “parecen constituir -dice Foucault- una especie de lugar común crítico que encontramos con mucha frecuencia en la hora actual”⁷⁴. Así, en primer lugar, en esta crítica el Estado se concibe como una realidad caracterizada por un poder endógeno de expansión ilimitada y captura por relación a su otro: la sociedad civil. El Estado poseería “una tendencia intrínseca a crecer, un imperialismo endógeno que le empuja sin cesar a ganar en superficie, en extensión, en profundidad, en precisión”⁷⁵. Asimismo, en segundo lugar, en tales representaciones se postularía un parentesco, una continuidad

⁷¹ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, *op. cit.*, p. 192.

⁷² *Ibidem*, p. 78.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 193.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 192.

genética entre las diferentes configuraciones estatales, por virtud de la cual todas ellas habrían de contener en germen y abocar necesariamente a la organización totalitaria. Así, señalará Foucault, en estas críticas se postula que “existe una implicación evolutiva entre diferentes formas de Estado, el Estado administrativo, el Estado benefactor, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario, los cuales son, según los análisis, poco importa cuales, las ramas sucesivas de un solo y mismo árbol que crece en su continuidad y unidad y que sería el gran árbol estatal”⁷⁶.

Foucault señalará que la presencia de estos dos elementos (de estos dos preconceptos) hace de estas críticas *discursos inflacionarios* (excesivos, desmesurados, inflados). Y ello por una serie de razones:

- a) Estas críticas hacen proliferar “el carácter intercambiable de los análisis”⁷⁷ y las identificaciones fáciles y precipitadas, en las que, por ejemplo, el análisis de la seguridad social actual -y del aparato administrativo en el que descansa- acaba remitiendo a cosas tales como a los campos de concentración. Y ello, claro está, desde el momento en que se postula ese parentesco genético y ese dinamismo evolutivo, por el que resulta posible referir indiscriminadamente unos análisis a otros, haciendo que pierdan así su especificidad. Frente a este tipo de argumentación difusa, que Senellart en el aparato crítico de *NBP* llama “argumento de la fascistización del Estado”⁷⁸, Michel Foucault propondrá el análisis mucho más específico y medido de los problemas reales de nuestras sociedades actuales, comprendidas no tanto como sociedades de un monolítico control estatal, “sin lagunas ni desviaciones posibles”, sino como “sociedades de seguridad”, donde el poder opera de manera “más hábil, más sutil”, como racionalidad que administra –extralegalmente- el peligro en un marco donde se toleran “toda una serie de comportamientos diferentes, variados, en el límite marginales, antagonistas incluso los unos con los otros”⁷⁹. En estas condiciones el poder habrá de decidir y designar lo peligroso y establecer las “estrategias de seguridad que son, de alguna manera, el reverso y la condición misma del liberalismo”⁸⁰. La seguridad no es así otra cosa que el mecanismo compensatorio de la producción de la libertad característica de las sociedades actuales, desde el momento en que esta producción de libertad, necesaria para el sostenimiento de nuestras sociedades, abre a un riesgo que es preciso administrar, no anular, mediante mecanismos de seguridad. Se trata, pues, del juego de la libertad y la seguridad, no del juego de la libertad y la ley;

⁷⁶ *Ibidem*, p. 193.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cfr. la nota 2 de Senellart a la lección del 7 de marzo, en su edición de *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 213.

⁷⁹ M. Foucault, *Dits et écrit*, III, *op. cit.*, p. 386.

⁸⁰ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 67.

es más: la seguridad se presentará aquí como algo *que se halla por encima de la ley*⁸¹ y el objeto de demanda de una sociedad en la que vivir peligrosamente ha llegado a tornarse *natural*. De este modo, el Estado que garantiza la seguridad es un Estado que está obligado a intervenir en todos los casos donde la trama de la vida cotidiana se halla agujereada por un acontecimiento singular, excepcional, designado como peligroso. Ahora bien, la ley, en su carácter represivo, no se adapta en ningún caso a las nuevas condiciones y exigencias de libertad de mercado, de manera que se hacen precisas esas especies de intervenciones normalizadoras y reguladoras de las que el carácter excepcional, extra-legal, no aparecerá en absoluto como el signo de lo arbitrario ni de un exceso de poder, sino, al contrario, de una solicitud:

Mirad cómo estamos dispuestos a protegeros, ya que, desde que algo extraordinario llega, evidentemente sin tener en cuenta esos viejos hábitos que son las leyes o las jurisprudencias, vamos a intervenir con todos los medios que haga falta⁸².

- b) Pero existiría una segunda razón por la que este tipo de discursos resultan inflacionarios. En ellos abunda el procedimiento que Foucault denomina de “descalificación general por lo peor”⁸³, por el que el objeto de análisis, es decir, el Estado, sea cual sea su configuración específica y funcionamiento real, en virtud de la postulación de ese dinamismo interno y de las formas últimas que el mismo puede adoptar, siempre será descalificado por lo peor, es decir por el Estado fascista o totalitario. De este modo, cualquier legislación, medida reglamentaria o sentencia injustas o excesivas podrán ser consideradas un signo de la estatización aludida, activando inevitablemente el argumento de la fascistización del Estado.
- c) Hay un tercer mecanismo inflacionario, característico de este tipo de análisis: estos discursos muy generales, fáciles, “permiten evitar que se pague el precio de lo real y de lo actual”⁸⁴, desde el momento en que, por obra de esa doble postulación y sin importar el perfil de realidad que la actualidad presente, siempre terminarán por hallar en todas partes “el gran fantasma del Estado paranoico y devorador”⁸⁵, esa producción imaginaria que arruina la posibilidad de una mirada que discrimine en nuestro presente.

⁸¹ Cfr. M. Foucault, “Désormais, la sécurité est au-dessus des loi”, en *Dits et écrits*, III, *op. cit.*, pp. 366-388.

⁸² M. Foucault, “Michel Foucault: La sécurité et l’État” en *Dits et écrits*, III, *op. cit.*, p. 385.

⁸³ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 193.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 194.

⁸⁵ *Ibidem*.

- d) Finalmente, este discurso resulta inflacionario -siempre a ojos del crítico minucioso que es Foucault-, en la medida en que “no opera su propia crítica”⁸⁶ y no se pregunta por la procedencia de “esta especie de sospecha antiestatal, esta fobia al Estado que circula actualmente en tantas formas diversas de nuestro pensamiento”⁸⁷.

Y bien –y es en esto en lo que ahora quisiéramos detenernos con mayor detenimiento- ¿cuál es la procedencia de este tipo de críticas, su matriz teórica e histórica? La principal fuente de estas críticas –nos responde Foucault- que vemos proliferar hoy tanto a la izquierda como a la derecha de espectro político, no es sino el neoliberalismo alemán de los años 30-50, el ordoliberalismo, de Eucken, de Böhm, de Müller-Armack, de Röpke, Rüstow, y Hayek, que programó la política económica de la Alemania de postguerra e hizo posible el “milagro alemán” de un Estado “radicalmente económico”, de un Estado que no podía estar legitimado, a la vista del desastre totalitario, en ninguna otra cosa que no fuera la libertad de un mercado que exige fuertes intervenciones, no tanto sobre el mercado, sino sobre la sociedad (la *Gesellschaftspolitik*) y para garantizar tal libertad. Es aquí –nos dice Foucault- donde hallamos la fuente de procedencia principal de este tipo de crítica al Estado:

Ahora bien, me parece que este tipo de análisis –y es por esto por lo que he insistido en el neoliberalismo de los años 1930-50-, esta crítica del Estado, esta crítica del dinamismo intrínseco y como irreprimible del Estado, esta crítica de las formas Estado que encajan unas en otras, se apoyan unas en otras y se generan recíprocamente, la encontramos efectiva, perfecta y ya claramente formulada en los años 30-45 y con, esta vez, una localización muy precisa. No tenía en esa época la fuerza de circulación que tiene ahora. La encontramos muy localizada en el interior de estas elecciones neoliberales que se están formulando en la época. Esta crítica del Estado polimorfo, omnipresente, todopoderoso la encuentran ahí en estos años, cuando se trataba para el liberalismo, o para el neoliberalismo, o más precisamente aún para el ordoliberalismo alemán, a la vez de desmarcarse de la crítica keynesiana, de criticar políticas, digamos, dirigistas e intervencionistas tipo New Deal y Frente popular, de criticar la economía y la política nacional-socialista, de criticar las elecciones políticas y económicas de la Unión Soviética y, en fin, de una forma general de hacer la crítica del socialismo. Ahí, en este clima y tomando las cosas bajo su forma más restringida y casi más mezquina, en esta escuela neoliberal alemana, es donde encontramos este análisis de los parentescos necesarios y de alguna manera inevitables de las diferentes formas de Estado, y esta idea de que el Estado en sí mismo

⁸⁶ *Ibidem*, p. 194.

⁸⁷ *Ibidem*.

tiene una dinámica propia por la que no puede nunca detenerse en su ampliación y en su cobertura de la totalidad de la sociedad civil⁸⁸.

Pues bien, Foucault realizará una serie de observaciones críticas a este tipo de análisis inflacionario del Estado de matriz neoliberal⁸⁹, observaciones que, a nuestro juicio, son de una extraordinaria importancia para la cuestión que nos ocupa:

Así, en primer lugar, a propósito del *Estado del bienestar* señalará que éste “no tiene la misma forma ni (...) la misma matriz, el mismo origen que el Estado totalitario, nazi, fascista o estalinista”⁹⁰. Con lo que ello comporta: la neutralización del argumento del Estado fascitizante. Del mismo modo marcará de una manera muy explícita la diferencia entre el funcionamiento de nuestras sociedades y las configuraciones totalitarias⁹¹, sin que ello implique en ningún caso la consideración de aquéllas como Estados de bienestar. Muy al contrario, los análisis foucaultianos de *NBP* estarán encaminados a mostrar que nuestras sociedades actuales de seguridad -no totalitarias- regidas por una racionalidad gubernamental neoliberal, son sociedades en que, pese a presentarse como Estados de derecho⁹² (para ser más exactos como sociedades configuradas a partir de la idea de un “Estado de derecho económico”, cuyas intervenciones legales en el orden económico, y con vistas a preservar un orden fundamentalmente económico –no jurídico-, asumen la forma de la sanción de principios *puramente formales*, sin contenido prescriptivo por relación a un juego económico en el que los únicos *agentes* son los *partenaires* -las empresas- involucrados en el juego⁹³), tiene lugar, al igual que ocurre en los regímenes totalitarios -aunque de un modo enteramente diverso-, un “decrecimiento” de las estructuras y principios formales (universales) del Estado⁹⁴. Y ello en el sentido en que Foucault lo desarrolla en la lección del 7 de marzo de *NBP*, es decir, justamente en el sentido de un retroceso en la actualidad del Estado del bienestar⁹⁵, comprendido como *Estado social de derecho* cuyos objetivos sociales-universales no serían otros que el

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 194-195.

⁸⁹ Ciertamente el estilo particular de esta crítica encuentra su matriz en el ordoliberalismo alemán. No obstante, la encontramos en su forma más general también en la tradición anarquista procedente del siglo XIX, en el marxismo libertario de principios del siglo XX y, desde luego, como el propio Foucault señala, en la experiencia traumática de los totalitarismos.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 196.

⁹¹ Cfr. M. Foucault, *Dits et écrits*, III, *op. cit.*, pp. 386-387 y *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, pp. 196-197.

⁹² Cfr. M. Foucault, “Leçon du 21 février 1979”, en *Naissance de la biopolitique*, pp. 165-190.

⁹³ Cfr. *Ibidem*, pp. 176-177 y F. Hayek, “La planificación y el Estado de Derecho”, en *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 105-121.

⁹⁴ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 197.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 211, en que Foucault distingue las políticas del bienestar y la “política socialista” de las políticas sociales neoliberales.

pleno empleo y la distribución de bienes sociales⁹⁶. Así, por ejemplo, al referirse a la difusión en Francia del modelo ordoliberal alemán de racionalidad neoliberal no estatizante, a mil leguas del vilipendiado “Estado bismarckiano en trance de convertirse en hitleriano”⁹⁷, Foucault establecerá el punto crítico de paso a una economía global neoliberal en ese momento –la Francia de los años 70 de Giscard y Barre– en que se produce “la liquidación final” de “esos objetivos que pueden calificarse de dirigistas, esos métodos dirigistas, esos procedimientos planificadores centrados (...) en el pleno empleo y la distribución de bienes sociales”⁹⁸. De este modo, el modelo neoliberal de una “*economía social de mercado*”⁹⁹ establecerá nuevos objetivos prioritarios, difícilmente calificables como “sociales”: la pura estabilidad de los precios y el equilibrio en la balanza de pagos¹⁰⁰. Ello no implica sin embargo el olvido de la política social (tal como se deja ver en la expresión “*economía social de mercado*”) aunque sí el abandono de las políticas universales del bienestar puestas en práctica desde la Liberación, centradas en el consumo colectivo asegurado por la distribución permanente de la riqueza. La nueva política social, a la vista del efecto negativo sobre la economía de la competencia de las políticas de la seguridad social universal vigentes hasta la instauración del nuevo modelo (encarecimiento del empleo, disminución de la competitividad internacional, constitución de monopolios, beneficio para las rentas más altas), apostará por una seguridad social *económicamente neutra*, es decir, por la vía del establecimiento de procedimientos y medidas que garanticen una no incidencia de lo social en la esfera de la economía. Ello supone la concepción de la economía como un libre juego entre *partenaires* sometido a reglas garantizadas por el Estado (reglas formales, económicamente neutras), donde lo social, lejos de interferir en la economía dirigiéndola o planificándola, ha de constituir una *regla particular del juego económico*:

Una regla en cierto modo complementaria e incondicional en el juego, a saber, que ha de ser imposible que uno de los participantes en el juego pierda todo y ya no pueda, a causa de ello, seguir jugado. Clausula si se quiere, de salvaguarda del jugador, regla limitativa que no cambia nada en el desarrollo mismo del juego, pero que impide que nunca alguien quede total y definitivamente fuera de él¹⁰¹.

Esta regla será el único *punto de contacto* entre lo social y lo económico en el modelo neoliberal, y lo que ello implica lo explicará Foucault a partir del ejemplo de un proyecto –con origen en el neoliberalismo americano– reaparecido varias veces

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 200-201.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 198.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 201.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 200.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 207.

en Francia desde 1974 (nunca, por cierto, aplicado como tal) : el “impuesto negativo”¹⁰², es decir, la idea de una protección social sin incidencia económica negativa, que, por lo mismo, jamás se habrá de presentar en la forma de un consumo colectivo¹⁰³. Se sustituirán así los financiamientos globales por un subsidio que asegure recursos complementarios a aquellos que, a título definitivo o provisorio, no alcanzan un umbral suficiente (aunque en tal sistema se hallarán suficientes motivaciones o frustraciones para los que, en este grupo, no son incapaces de trabajar, haciendo que tengan ganas de trabajar y que consideren mejor hacerlo que no hacerlo). Ello implica no sólo el abandono de la idea de una seguridad social universal, sino también la introducción de una división entre los pobres y los no pobres, los asistidos y los que no lo son. Asimismo apunta a una acción político-social que sin intentar incidir en las causas de la pobreza, sin actuar sobre el nivel de las determinaciones de ésta, sólo buscará paliar sus efectos¹⁰⁴, los efectos de una pobreza que opera como un elemento estructural, inmanente al desarrollo positivo del mercado de la competencia. Del mismo modo, y habida cuenta de que con esta política social se trata de evitar cualquier efecto de redistribución general de la riqueza, se tratará igualmente de evitar “todo lo que se pueda poner bajo el signo de una política socialista”¹⁰⁵, es más, “la política implicada por el impuesto negativo es exactamente lo contrario de una política socialista” –señala Foucault-, entendiendo por tal “una política de la pobreza relativa, es decir una política tendente a modificar las diferencias entre los diferentes ingresos”. Así, se tratará en el modelo neoliberal, antes bien, del “único problema de la pobreza “absoluta”, en el bien entendido que el umbral de dicha pobreza podrá variar en las diferentes sociedades y, en este exclusivo sentido, ser relativo (se trata siempre de un umbral relativo de pobreza absoluta). Ello tiene por consecuencia que “se reintroduce la categoría del pobre y de la pobreza que en definitiva todas las políticas sociales, a buen seguro desde la Liberación, pero a decir verdad todas las políticas del bienestar, todas las políticas más o menos socializantes o socializadas desde fines del siglo XIX, habrían tratado de enjugar”. Otra de las características del impuesto negativo subrayadas por Foucault es que éste garantiza una seguridad general, pero, en expresión del filósofo, “por abajo”¹⁰⁶, en el sentido de que solo se destinará a todos aquellos que se hallen por debajo del umbral de la pobreza, de tal modo que en el resto de la sociedad se dejarán actuar libremente los mecanismos del juego económico de la competencia:

¹⁰² Cfr. *ibidem*, 208 y ss.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 208-209.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 210.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 211.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 212.

Por encima del umbral cada uno deberá ser para sí mismo o para su familia, en cierta forma, una empresa. Una sociedad formalizada a la manera de una empresa, y de la empresa competitiva, será posible por encima del umbral, y habrá puramente un nivel de seguridad, vale decir la anulación de una serie de riesgos a partir de determinado umbral fijo por lo bajo¹⁰⁷.

Se constituirá así una “población flotante”, en perpetuo movimiento, entre lo infra- y lo supraliminar, utilizada y utilizable a la vez si las necesidades económicas lo requieren:

Población liminar que constituirá, para una economía que ha renunciado justamente al objetivo del pleno empleo, una reserva constante de mano de obra a la que llegado el caso se podrá recurrir, pero a la que también se podrá devolver a su estatus en caso de necesidad¹⁰⁸.

Esta radicalidad y minuciosidad de los análisis foucaultianos sobre el funcionamiento de nuestras sociedades neoliberales hace, en palabras de Guillaume Le Blanc, “reflujir de manera inevitable la cuestión social”¹⁰⁹ como la cuestión de las vidas ordinarias precarizadas en el dispositivo de racionalidad gubernamental actual, mas en ningún caso, tras la depuración crítica que Foucault lleva a cabo en NBP, pudiendo ser planteada ya, de un modo un tanto maniqueo, como cuestión que competa a una sociedad civil idealizada “como conjunto bueno, vivo y cálido” enfrentada a una suerte de Estado opresor e invasivo, marcado por todo un conjunto de connotaciones peyorativas, que se habría apropiado de un modo autoritario de un poder de decisión e iniciativa que legítimamente pertenecería a tal sociedad¹¹⁰. Todo ello olvidando que la sociedad civil, lejos de ser un dato natural o una idea filosófica, es el “correlato de una tecnología de gobierno cuya medida racional debe ajustarse jurídicamente a una economía entendida como proceso de producción y de intercambio”¹¹¹.

Así las cosas, a estas alturas no podrá extrañar ya el que Foucault señale que es el decrecimiento del Estado, por obra de la gubernamentalidad neoliberal, “lo que actualmente está en cuestión” -y no tanto una imaginaria sociedad estatizada-, desplazando así el objeto de la crítica política:

Lo que actualmente está en cuestión en nuestra realidad no es tanto el crecimiento del Estado y la razón de Estado sino más bien, y mucho más, su decrecimiento (...)

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ G. Leblanc, *El pensamiento de Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 206.

¹¹⁰ M. Foucault, “Un système fini face à une demande infinie” en *Dits et écrit*, IV, *op. cit.*, p. 374.

¹¹¹ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, pp. 299-300.

que podemos constatar en regímenes como el nuestro, en los que se intenta buscar una gubernamentalidad liberal¹¹².

Partiendo de estas declaraciones bien fundadas en los análisis de NBP Foucault propondrá romper con todo ese conjunto de “imágenes” de nuestra realidad política como espacio en el que se ejercería la desmesura de una violencia estatal que lo invade todo, haciendo una especie de advertencia a todos aquellos que participan de la fobia al Estado: “Todos los que participan en la gran fobia al Estado, sepan bien que están siguiendo la corriente”¹¹³ (entre ellos, tal como recuerda Senellart en la nota 11 de la lección del 7 de marzo, los militantes de *Izquierda Proletaria*). Del mismo modo apuntará que la amenaza de la fascistización no ha de venir tanto de la organización estatal cuanto de su decrecimiento y dislocación:

(...) yo creo que lo que no debemos hacer es imaginar que describimos un proceso real, actual y que nos concierne cuando denunciemos la estatización o la fascistización, la instauración de una violencia estatal, etc... Todos los que participan de la gran fobia al Estado, sepan bien que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por todas partes se anuncia desde hace años y años un decrecimiento del Estado, de la estatización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada (...). Es preciso no engañarse sobre la pertenencia al Estado de un proceso de fascistización que le es exógeno y que apunta mucho más al decrecimiento y a la dislocación del Estado¹¹⁴.

4. La crítica liberada en la analítica del presente: idea, objeto y principio de la crítica

La virtud de estas observaciones críticas de *NBP* es muy evidente: permiten concretar el objeto de la crítica del presente. Asimismo procuran claridad acerca del carácter ideológico, ilusorio, de todos esos discursos sobre la uniformidad y la abstracción que serían características de nuestras sociedades, así como sobre la violencia estatal que las gobernaría. A partir de tales análisis de Foucault, al tiempo que se redefinen los puntos de la lucha política y sus combatientes -con el establecimiento de las alianzas inesperadas que ello comporta (por ejemplo entre una cierta izquierda comunitaria, el neoliberalismo de la escuela de Friburgo y, en menor medida, las propuestas de Sombart)- se replantean también los objetivos, así como los instrumentos y principios de la crítica. Es más: podríamos decir que en estos análisis encontramos las herramientas para elaborar la idea de

¹¹² *Ibidem*, p. 197.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

una efectiva crítica del presente, de una crítica que, finalmente, no se resuelva en ideología¹¹⁵.

Daremos ahora, para terminar, y por motivos evidentes de extensión, un *mínimo apunte* sobre esta idea de *crítica*, liberada en la analítica foucaultiana de la actualidad. De ella nos hemos ocupado más detenidamente en otros trabajos¹¹⁶:

- a) La crítica habrá de operar a partir de ahora según una *doble referencia*: desde luego *a lo dado* (el presente), pero también a lo que *no se da* ni podrá darse jamás en el presente (al menos de manera positiva y directa), pero que, en él y sobre él, opera como el principio que inquieta, desgarrar y establece limitación incondicional, es decir, como el *principio de una crítica del presente*. Foucault nombra en *Inutile de se soulever?* como “subjetividad” ese principio crítico de la historia y la política, *afuera* de la historia y la política—justamente el que haría valer un pensamiento *intempestivo* o *in-actual*. Se trata de aquella subjetividad—dice— que “no es la de los grandes hombres, sino la de cualquiera”¹¹⁷; una subjetividad, por tanto, común “universal”, que ningún poder debe transgredir y que no es *assujettissement*, sino libertad “antiestratégica”¹¹⁸; aquella, fundadora de derecho, que sólo comparece de un modo indirecto y negativo, a través del sentimiento *positivo* de lo *intolerable* (por eso no hay teoría normativa en Foucault, aunque sí, tal como por ejemplo ha señalado Fimiani, dimensión normativa).¹¹⁹
- b) El objeto de esta crítica -lo hemos visto ya- es el presente de nuestras sociedades neoliberales de seguridad, donde no se trata tanto de la desmesura de la ley y el Estado cuanto de su retroceso, en el avance de un dominio tecnológico-político de normalización que es constituyente de la subjetividad emprendedora actual.

¹¹⁵ Al respecto Boltanski y Chiapello han mostrado cómo, de acuerdo con el nuevo espíritu del capitalismo, las demandas *críticas* de autonomía, creatividad, autenticidad y liberación moral se integran hoy en los nuevos dispositivos de empresa. En relación con la demanda de autonomía señalan: “la demanda de autonomía, integrada en los nuevos dispositivos de empresa, ha permitido implicar de nuevo a los trabajadores en los procesos productivos y disminuir los costes de control, sustituyendo éste por el autocontrol y conjugando la autonomía y el sentido de la responsabilidad con las demandas de los clientes y los plazos cortos de entrega” L. Boltanski y E. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002, pp. 439-440

¹¹⁶ Especialmente en M. Díaz Marsá, “Del único camino que permanece abierto: Michel Foucault o de la crítica en la nueva sociedad de la diferencia en sí”, en J. Dávila (ed.), *Foucault actual: ética y política*, Mérida, Venezuela, bid & co. Ed. (en prensa).

¹¹⁷ M. Foucault, “Inutile de se soulever?” en *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, p. 793.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 794.

¹¹⁹ Sobre este asunto cfr. M. Fimiani, *Foucault y Kant. Crítica Clínica Ética*, Buenos Aires, Herramienta, 2005, p. 11; asimismo M. Díaz Marsá y J. Dávila, *op. cit.*, cap. 3 y M. Díaz Marsá, *op. cit.*, pp. 78 y ss.

- c) En esta crítica, tal como acabamos de señalar en (a), se produce una *inevitable apelación a instancias externas* a la historia y a la política, “por debajo de la historia” y “por detrás de la política”¹²⁰. Lo que comporta no sólo la rehabilitación de una cierta generalidad, sino toda una teleología, si bien, puede decirse así, de carácter puramente *formal*. Una *teleología formal*, algo muy diferente de una *teleología material* -donde un determinado contenido regiría como normativo (por ejemplo: el “ser hombre” frente al “ser mujer”)- pero también de una *generalidad no teleológica*, como la que se pone en juego en la idea de una legislación económica formal, tal como la presenta Hayek en el capítulo sexto de *Camino a la servidumbre*.
- d) En tal crítica del presente se redefine la función del derecho como *principio de limitación del poder*. Así las cosas, la alternativa a la legislación económica formal de nuestras sociedades judicializadas (donde el poder judicial, frente al legislativo y al ejecutivo, se vuelve prevalente) no podrá ser, de acuerdo con los resultados de la analítica de la actualidad, la autogestión comunitaria descentralizada, de cuyos peligros de fascistización Foucault nos previene, o la “justicia informal”, con la que Foucault se muestra muy crítico -desde el momento en que ella supone una concepción de la sociedad tan optimista como para considerarla capaz de resolver, por simple regulación interna, los problemas que se le plantean¹²¹. Frente a estas pseudoalternativas, la analítica de la actualidad acometida en *NBP*, libera la posibilidad de la reactivación práctica de un camino que, en la *lección del 10 de enero* de *NBP*, Foucault llama “razón jurídica”, comprendida como un principio de limitación *externo* (no interno) del poder económico-político (y, por tanto, como un principio genuino de derecho, y no de hecho, tal como lo es la “economía política” en un mundo donde el mercado ha llegado a ser la evidencia fundamental o el “régimen de veridicción”)¹²². Los últimos textos y pronunciamientos foucaultianos sobre la Revolución y la Ilustración parecen rehabilitar críticamente tal posibilidad¹²³.

¹²⁰ M. Foucault, *ibidem*.

¹²¹ M. Foucault, “Un système fini face à une demande infinie” en *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, pp. 374-375.

¹²² Para el concepto de “razón jurídica” como principio de limitación del poder, externo al poder, en oposición a la economía política como principio de limitación interno, cfr. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, pp. 9 y ss.

¹²³ Cfr. M. Díaz Marsá, *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en Foucault*, *op. cit.*, (cap. 5), pp. 127 y ss.