

Análisis de la cultura de la transición española a la luz de los usos de Foucault

Vicente M. Pérez Guerrero
IES "Castillo de Luna". La Puebla de Cazalla (Sevilla)
Feducaria-Sevilla

RESUMEN

pp. 135-141

A favor y en contra, no dejan de publicarse libros sobre la vida y obra de Foucault. El contenido de dos textos recientemente publicados, por dos jóvenes filósofos españoles, *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España* (2010), de V. Galván, y *Foucault y la política* (2011), de J. L. Moreno Pestaña, además de probar esa actualidad, nos puede servir para valorar la evolución y alcance de algunas de sus ideas políticas y filosóficas, en relación al uso que, como paradigma del pensamiento crítico radical, de ellas se hicieron en la España de la transición.

PALABRAS CLAVE: Recepción de Foucault en España; Crítica; Intelectuales; Poder; Teoría como caja de herramientas; Transición política española.

ABSTRACT

Analysis of the culture of the Spanish political transition in the light of the uses of Foucault

The number of new books, for and against, on the life and work of Foucault continues to grow. Proofs of this are two recent writings by two young Spanish philosophers, *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España* (2010), by V. Galván, and *Foucault y la política* (2011), by J. L. Moreno Pestaña. The contents of this two works can help us to evaluate the evolution and influence of some of the philosophical and political ideas of the French philosopher, as a paradigm of radical critical thinking, and the use made of them during the Spanish political transition.

KEYWORDS: Foucault's Reception in Spain; Critical: Intellectuals; Power; Theory as Toolbox; Spanish Political Transition.

En un primer momento, con independencia de donde uno y otro ponen el acento, los textos de Galván (2010) y Moreno Pestaña (2011) pueden ser leídos conjuntamente. Uno y otro, investigadores de la Universidad de Cádiz¹, tienen una filiación teórica común y comparten enfoques de la sociología del conocimiento desde categorías analíticas de marcada raigambre bourdieusiana, como, por ejemplo, el concepto de *campo* o de *habitus*. Por tanto, si bien pueden leerse como versos sueltos,

ambos trabajos comparten un mismo plano sobre el que se disponen las piezas de cómo se construye el conocimiento, en este caso, foucaultiano. Por lo que, en efecto, no sólo existen conexiones e hilos conductores comunes entre ellos, sino que, además, se complementan y convergen, para beneficio del lector, en el conocimiento de Foucault y, sobre todo para nuestro interés, para saber por qué caminos se ha llegado, a partir de esa pista, a donde estamos en el *campo* del pensamiento crítico.

¹ Pertenecientes al grupo de investigación HUM-536.

En este sentido, suele estudiarse el papel de los intelectuales como productores de tendencias y generadores de pensamientos (Galván, 2010). Sin embargo, debe analizarse también el sentido inverso: ver cómo la obra de los intelectuales es movilizadora por la demanda ciudadana, como, de forma paradigmática, representa Foucault, según se puede interpretar a partir del texto de Moreno Pestaña (2011). Sólo así es posible tener una visión compleja de esa realidad. A este respecto, si evidente es que los discursos necesitan ser creados, no lo es tanto que lo hacen en connivencia con lo que ocurre socialmente. De tal forma que si bien son dados y tienen una vida propia, son recreados con cada nueva apropiación. Se da, por tanto, una retroalimentación entre las ideas y lo que circula por la sociedad. Más efectiva, de hecho, cuanto más inseparable es de los afectos, es decir, de las nuevas maneras de ver o percibir que ellas mismas nos inspiran. Resumiendo, si del alto poder de expansión de las ideas de Foucault parece no haber dudas, en cambio, está por hacer ver, tal y como Moreno Pestaña parece advertir, la posibilidad que apuntara Ibáñez (1997, p. 388): “ante el empuje de las ideas que se alimentaban de él, Foucault ha –literalmente– estallado, como estalló Nietzsche”. Justamente, las investigaciones de V. Galván (2010) y Moreno Pestaña (2011) ponen luz tanto sobre la impronta que la obra de Foucault ha dejado en el pensamiento crítico español como, más tangencialmente, en relación a su estallido. En tanto en cuanto, concluiríamos ahora, su lectura es, a un tiempo, una interpretación crítica y una reconstrucción que, a partir de sus piezas, puede dar lugar a otro discurso, o escritura, que recobraría así una nueva potencia crítica.

Por otra parte, el mérito de uno y otro texto, ambos los tienen, es distinto y desigual. V. Galván, por ejemplo, se ocupa de un tema, la recepción extraacadémica (desde las escuelas hasta las cárceles pasando por las asociaciones de vecinos) de Foucault, bastante descuidado por la literatura secundaria. Siendo esto ya un acierto, donde reside su mayor interés es en el hecho de intentar comprender, por decirlo con palabras de Moreno Pestaña: “qué palpitaciones

de un *habitus* común pueden unir al emisor [Foucault autor] de los mismos con sus receptores [los cuales poco o nada tienen que ver con él]” (2011, p. 33). Es decir, investigar la clase de lectura que se hizo de Foucault en la época en que su influencia empezó a dejarse sentir. Por ejemplo, la que se hizo desde la “Coordinadora de Presos en Lucha” (COPEL), creada en el verano de 1976, como plataforma reivindicativa en defensa de los intereses comunes de los presos. Una lectura de carácter pragmático, que relaciona su obra con el Afuera, y de la que el propio Foucault decía era la más importante. Teniendo en cuenta que una teoría, para él, es exactamente como una “caja de herramientas”, pues ha de tener utilidad, de lo contrario no vale nada. De forma que cuando los presos se ponen a hablar de la cárcel hacen ver que tienen una teoría de la prisión, que pueden desarrollar un discurso contrario al poder que, a la postre, resulta mucho más verdadero que una teoría sobre la delincuencia. Si aquí reside el mayor mérito del trabajo de Galván es debido al hecho de hacernos pensar que, precisamente, es esa la clase de lectura que cabría hacer hoy de Foucault para volver a incluir su “caja de herramientas”, o sus cócteles molotov en forma de libros, en el debate social y comprobar así su eficacia política para el cambio social tangible y no meramente como materia especulativa.

De alguna manera, lo mismo se propone Moreno Pestaña (2011), a propósito de la necesidad que tiene de *hacerlo vivir* con la hipótesis de trabajo de relacionar las teorías con las formas de vida, tendiendo puentes y vínculos entre la trayectoria social, posición política y producción intelectual. Ello le permite diagnosticar la evolución de las ideas teóricas y políticas de Foucault. Aportando gran número de argumentos y datos, de sus vaivenes ideológicos: gaullista, ultraizquierda, neoliberal y/o socioliberal –“la tercera vía de Blair y Clinton”–, llega a decir, “parece lo más próximo a su ideario político final” (2011, p. 120). De su intención fundamentalmente desmitificadora se desprende una visión, que podemos encuadrar en el marco de una tendencia revisionista del pensamiento crítico, cuyo propósito de moderar

el valor de principios de profunda raigambre crítica confunde hechos heterogéneos. La voluntad, se asegura, es la de contribuir a evitar la fascinación que ejercen los clásicos que como Foucault mueven a la idolatría y a la aceptación inconsciente y acrítica de sus ideas. Así, frente a quienes hacen una lectura militante de ciertos textos se emplaza a responder a las aporías desplegadas en otros; como prueba de cargo contra quienes propenden a inventar héroes se recuerda su relación con los nuevos filósofos. Finalmente, queda la impresión, de tanto advertir sobre los riesgos de una lectura unívoca de su obra como de persistir en el último Foucault al que engarza en la tradición liberal, de cargar principalmente contra quienes han privilegiado una lectura progresista de su obra. Mas, si desde un punto de vista teórico, no parece lo más práctico empeñarse en descifrar con fidelidad canina los textos del maestro, ética y políticamente sería imperdonable dejar de usar su “caja de herramientas” por temor a hacer una lectura parcial, ignorar o simplificar su visión política. Es innegociable que cuando más se puede aprender de él es cuando nos proporciona, a la vez, los medios para *pensar el mundo tal y como es y tal como podría ser*. Siendo lo primero pensar en lo que importa, esto es, en las realidades que –nosotros, no Foucault– tenemos delante, pudiera ser que de la lectura que de Foucault se hizo en España durante los años de la transición pudiéramos extraer alguna lección para el presente.

En cualquier caso, la introducción de Foucault en España está determinada por los esquemas culturales del tardofranquismo y la transición política. Un periodo en el que se pasa de una dictadura a una monarquía parlamentaria y donde se van a objetivar las condiciones culturales que nos hacen pensar y ser lo que somos. Un momento histórico, especialmente entre diciembre de 1976 y diciembre de 1978, en que, políticamente hablando, el *todo es posible* se respira por todos lados, pues, de hecho, había ilusiones *fundadas* de una ruptura radical con el franquismo y la apuesta decidida por la creación de una democracia socialista avanzada en lo económico y lo social. Estas ilusiones no hacían de aquellos que las tenían

unos ilusos, como pretende hacer creer una versión de la historia que considera a toda transición decepcionante pues siempre se espera otra cosa mejor y, por ende, no puede sorprender el “desencanto” que genera. Por el contrario, se *fundaban* tanto en la oportunidad que brindaba la situación de cambio político que se vivía, a nivel estatal e internacional (final de la guerra de Vietnam, revolución de los claveles, posibilidad de un gobierno comunista en Italia...), como en la constatación de una activa movilización ciudadana que hacía política desde muchos lugares –así lo muestra V. Galván (2010)– y que, como prueba de esa vocación de compromiso, demandaba publicaciones donde se debatiera sobre las diferentes alternativas políticas y culturales. Así lo prueba la pléyade de revistas de ese signo que aparecieron a partir de 1976, como *El Viejo Topo*, y que fueron desapareciendo en las últimas fases de la transición, en 1982 por citar el mismo ejemplo. Entonces dejaron de interesar, una vez que se asumió que con la “ruptura pactada” llegaba el final de los experimentos. Con lo que también fue cundiendo lo que se dio en llamar el “desencanto”, pero más por la forma en que se llevó a cabo la transición que por lo que de ella se esperaba.

Mientras tanto, la fundación de un Ministerio de Cultura en 1977 ilustra el modo en que el poder se apropió de esa demanda, de cómo la cultura pasa de ser un servicio reclamado por la ciudadanía, a ser un invento del gobierno facilitado por el Estado. La *Cultura de la Transición [CT]* (Martínez, 2001; Fernández-Savater, 2011) nace así con los Pactos de la Moncloa. El papel de los intelectuales en este proceso es doblemente relevante. Si durante la dictadura predominaban los intelectuales críticos, éstos tienden a desaparecer con el advenimiento de la democracia que trae de la mano a los intelectuales conversos. Tanto la forma en que se desarrolló el proceso de cambio político como ciertos estímulos particulares aplicados en este contexto explican la desaparición de unos y el éxito de los otros. En primer lugar, hay que considerar el interés de la Administración Suárez, y luego de González, en dinamizar el proceso de transición política, demandando investigaciones y consejos, apoyando institucional-

mente todo tipo de iniciativas y actos culturales que legitimen la política que se ha decidido poner en marcha, mientras que se da la espalda y se limita cualquier tipo de ayudas a aquellas propuestas que trastornen la lógica del proceso.

Por su parte, la idea-fuerza de la que se hizo depender el éxito de la transición fue la del “consenso”, la palabra más utilizada mediáticamente durante el periodo. Asimismo, el argumento del consenso como la única vía para la construcción nacional conlleva como pareja inseparable el pacto del olvido de cuanto hasta entonces para los perdedores de la guerra civil y los opositores al régimen de Franco representaban cuestiones irrenunciables. Qué duda cabe, el ruido de sables presionaba en contra de la ruptura. Pero una de las claves más significativas de lo que fue el proceso de transformación de una sociedad nacionalcatólica, jerárquica y represiva, en sociedad de consumo con un modelo de sujeto calculador desprovisto de compromiso crítico, pasa por entender el nuevo rumbo que el mundo intelectual va a tomar, su transformación en función y orientación. El *efecto reversivo* del campo intelectual durante el proceso de transición, entendido como el paso entre una oposición, predominantemente, crítica y subversiva durante la dictadura, y el estado de una *sociedad democrática*, en el interior de la cual se generaliza e institucionaliza la defensa y sostenimiento del nuevo orden contra cualquier corriente de pensamiento crítica. Esta metamorfosis llevó a muchos intelectuales a cambiar de cromos, haciendo ver así que, por ejemplo, Foucault para ellos no era más que una moda intelectual pasajera, propia de su época de “*enfants terribles*” o de “anarquistas moderados” tipo Fernando Savater, o ultra-maoísta a lo Gabriel Albiac. Es más, el “consenso”, entendido como ideal de paz social, presenta por definición una visión armónica del espacio público, que hace imposible el disenso o cualquier alternativa distinta a la pactada.

Se ha dicho, por esto, que la CT es una cultura esencialmente desproblematizadora, que considera “irresponsable” y “desestabilizador” cualquier exceso especulativo o teórico, utópico o crítico. Fue, por tanto, esa

misma cultura la que despejó las dudas sobre quién debía de pertenecer al nuevo *campo* intelectual y qué posiciones ocupar en él, estableciendo los límites y el marco de lo que puede pensarse y su gestión en régimen de monopolio *de la violencia de la cultura legítima*. A partir de este momento, el intelectual “responsable” es el que responde del consenso, aquel que renuncia explícitamente a la reflexión sobre el pasado, al cambio social y a la política. En pocos años, de hecho, vamos asistiendo al desplazamiento de la política, que va desocupando la calle, las universidades, las fábricas, y concentrándose en los expertos. La CT es una cultura esencialmente *despolitizadora* que hace de la política una cosa, exclusivamente, de los políticos. Integradados, moldeados por la cultura que están coadyuvando a crear, aceptan el nuevo papel que, en democracia, les ha tocado: el de opinadores del mundo de la cultura.

A mayor gloria de la CT es interesante evaluar la forma en que ésta se refleja en la memoria de los protagonistas de aquellos hechos, haciendo que su lectura del pasado parezca una justificación del presente. Resulta así cuando menos curioso comprobar cómo mucha de la gente que estuvo en la oposición desde la década de los cincuenta, trata de justificar la ejemplaridad con que se hizo la transición gracias a las renuncias que de sus ideas políticas hubieron de hacer y del abandono de su posicionamiento crítico, por el bien del triunfo de la democracia española actual. Así de expresivo resultaba, en este sentido, Pradera en “una charla sobre el franquismo” mantenida con Tusell y Cazorla (*El País*, 18/11/2000). “Es evidente –decía– que los valores que animaban a buena parte de la oposición española en los años cincuenta y sesenta no eran los valores de la democracia representativa constitucional que en este momento defendemos con absoluta sinceridad”. En esta misma línea de ajustes de cuentas con el pasado se expresaba Javier Marías en la respuesta que daba, en *El País Semanal* (31/12/2011), al libro de Jordi Gracia *El intelectual melancólico (Un panfleto)*, que reconocía no haber leído pero en el que decía sentirse aludido. Gracia daba cuenta de un tipo de intelectual en permanente estado de malestar con todo lo

malo que en este país pasaba a nivel educativo y cultural, cuyo origen encontraba Marías en los excesos de los setenta. “Los setenta –dice–, ya en su momento, me parecieron majaderos y plastas, y es más, en gran medida responsables de mucha derivación contemporánea. Pero, como no quería quedarme atrás entonces, me temo que me sumergí de lleno en no pocas majaderías y contribuí a ellas, pese a mis reservas. Algo, creo yo, por lo demás comprensible en un veinteañero”. Es una postura bien diferente de la de Savater, puesto que no tiene nada de qué arrepentirse ya que políticamente siempre asumí el posibilismo político, del que dice en su autobiografía *Mira por dónde*: “no me avergüenzo en absoluto, al contrario, intento hacerme digno de él”, mientras que su radicalismo, confiesa, se ciñó a lo verbal y a las costumbres. Pero es, sin duda, esta otra confesión, de E. Mendoza, la que mejor refleja el triunfo de la CT, el final de las *ilusiones* y la crisis del pensamiento crítico:

“En los primeros tiempos del franquismo, algunas personas habían organizado su vida contando con un cambio que según sus cálculos no debía tardar mucho en producirse. Luego ese cambio no se produjo y se quedaron en tierra de nadie, ni dentro ni fuera, entre dos aguas, con los pies colgando. Nosotros habíamos aprendido la lección y nos habíamos buscado un acomodo digno de circunstancias adversas. No era cinismo, sino un razonable posibilismo y la esperanza de que si alguna vez se producían los cambios que ya nadie esperaba, convenía que el terreno estuviera desbrozado para proceder de inmediato a las obras de reconstrucción. Pero el tiempo transcurrido aparentemente en vano y el sesgo que iba tomando la historia habían minado los ánimos. Siete años antes, el fracaso de mayo del 68 había disipado cualquier esperanza de sacudir el edificio del sistema capitalista” (*Mendoza, 2001, pp. 41-42*).

Por otra parte, dado que el edificio que se estaba construyendo sobre la CT se desarrollaba en vertical, de arriba abajo, faltaba aún rato para que los cimientos se consolidaran. Al menos en los primeros momentos de la transición, los mensajes a favor del consenso, no hicieron que los más militantes abandonaran la calle. Esto explica, de hecho, que a un mismo tiempo, confluyan dos lecturas distintas de Foucault, dos usos opuestos de

su pensamiento. En primer lugar, hay que tener en cuenta la tesis de V. Galván (2010), según la cual durante el tardofranquismo y la transición, Foucault fue un autor muy transitado. Tanto en el mundo académico como en el extraacadémico, si bien en éste se da una mayor fecundidad en el uso de su “caja de herramientas”, se lee un Foucault muy en clave política y radicalizado. En cambio, a finales de la década de los setenta, en paralelo a la propia evolución política y teórica de Foucault, fundamentalmente en los ámbitos académicos las nuevas preocupaciones foucaultianas sobre las tecnologías del yo, su preocupación por alcanzar una subjetividad carismática y fuerte, una especie de superhombre al cuidado de sí, van a ir sustituyendo al Foucault obsesionado por el poder, crítico de las instituciones de encierro y las sociedades disciplinarias.

A todo esto, hay que tener en cuenta que fuera de España, sobre todo en Francia, las tesis foucaultianas forman parte, al menos desde los primeros setenta, del repertorio teórico de los jóvenes intelectuales interesados por la política, y sus propuestas ocupan la agenda de una política alternativa. Sin embargo, cuesta trabajo creer que en España ocurriera lo mismo. En primer lugar, porque bien es cierto que el mundo académico español no estaba al margen de las principales corrientes de pensamiento que se producían en el extranjero y, en esos años, podemos encontrar, en sentido más o menos estricto y profundo, ejemplos de las tres grandes corrientes de ideas que en esos momentos dominan internacionalmente: el funcionalismo, el marxismo y una pujante literatura sociológica y filosófica crítica que ve aumentar su número de adeptos en paralelo a la fragmentación y crisis de las narrativas holísticas (funcionalistas y marxistas). Como ejemplos de esta última corriente tenemos en España a C. Lerena, J. Ibáñez o J. Varela, foucaultianos, por cierto, de muy primera hora. No puede decirse, en cambio, que fuera esta perspectiva la dominante cuando ni siquiera el marxismo, con mucha mayor tradición, fue hegemónico en la universidad de aquellos años. “Hablando en propiedad –recuerda Fernández Buey (2006)–, la hegemonía del marxismo

en las universidades del período 1975-1982 se refiere sólo a las vanguardias del movimiento universitario [...] durante todo ese período siguieron teniendo una presencia mayoritaria (salvo en algunas pocas facultades universitarias) ideologías más bien conservadoras o liberales representadas por la mayoría de los catedráticos y profesores titulares y, desde luego, por las autoridades académicas”.

Ahora bien, por poca que fuera la presencia del pensamiento crítico radical que Foucault, junto con Bourdieu, representaba, estaba presente en la vida política y cultural española. Puede ocurrir, incluso, que extrapoladas –o “des-nacionalizadas”– y reinterpretadas, es decir, adornadas por la retórica del lugar y de aquellos días, las mismas teorías francesas que después de un prolongado uso se habían ya vuelto gastadas en su lugar de origen, aquí recuperaran el brío, se revalorizaran y/o potenciaran su carga crítica ante los nuevos retos que España atravesaba². Es el caso que en la segunda mitad de los setenta estaba teniendo lugar en Francia un nuevo dominio cultural, un nuevo énfasis en la explicación del mundo social que, según la teoría de Bourdieu (2006), describe la historia del pensamiento francés caracterizado por un movimiento pendular regido por dos tipos de énfasis: el de aquellos que establecen que son los factores, supuestamente, objetivos externos y materiales los determinantes de la conducta social y el de los que reducen aquellos a un mero producto subjetivista. Foucault, que según la lectura de Moreno Pestaña recurrentemente oscila a ambos lados, de derecha a izquierda, impulsado por “la decepción ante los crímenes del socialismo [y] su justificación dialéctica” (2011, p. 86), se animó a apoyar a los *nuevos filósofos* desplazándose,

girando, de nuevo, a la derecha. “Contra el materialismo, pues, y sólo contra él” (2005, p. 25), reclamaba Bernard-Henri Lévy, y regresó a una “filosofía con sujeto”, en contra de aquellos que en los primeros sesenta, como el mismo Foucault, habían proclamado su muerte. Se asiste entonces a un frente mediático-filosófico, encabezado por Ferry y Renaut y apoyados en *Esprit*, en *Le Débat* de Nora que preconizaba “un régimen de democracia intelectual” para dejar de ser el “esclavo de los maestros de la sospecha”, lo mismo que *Le Nouvel Observateur* de Furet. Casi a la par, daba cuenta J. M. Bonet para *El País* el 12/05/1978 de la presentación en público de las revistas *Diwan* y *Trama*, las cuales seguían a pie juntillas los nuevos postulados. En la presentación de *Diwan*, que corrió a cargo de Federico Jiménez Losantos, director de la publicación, junto a Alberto Cardín, Biel Mesquida y Javier Rubio, se aprovechó para dar fe de la nueva religión y, por si fuera necesario, aclarar posiciones: ruptura con el marxismo y apoyo a la carta de los intelectuales europeos, los “*nouveaux philosophes*”, de la nueva derecha sobre las libertades individuales³.

En efecto, a la par que se iba desarrollando el paso de la dictadura a la democracia en forma de reforma política o “ruptura pactada”, a medida que el “consenso” aparecía como la única vía para alcanzar la democracia y se va consolidando la CT, se iba haciendo cada vez más evidente tanto la necesidad de olvidar como renunciar a las *ilusiones*. De igual modo se ponía de manifiesto tanto la debilidad del hilo común entre los marxismos realmente existentes (o declarados) y el resto de tendencias de pensamiento crítico, como el auge del neoliberalismo y el neoconservadurismo en todo el mundo occidental. A partir de ese momento había que,

² En el momento en que los “*nouveaux philosophes*” (Bernard-Henri Lévy, a la cabeza) toman el relevo de la moda postestructuralista en Francia, Foucault, Lyotard y Derrida se volvían imprescindibles en la universidad estadounidense. Si bien la reinterpretación que de los pensadores postestructuralistas franceses se realizó en los medios intelectuales y universitarios estadounidenses de la década de los setenta dio lugar a “un discurso a menudo ‘textualista’ y muy pocas veces militante” (Cusset, 2005, p. 24).

³ http://www.elpais.com/articulo/cultura/Presentacion/revistas/Diwan/Trama/elpepicul/19780512elpepicul_1/Tes (Consultado el 14 julio de 2012).

según reconocía Ludolfo Paramio, empezar a “olvidar los setenta” y todo lo que oliera a compromiso. A esto se le llamó la *Movida y postmodernidad* (Subirats, 2002). Había que ocuparse de uno mismo, de lo privado y, en todo caso, de los asuntos estrictamente culturales, no políticos. Una tendencia que como un guante converge con la idea que F. Savater propone en su libro *La tarea del héroe* (Premio Nacional de Ensayo, 1981), donde se lee una nueva preocupación por el sujeto político, una especie de superhombre, al cuidado de sí. Un tema del que Foucault se ocupa denodadamente en los cursos del Collège de France, en los que la derecha foucaultiana cree encontrar argumentos para el modelo de la gubernamentalidad neoliberal como garantía de ese cuidado. No parece que Foucault tuviera esto tan claro, pero, en todo caso, es necesario discernir si, como dice Moreno Pestaña, “en ningún momento, en ninguno, se pregunta por los efectos de desigualdad social del neoliberalismo” (2011, p. 105).

Fuera como fuese, lo que quedaba del “espíritu rupturista” se fue desplazando al ámbito de las costumbres y los hábitos de los ciudadanos, y por eso también la tensión político-moral se fue centrando en la afirmación de otras identidades, como lo creía Rubert de Ventós, uno de los filósofos más influyentes de la democracia e intelectual cercano al PSOE, en su libro *De la modernidad* (1980), donde se renuncia a la crítica a favor de la tolerancia. Tan solo quedaba que el PSOE ganara las elecciones para que, una vez acomodado en la ideología social-liberal, se sintiera legitimado para, en efecto, contando con el inestimable colaboracionismo de una numerosa plantilla de intelectuales entregados a la causa socioliberal, acomodar, a base

de actos culturales subvencionados, al resto de la sociedad. Vaya si lo consiguieron. Es lo cierto que tras su triunfo, según V. Galván (2010), desaparecieron la mayoría de los movimientos alternativos de izquierda.

REFERENCIAS

- BOURDIEU, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- CUSSET, F. (2005). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona: Melusina.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2006). Para estudiar las ideas olvidadas de la Transición. *Marxismo en red* (14 de junio de 2006). <<http://www.marxismo.org/?q=node/327>>. (Consultado el 27 de junio de 2012).
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A. (2011). El arte de esfumarse; crisis e implosión consensual en España. *El Estado Mental*, 1.
- GALVÁN, V. (2010). *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*. Barcelona: Virus Editorial.
- IBÁÑEZ, J. (1997). Estas ideas ya no estremecerán el mundo. En *A contracorriente*. Madrid: Editorial Fundamentos, pp. 388-390.
- MARTÍNEZ, G. (2001). *Franquismo Pop*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori.
- MENDOZA, E. (2001). La transición española en dos imágenes. En Martínez, G. *Franquismo Pop*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori, pp. 41-42.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2011). *Foucault y la política*. Madrid: Tierradenadie Ediciones.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1980). *De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica*. Barcelona: Península.
- SAVATER, F. (1981). *La tarea del héroe*. Madrid: Taurus.
- SUBIRATS, E. (Ed.). (2002) *Intransiciones. Crítica de la cultura española*. Madrid: Biblioteca Nueva.