



VOL: AÑO 3, NUMERO 6

FECHA: PRIMAVERA 1988

TEMA: LA OTRA CARA DEL PODER

TITULO: **Habermas-Foucault: Dos diagnósticos de la modernidad**

AUTOR: *Rafael Farfán*

SECCION: Artículos

EPIGRAFE:

"Que los hombres no son infalibles; que sus verdades, en la mayor parte, no son más que verdades a medias; que la unanimidad de opinión no es deseable, a menos que resulte de la más completa y libre comparación de opiniones opuestas y que la diversidad no es un mal, sino un bien, (...) son principios aplicables a la manera de obrar de los hombres, tanto como a sus opiniones."

J. S. Mill.

TEXTO

I

Posiblemente no sea exagerado afirmar que uno de los múltiples rasgos conflictivos que forman a nuestro actual fin de siglo, sean los debates que a nivel internacional se han suscitado recientemente sobre el sentido de la modernidad. Debates en los que el término se utiliza bajo formas distintas y en las que, por lo general, su sentido se define de manera polémica en oposición a una figura (¿histórica?) que se supone aparece como superación de éste: la posmodernidad [1]. Puede decirse que la pareja modernidad-posmodernidad surge así como el indicio de un espacio que señala no sólo la manera actual en que se han definido e identificado las posiciones dominantes que enfrentan el problema del sentido histórico de una época (la moderna), y su supuesta superación por otra que, para algunos, representa el "fin de toda historia" [2], sino que también indica las posibilidades que hoy ofrece el quehacer teórico-social -y los supuestos filosóficos que lo acompañan- en su relación con la política y la cultura, así como la elección ética a la que se puede encontrar asociado [3].

Bajo estas consideraciones, la pareja "Habermas-Foucault" sería una expresión paradigmática de un espacio polémico, en el que se destacan no sólo dos diagnósticos [4] distintos de la modernidad, sino también dos concepciones alternativas en la práctica del análisis crítico de lo social. Dos discursos teóricos, en suma, en los que subyacen también dos formas distintas del asumirse como intelectual y del compromiso ético al cual se pueden ver ligados. He de subrayar el carácter alternativo de esta diferencia y no la posibilidad de su oposición excluyente. Y sobre esto, que marca el sentido en que se tratará aquí la relación Habermas-Foucault, me parece que es preciso hacer antes una breve reflexión metodológica.

La oposición Modernidad-posmodernidad es un síntoma claro de la manera en que han pasado a fundarse y tratarse las diferencias en las sociedades occidentales

contemporáneas, es decir, a partir de una 'lógica' que determina la necesidad de la exclusión y el enfrentamiento, por ende, de una elección polarizada. De acuerdo a ella es como se gobiernan y explican muchos de los conflictos actuales y, sobre todo, como se individualizan las posiciones que se forman y participan en ellos. Su tendencia globalizante apunta a unificar tales posiciones en torno a calificativos lineales que acaban por circunscribir espacios de identidad (¿amigo o enemigo?). Así, en la oposición modernidad-posmodernidad la lógica del conflicto que subyace a ella, ha alineado las posiciones a partir del par extremo: racionalismo-irracionalismo, de tal manera que se han convertido en referentes de identidad a través de los cuales se producen descalificaciones y exclusiones recíprocas, que incluso llegan al grado de las acusaciones políticas. Un ejemplo breve bastará para ilustrar esto.

En un artículo reciente, haciendo el balance de la modernidad, Richard Wolin considera que su legado principal se encuentra ligado con el racionalismo clásico del Siglo de las Luces (S. XVIII), pues a partir de él resulta posible un desarrollo y fundamentación de dos de los valores más importantes para toda sociedad moderna: la individualidad de todo ser humano y el historicismo. De ahí que todos los intentos de 'superación-críticos' de la modernidad, hoy bautizados con el nombre de posmodernistas, para él no son sino:

"La amenaza de una regresión total tras la diferenciación de las esferas de valor características del Iluminismo." [5]

De acuerdo a esta concepción y por el género de crítica que han dirigido a la sociedad moderna, en un mismo trayecto quedan comprendidos desde Nietzsche e Heidegger, pasando por el pensamiento filosófico 'postestructuralista' francés, con Derrida y Foucault a la cabeza. Posmodernidad y postestructuralismo quedan soldados así en un mismo destino histórico, que no es otro, según la visión de R. Wolin, que la del irracionalismo y el anuncio de una sociedad totalmente administrada y cibernética, en la cual queda sancionado políticamente lo que la filosofía posmodernista había anunciado ya: la muerte del hombre. Sin embargo, la posición contraria y complementaria de ésta no escapa a sus propios excesos y dilemas.

Así, para Gianni Vattimo y Hal Foster [6], cada uno por sus propias vías, existe en el elemento negativo de la posmodernidad -que aparece ante todo como una crítica radical del optimismo racionalista de la Ilustración- algo más que la mera reacción pesimista de Kulturkritik de fin de siglo. Para ellos se manifiesta ya ahí el principio de una 'voluntad afirmativa' que esquivo el calificativo de 'irracionalista', pero que tampoco queda atrapada en los cánones de la razón establecida. Se trata, según esto, de la irrupción de formas inéditas de experiencia en las que -dice Vattimo- "se anuncia para el hombre una posibilidad diferente de existencia", a pesar de lo poco claro que resulta en qué puede consistir esta 'experiencia'.

De acuerdo a la lógica de la exclusión ya explicada y que el ejemplo anterior intenta ilustrar, Habermas quedaría identificado con el racionalismo, en tanto defensor de la modernidad y crítico de, según sus propias palabras, toda "(falsa) superación de ésta"; mientras que Foucault pasaría por un irracionalista, en tanto su proyecto teórico quedaría definido como una crítica nihilista de la modernidad, que al mismo tiempo lo convertiría en un típico representante del pensamiento posmodernista. Sin que sea preciso negar del todo las condiciones histórico-coyunturales que contribuyeron a la producción de este género de contradicciones uno de los objetivos implícitos del presente ensayo es el de tratar de neutralizar sus efectos sobre aquellos encuentros teóricos en los que los propios implicados han tratado sus diferencias teóricas bajo la lógica de la exclusión ya referida [7].

Con todo esto se trata, para quien escribe estas líneas, de mostrar la necesidad de defender y sostener tanto en el terreno de la cultura como en el de la teoría -y en general en todos aquellos lugares en donde se anuden conflictos- el valor del pluralismo o más bien, de lo que podría llamarse la proliferación teórica, sin que esto implique suponer una justificación de su validez absoluta y necesaria. Defender y sostener tal valor me parece importante, porque repetidos episodios históricos de nuestras sociedades han mostrado fehacientemente el tributo de penas y costos humanos que ha sido preciso pagar cuando algo o alguien se autonoombra el representante único y legítimo de una causa, de un movimiento o incluso de un pensamiento. El pluralismo lo único que intenta defender, como aquí se le entiende, es la necesidad de que siempre exista la posibilidad de una elección, sin que ello suponga la producción inmediata y necesaria de la contradicción [8].

Bajo las anteriores precauciones metodológicas es que este ensayo aborda la relación Habermas-Foucault, es decir, busca poner énfasis en sus diferencias respectivas a partir de las concepciones que cada uno sostiene acerca de la modernidad, sin querer establecer ni una medida común de comparación o un punto de confrontación. Esto significa varias cosas a la vez: primero, que no se trata de contrastar u oponer Habermas con Foucault o a Foucault con Habermas. Tal posibilidad no es lejana [9], pero no es ese el objetivo de este trabajo. Y segundo, que tampoco intenta ser una síntesis ecléctica que dejará conformes a los seguidores de uno y otro. Más bien se trata de explotar cierta intuición filosófica que subyace al pluralismo y que recientemente nos explicó Agnes Heller [10], y que consiste en que, quizás, por caminos diversos se puede intentar alcanzar ciertos objetivos mínimos en común. A condición, dice la Heller, de relativizar tales caminos, pues es la voluntad de absolutización lo que ha provocado el incremento y expansión reciente del nihilismo. En este sentido, se podría concluir con ella que:

"La diversidad de concepciones del mundo, filosofías, metafísicas y creencias religiosas no impide el surgimiento de un ethos común (...)." [11]

El cual sólo puede llegar a ser destacado, si al menos se acepta como principio crítico y regulador al principio de la diferencia.

Todas estas precisiones no tienen otro fin que ubicar con claridad ante el lector los objetivos sobre los que este artículo se construye y también el orden de exposición que distribuye y organiza de una manera que le es propia a los diagnósticos de Habermas y Foucault sobre la modernidad [12].

II

1. Habermas concibe a la modernidad como una realidad histórica específica que debe ser distinguida del modernismo, con el que -sin embargo- no deja de mantener una relación importante. Es una diferencia que surge de considerar al modernismo principalmente como expresión tanto de un movimiento cultural de crítica y oposición a lo establecido, como del camino que siguió el arte en su constitución como esfera valorativa independiente. Mientras que la modernidad es para él, ante todo, el resultado de un proceso histórico por el que atravesaron las sociedades europeo-occidentales (que da comienzo en el siglo XVI y culmina en el siglo XVIII) y que cristaliza en lo que Max Weber llamó racionalización de la sociedad [13]. Respecto a esto, Habermas explica lo siguiente:

"El umbral que separa a las sociedades tradicionales de las sociedades comprometidas en un proceso de modernización (...) es el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que vuelve permanente la expansión de los subsistemas de actividad racional en relación a un fin y que cuestiona así la forma de legitimación de la dominación

por medio de una interpretación cosmológica del mundo que es lo propio de las sociedades tradicionales." [14]

Pero el modernismo sería también, dice Habermas, bajo la forma que adquirieron aquellos movimientos estético-vanguardistas que se planteaban como consigna básica la necesidad de la experimentación de lo nuevo y al mismo tiempo la ruptura con las formas clásicas, la emergencia de la 'conciencia' de una época (propia del S. XIX) y que se caracteriza por su desprendimiento de todos los "vínculos históricos específicos" [15]. No obstante, en esta 'conciencia' no sólo se da el intento de una ruptura brutal con todo tiempo histórico anterior, sino también una voluntad de cambio y crítica que si bien tiene su punto de partida en la esfera del arte, busca su generalización a todo el cuerpo social. Luego, como movimiento cultural, el modernismo se define por su "ataque intencional contra todo lo establecido" [16] y por el intento de articulación de un programa de transformación social, a partir de experiencias estéticas. Esto es lo que Habermas llamará: "falsos programas de negación de la cultura".

En efecto, el modernismo -dice Habermas- lleva a cabo su crítica a lo establecido (la sociedad capitalista industrial del S. XIX) sin poner en cuestión el espacio autónomo que posibilitó su irrupción (la esfera del arte) y mucho menos sin criticar la clase de especialistas que requiere dicha corriente para existir. En suma, no se percata de que es producto del divorcio que existe entre las esferas autónomas de los especialismos y el conjunto restante de la vida cotidiana o "mundo de vida" (Habermas) produciendo así un tipo de oposición cuyo destino es ser asimilada por el mismo orden social que ataca. Lo paradójico de esta situación estriba en que ella misma acaba por ser un resultado del proceso histórico de la modernidad, por lo que al mismo tiempo aparece como su producto y se constituye en su crítica.

2. La modernidad es, pues, un proceso histórico por el que pasó el Occidente europeo, que Weber conceptualizó bajo el nombre de secularización o 'desencantamiento' del mundo y que se caracteriza por la pérdida de algún sentido (religioso, cosmológico o metafísico) capaz de unificar las distintas y devenidas esferas de racionalidad de la sociedad capitalista.

Esta ausencia de sentido globalizante permitió una proliferación sin precedentes de 'esferas de valor' que funcionan autónomamente [17] y que se encuentran gobernadas sobre todo por formas de racionalidad que les son inherentes. De ellas, Weber consideró que las principales son: la de la ciencia, la del arte, la del derecho y la política, y por último la de la moral. Refiriéndose al tipo de racionalización del mundo que produce la ciencia, escribe lo siguiente:

"(...) el progreso de la 'intelectualización' y 'racionalización' no representa un ascendente conocimiento global, de las condiciones generales de nuestra vida. El significado es otro: representa el entendimiento o la creencia de que en un momento dado, en el momento que se quiera, es posible llegar a saber, por consiguiente, que no existen poderes ocultos e imprevisibles alrededor de nuestra existencia; antes bien, de un modo opuesto, (...) todo está sujeto a ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Con eso queda al descubierto, sencillamente, que lo mágico del mundo está excluido." [18]

Sin embargo, para Weber la pérdida de algún sentido unificante es producto no sólo de la aparición de una visión del mundo descentrada y/o diferenciada, sino sobre todo de la imposibilidad a la que se enfrenta la modernidad de fundar las zonas de racionalidad que ha liberado esa visión en algún tipo de estructura normativa de naturaleza trascendental.

Quizás se deba a la radicalidad y pesimismo de esta conclusión, que Habermas abandona a Weber en este punto preciso [19].

3. Por ello es que para Habermas la modernidad es algo más que un proceso histórico en el que se encuentra actuando un destino ciego y/o fatal (tal y como lo anuncio Weber con su metáfora de la 'jaula de hierro') como incluso algunos de sus críticos lo han querido hacer aparecer. Por el contrario, sostiene que en su interior subyace la presencia de un sentido específico al que se encuentra ligado lo que llama: proyecto de modernidad y que tiene en Kant -según él- a su principal teórico y defensor. Con lo cual, Habermas se aleja no solo de Weber, sino también de la dialéctica (negativa) de la Ilustración de Adorno y Horkheimer, al mismo tiempo que se opone -nuevamente según él- a Foucault [20]

Estos breves rasgos definen y resumen el diagnóstico de Habermas sobre la modernidad, del que, me parece, se destacan dos tesis principales que a continuación desarrollaré. La primera tesis establece una identidad entre modernidad e ilustración. Lo que significa que en el desarrollo del proceso histórico de modernidad, Habermas reconoce la presencia del sentido de un proyecto, que no es otro sino el de la Ilustración. En relación a esto, escribe:

"El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna." [21]

Así, cuando Kant estableció como divisa fundamental del Iluminismo el: "ten coraje para servirte de tu propia razón" [22], se encontraba conceptualizando el sentido global de este proyecto. En efecto, explica Habermas en la concepción kantiana de una razón formal y diferenciada se encuentra presente una teoría de la modernidad [23].

Esta teoría consistiría, a) en que la razón se independiza de la metafísica y de la religión, fragmentándose en distintas esferas de validez (la ciencia, la moral y el arte) a las que corresponden formas adecuadas de fundamentación; b) en el establecimiento paralelo de las condiciones de uso de la razón, lo que implica trazarle sus límites y alcances a éste órgano de conocimiento. En breve, esto significa que el sentido histórico de la modernidad consiste para Habermas, en el proyecto político de constitución de formas humanas de convivencia social fundadas y dirigidas en un tipo de racionalidad que manifiesta su necesidad en el plano empírico de la existencia humana. Una racionalidad no sustancial, sino formal y diferenciada en cada uno de los ámbitos en que pueden descomponerse las relaciones sociales que vinculan a los hombres. Por ello es que Kant, para Habermas, aparece así no sólo como el teórico de tal proyecto, sino también como aquel filósofo de la edad moderna que con su concepción de la racionalidad marcará el destino de la filosofía en Occidente.

No obstante, el enorme problema que enfrenta este proyecto reside en la misma lógica de desenvolvimiento que han seguido las esferas de validez que surgieron con el Iluminismo. En cuanto estructuras dotadas de una racionalidad autónoma, cada una de ellas se encuentra bajo el control de un grupo de especialistas que las desarrollan de tal manera, que uno de sus efectos inmediatos es el distanciamiento que se produce entre la cultura de los expertos y la del público en general. La racionalidad de los especialismos, en la que el Iluminismo depositó sus esperanzas de una sociedad más justa, libre y feliz, aparece ahora bajo la sombra de una siniestra amenaza y como causa del empobrecimiento del mundo vital de las personas. Ante esta situación tan paradójica, Habermas se pregunta:

"¿habríamos de tratar de asirnos a las intenciones de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida?" [24]

En la respuesta a esta pregunta reside, así lo creo, la posibilidad de que surja un programa como el que Habermas le ha dado a la teoría crítica [25].

La segunda tesis en la que se apoya el diagnóstico de Habermas, alude a la relación que él establece entre teoría crítica y proyecto de Ilustración, con la finalidad expresa de tratar de recuperar el objetivo sustancial de este proyecto (i. e. la organización racional de la vida del hombre), pero esta vez cambiando sensiblemente tanto los medios teóricos como 'prácticos' para realizarlo. Veamos en qué consisten estos cambios.

La primera gran modificación en la que piensa Habermas, afecta tanto al sentido original del proyecto, como a la teoría que lo soporta. Esto significa, en principio, revisar la función y tarea que Kant le daba a la filosofía en la modernidad (como la de una instancia normativa a partir de la cual decidir la validez de las prácticas autónomas existentes), para así poder mantener su función de 'garante' de las condiciones de validez de las esferas de racionalidad establecidas, sin que ello la comprometa en su papel anterior. A esta nueva función de la filosofía, Habermas la llama vigilante y consiste en defender la necesidad de su presencia en el interior de ciertos programas de reconstrucción racional de acciones (como las del habla, el aprendizaje o la comunicación) en los que puede actuar bajo la forma de estrategias restringidas de fundamentación [26]. Su Teoría de la acción comunicativa, así como la ética discursiva a la que ésta se encuentra vinculada, en un ejemplo claro de esta clase de programas en los que se busca fundamentar un nuevo tipo de racionalidad, la racionalidad comunicativa. De acuerdo a lo anterior, el sentido del proyecto de modernidad se modifica con miras a plantearse las condiciones que ahora se requieren para llevarlo a cabo. Y con esto Habermas le da otra misión a la filosofía en la modernidad, esta vez de naturaleza 'práctica'.

Frente a la reproducción y expansión de la cultura de los expertos, la filosofía -dice Habermas- debe pasar a resolver un doble reto que aquella le plantea: a) interrelacionar cada una de las zonas de razón fragmentadas (que ha producido la modernidad cultural) con el ámbito de una totalidad más amplia en la que se encuentre incluido el mundo vital de las personas; b) vincular ambos mundos -el de los 'especialismos' y el 'de vida'- con la "praxis comunicativa de la vida cotidiana", con el fin de lograr una vida social más justa, buena y verdadera, opuesta a la condición alienante y residual que actualmente se vive. En suma, se trata de que la filosofía se convierta en dos cosas: por un lado, en mediadora entre las distintas zonas de racionalidad existentes, con la intención de lograr su articulación a un todo social distinto, en el que se conserven las potencialidades liberadoras de la cultura de los expertos, pero sin los efectos 'negativos' que ella ha engendrado. Y por otro lado, en intérprete de las necesidades y demandas del 'mundo-de-vida', cuya función consistiría en vincular a una praxis comunicativa cotidiana, "interpretaciones cognoscitivas, esperanzas morales, expresiones y valoraciones".

El aspecto crítico de la teoría crítica de Habermas se revela así al actuar como un discurso que se opone abierta y decididamente a la burocratización y anexión administrativa del 'mundo-de-vida', en favor de una sociedad más racional en sus formas de convivencia social. Al mismo tiempo, en la distancia abismal que se da en las sociedades modernas occidentales entre lo que es y lo que puede ser, es en donde Habermas reconoce el carácter inconcluso del proyecto de modernidad, al considerar que en tanto la esfera valorativa de la vida social cotidiana se encuentra invadida por los imperativos del sistema económico-administrativo, las 'promesas' que un día se planteó el Iluminismo aún no se han cumplido.

Sin embargo, es preciso reconocer también que en este distanciamiento reside lo que me atrevería a llamar como la 'dimensión utópico-política' del programa de la teoría crítica de Habermas. En otros términos, tal dimensión se sintetiza en la contraposición que opera Habermas entre una realidad en la que él reconoce los imperativos de una lógica de funcionamiento y de reproducción [27], que no requiere de fundamentación o justificación alguna y, la fuerza ideal de un proyecto y de los valores en que éste se apoya. Tales valores se ven justificados de manera paradójica -según Habermas- en estructuras cuasi-trascendentales. Con una reflexión sobre este problema, cerraré la exposición del diagnóstico de Habermas.

4. Una de las principales dificultades por las que atraviesa el diagnóstico de Habermas es producto de la manera en que se relaciona con la filosofía kantiana, a la que asume e incorpora como la herencia principal del proyecto de la modernidad. Según él, a ella se encuentra unido el 'destino' de la racionalidad en el Occidente moderno [28], Kant es así, para Habermas, no sólo aquél filósofo que causó un cambio radical en la orientación del pensamiento de nuestro tiempo, sino ante todo quien estableció de forma definitiva el significado de la modernidad. Por ello es que en el fondo de su diagnóstico resuena una incesante pregunta: ¿cómo recuperar, hoy, bajo las difíciles condiciones que nos determinan, el sentido kantiano de la razón, sentido sin el que, por un lado, no es posible emprender ninguna empresa crítica y, por otro lado, tampoco resulta factible comprender qué es ser moderno?

Me parece que Habermas responde a esto cuando, a través del programa de su teoría crítica, hace un uso crítico de la razón, al mismo tiempo que la incorpora a la necesidad de un proyecto. Dicho de otro modo, para Habermas el sentido kantiano de la razón, traspuesto a las circunstancias actuales, significa dos cosas al menos: a) elucidación teórica del tipo de estructuras o de las esferas de validez que se han formado en la sociedad moderna, es decir, explicación de la lógica de funcionamiento de cada una de ellas así como de sus límites e interrelaciones; b) evaluación de las aptitudes de estas estructuras para promover formas de convivencia humana no deformadas y/o reificadas, basadas en valores como el de la libre comunicación dialógica, el consenso logrado por razones o la comprensión sensible a los problemas de la vida cotidiana.

La teoría de la acción comunicativa, pieza clave de la teoría crítica habermasiana, funciona bajo el imperativo del anterior doble objetivo, ya que a la vez que intenta ser el análisis de la interacción de dos sistemas (el económico-administrativo y el de "mundo-de-vida"), busca constituirse en criterio evaluativo del tipo de organización social en el que domina un tipo histórico específico de interacción de sistemas (si promueve o impide, entre otras cosas, relaciones de comunicación entre los sujetos).

Cabe aclarar, sin embargo, que el orden en el que Habermas ha expuesto y tratado lo anterior es importante. Ya que tal parece que primero se ha preocupado por establecer la existencia de un orden cuasi-trascendental universal-sintetizado en la "situación ideal del habla"- para después derivar de él, una evaluación de las condiciones que imperan en la sociedad moderna [29]. Aquí es donde reside la gran dificultad que enfrenta el diagnóstico de Habermas -y la acentuación de sus diferencias con el de Foucault. Es decir, en la confusión de los planos explicativo y descriptivo. Esto permite destacar -sobre todo- la elección valorativa particular y la cultura de la que surge ésta, con la que se encuentra relacionada la estructura universal de Habermas [30].

No obstante, no se puede dejar de reconocer que un diagnóstico sobre la modernidad como el que he tratado de exponer en sus partes centrales es resultado de una posición que, como la de Habermas, no quiere renunciar a la necesidad del esclarecimiento de sus

propias razones al momento de elegir y actuar. Algo que, por cierto, hoy es cada vez más urgente, pero asimismo peligroso, ya que si estas razones se elevan y convierten en nuevos absolutos -al igual que con el desencanto y el nihilismo- pueden dar lugar a la formación de umbrales de intolerancia y persecución, aun cuando sea en nombre de aquellos valores en los que irónicamente, fuera lo contrario lo que se intentaba defender.

III

1. Posiblemente una de las formas más seguras de trivializar un pensamiento, consiste en reducirlo a unas cuantas fórmulas generales y a una identidad común. Y en esto, por desgracia, el caso de Michel Foucault parece ser un buen ejemplo. A los ojos de muchos de sus contemporáneos, el nombre de este filósofo aparece como el del teórico del encierro y la prisión, como el pensador obsesionado por el poder y como aquel que a través de sus investigaciones históricas minuciosas, sabía ya de antemano lo que encontraría y lo que tendría que decir: el poder y sus 'productos', el saber y sus secretas complicidades con aquél. Foucault es convertido así en el autor de un tema y en el intelectual defensor de una causa: lo marginal.

Mientras que durante los años sesentas se le incluye en la moda parisina del estructuralismo y se le identifica con el lema de la muerte del hombre [31], a partir de la década de los setentas se le convierte en el teórico del poder y sus resistencias. En suma, en una imagen de autor reducida a la de un intelectual teórico y militante de la contracultura, en la que incluso algunos movimientos vanguardistas de oposición de inspiraron para justificar su derecho a la existencia [32].

Es cierto también que fueron varias las condiciones que contribuyeron a la producción de esta imagen, en especial la coyuntura política por la que atravesó la cultura centro-europea durante los años setentas, en la que se asistió, a través de la irrupción de la diferencia, a lo que en un bello artículo de Francois Ewald se llama, el fin de un mundo [33]. No obstante, es preciso reconocer que la propia palabra de Foucault desempeñó en la producción de tal imagen un papel importante, cuando por medio de sus múltiples formas de circulación, se convirtió en algo parecido a una 'teoría' de sus intervenciones políticas. En especial fue el género de la entrevista lo que más contribuyó a establecer este nexo tan ambiguo entre sus trabajos teóricos y sus posiciones éticas, que sin embargo fueron leídas por muchos como el germen de una nueva teoría política [34].

De poco sirvió que el mismo Foucault haya advertido a sus lectores sobre los diferentes regímenes y estatutos por los que pasa y se convierte el discurso, en los que adquiere identidades y formas distintas (como libro, como conservación, como teoría, en fin, como aquello que revela quién y desde dónde habla), y sobre todo que haya analizado con gran perspicacia aquello a lo que inevitablemente fue reducido, al preguntarse: '¿qué es un autor?' [35] A pesar de todo ello, al final, durante los últimos años de su vida, quizás por haber experimentado hasta sus límites esta identidad que se le impuso y que él acabo por aceptar, experimenta un cambio sensible que desconcierta a lectores y seguidores. Interrogado sobre este proceso de 'desprendimiento de sí mismo' -como él le llamó- responde lo siguiente:

"por pereza soñé que llegaría el día en que sabría con antelación lo que quería decir y que no tendría más que decirlo. Ha sido un reflejo de 'envejecimiento'. Había imaginado que había alcanzado la edad que permite desarrollar lo que uno sabe (...) Y sin embargo, trabajar significa emprender el camino para pensar algo diferente de lo que hasta entonces se pensaba." [36]

Existe sin duda en esta confesión, una forma muy particular de entender el trabajo intelectual, en la que está presente una cierta posición ética. Una, en la que el primer ejercicio de crítica que debe practicar un pensador recae sobre su mismo pensamiento, preguntándose intensamente si es factible "intentar saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera de como se hace" [37]. Una ética conexas al trabajo intelectual, pero distinguible de éste, en tanto que para Foucault no opera ni como su fundamento ni como su origen callado, sino simplemente como una opción, entre otras, por la que uno puede elegir [38]. El diagnóstico de Foucault sobre la modernidad se produce a partir de estos supuestos que, sin ser su 'justificación', son sin embargo el punto de partida que él eligió para explicar un problema actual: ¿qué es ser moderno hoy?

2. La modernidad en Foucault aún antes de que se convierta en tema explícito de su reflexión filosófica, aparece en el primer período de sus investigaciones históricas (1960-1969), bajo dos formas implícitas. [39]

Primero, como criterio de periodicidad histórica, que marca el umbral de formación de una 'experiencia' y/o 'episteme' determinada y en cuyo interior se produjeron tanto un conjunto de saberes específicos (las ciencias del hombre), como 'experiencias' excluyentes de objetivación del sujeto (i.e. la locura). [40] Segundo, como expresión de aquellos movimientos vanguardistas, en los que se ensayan montajes artísticos inéditos y que Foucault analiza, especialmente en el caso de la novela francesa contemporánea.[41]

Sin embargo, no será sino hasta el final de su vida cuando Foucault aborde abiertamente el tema de la modernidad, utilizando para ello el texto de Kant, "¿Qué son las Luces?". [42]

Para Foucault como para Habermas, Kant es el filósofo de la modernidad, pues -como ya se explicó- a partir de él resulta posible un uso distinto de la razón. Incluso reconoce también la relación que existe entre modernidad e Ilustración. No obstante el interés de Foucault por el texto de Kant, arriba mencionado, no radica en lo anterior, sino más bien en que Foucault ve en ese escrito lo que podría llamarse: un texto-acontecimiento en el orden del discurso filosófico, a partir del cual se puede establecer el sentido de un nuevo umbral histórico, el de la modernidad. En efecto dice Foucault, el texto kantiano se inscribe como acontecimiento porque quizás por vez primera aparece en él una cuestión no planteada antes por la filosofía: la cuestión del presente, de la actualidad. Es decir, aparece ahí una reflexión explícita sobre la relación de la filosofía con el tiempo histórico al que pertenece, tratando de establecer a la vez que el sentido de ese tiempo, el lugar que en él tiene y lo que en él puede hacer. Así pues, continua Foucault, cuando a Kant se le planteó la pregunta, '¿Qué son las Luces?', vio en esa interrogante una magnífica oportunidad para plantearse otra, bajo la cubierta de la primera: ¿qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica? [43] Una pregunta en la que se implica la filosofía, al plantearse ella misma la forma de ser de su propia actualidad en relación al tiempo histórico en el que surge. En esta problematización de una actualidad, en tanto discurso que se interroga sobre el sentido del presente del que es parte y respecto al cual se sitúa, es en donde Foucault identifica a la filosofía como discurso de y sobre la modernidad.

La modernidad puede ser entonces, dice Foucault, un proceso histórico por el que pasó Occidente y del que resultaron estructuras de racionalidad distintas. [44] Puede ser también una forma de oposición entre dos épocas históricas, en donde una reivindica su superioridad frente a la otra, al calificarse a sí misma como moderna, incluso puede ser el sentido de un proyecto que aún aguarda ser realizado. En todo caso para mí, continúa explicando Foucault, es también una cuestión bajo la cual un pensamiento específico (el de la filosofía) reflexiona sobre el significado de su pertenencia a una época histórica

dada, y sobre las posibilidades de actuar que le ofrece ese momento en el que piensa. En breve, para Foucault se trata con esto de hacer la genealogía [45] no de la modernidad, sino de la modernidad como cuestión.

Una genealogía de la modernidad como cuestión, no consistiría en ir a la búsqueda de unos 'orígenes' lejanos que se trataría de rescatar, para asumirlos como causa de un presente. La genealogía no es sinónimo de génesis o de evolución. Como un tipo de interpretación ligada a sus propias circunstancias, ella es más bien una interrogación profunda sobre la manera en que aún permanecen actuales unas formas de ser, unas valorizaciones y unas prácticas de constituirse a sí mismo y cuyos comienzos, aparentemente, se han perdido u 'olvidado'. Es en suma, una empresa crítica que toma como punto de partida las prácticas y valorizaciones establecidas y reconocidas como dominantes en un momento dado, y que se plantea explicar cómo surgieron y se formaron, e incluso cómo es que llegaron a dominar. [46]

Bajo estas aclaraciones, una genealogía de la cuestión de la modernidad significaría, específicamente, determinar el sentido bajo el cual Kant asumió la necesidad de que la filosofía se relacione con el tiempo histórico en el que surge, así como la posición ética a la que vinculó esta necesidad, pensadas ambas como la actualidad de la filosofía. Quizás tal genealogía conduciría a mostrar que la forma de ser actual en Kant, consistió en tomar conciencia, en tanto filósofo, de que su propio pensamiento es, al mismo tiempo que resultado, intento de respuesta a/de una situación histórica particular, bautizada a sí misma como Iluminismo. [47]

Como pensamiento producto de su tiempo, Kant se insertó en él a través de una reflexión sobre las circunstancias políticas y sociales del momento, pero no por sí mismas, sino por las posibilidades que ellas ofrecían para hacer un uso crítico y universal de la razón. Gracias a este intento por hacer de la razón el fundamento de las prácticas de una sociedad, el monopolio que durante años detentó la religión (y después, la metafísica) para legitimar un orden social injusto, se ve cuestionado, ya que el uso crítico de la razón revela lo infundado de esta clase de pretensiones. Pero al mismo tiempo este uso de la razón pone un límite al sentido de la actualidad en Kant, ya que aparece como un nuevo fundamento trascendental a partir del cual se establecen juicios universales, a históricos y normativos sobre la sociedad en la que vive. Planteado de otro modo, la actualidad de la filosofía en Kant significa, ante todo, fundar nuestras pretensiones teóricas y/o morales en una nueva estructura formal trascendental llamada razón, lo que implica elevar a rango de universal y ahistórico, un modo particular de vivir y explicar la actualidad de un momento histórico.

A pesar de lo anterior, Foucault no deja de reconocer que Kant inauguró una forma inédita de practicar la filosofía en la que se incorpora como tema explícito de reflexión la significación histórica de un evento al que pertenece aquel que lo piensa: el Iluminismo. De ahí que, según él, una arqueología de la filosofía moderna en tanto práctica discursiva, [48] tendría que empezar por vincular estos dos eventos -el Iluminismo y la problematización de una actualidad, que se abre con Kant- para tomarlos como espacio de formación de una parte considerable de la filosofía contemporánea. En este sentido es que se puede decir que Kant es para Foucault, el lugar arqueológico de formación de las dos grandes tradiciones de la filosofía moderna. Por un lado, la interesada en una analítica de la verdad, que se desarrolla a partir del S. XIX y cuyo problema principal se encuentra centrado en las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible. En ella actúa como supuesto básico la necesidad de producir algún tipo de fundamentación y/o justificación para decidir la oposición 'falso-verdadero'. [49] Frente a ésta, se levanta otra a la que Foucault llama: ontología crítica de nosotros mismos, que nace con el Iluminismo y de la pregunta kantiana: ¿en qué consiste nuestra actualidad?

Una tradición en la que, además, se encuentra presente un uso crítico distinto de la razón, gracias al cual es posible reescribir la historia de la modernidad como cuestión, pues en ella aparecen desde Hegel a Nietzsche, pasando por Weber y la Escuela de Frankfurt.

En una reconstrucción histórica como ésta es en la que Foucault acabó por inscribir sus trabajos históricos al final de sus días, disolviendo así las oposiciones a las que se le pudieran reducir. Luego, ni posmodernista, ni crítico irracional de la razón. Quizás simplemente un filósofo que, como otros antes que él, problematiza la actualidad a la que pertenece, eligiendo una forma de pensar y vivir esa actualidad. Por ello, para él no existe conflicto alguno en las posibilidades que hoy ofrece la filosofía y con ella, el pensar crítico. Sino simplemente necesidad de una elección, que consiste en:

"(...) optar por una filosofía crítica que se presentaría como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien (...) optar por un pensamiento crítico que toma la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad." [50]

3. ¿Qué significa ser actual en Foucault? Significa dos cosas principalmente: a) hacer la genealogía de aquellas prácticas y valores que han producido esta realidad histórica llamada sujeto moderno; b) elegir, sin pretensiones de universalidad, una moral que torne significativa la selección valorativa que subyace en la genealogía del sujeto [51]. Estas dos cuestiones, que guardan sin duda una relación, pero que no es del orden de la fundamentación o de la deducción, es lo que haría de la filosofía de Foucault una 'ontología crítica de nosotros mismos' y que a la vez, los distingue de proyectos como el de Habermas. Una ontología crítica en la que está presente un uso de la razón, que es importante aclarar.

Para Foucault, hacer un uso de la razón supone constituir dos prácticas simultáneas, pero distinguibles. Por un lado, una bajo la forma del estudio histórico minucioso de las universalidades tras las que se encuentran realidades históricas particulares. Aquí, se trata de establecer tanto el género de racionalidad por el cual funcionan dominios de realidad específicos, así como la clase de experiencias objetivantes a que dan lugar las prácticas productoras de sujetos. Por ejemplo, en relación a Vigilar y Castigar, este libro ha sido leído por muchos o como una denuncia del carácter concentracionario y opresivo de la sociedad moderna, o bien como una historia de la delincuencia y de la represión asilar. Por el contrario, para Foucault ese texto se ocupa más bien de:

"La intención reflexiva, el tipo de cálculo, la 'ratio' que ha sido puesta en práctica en la reforma del sistema penal cuando se ha decidido introducir en él, no sin modificación, la vieja práctica del encierro." [52]

Con esto nos propone una concepción de la racionalidad, cuya astucia consiste en que funciona sin una finalidad preconcebida y que no es, por tanto, propia de una 'conciencia' o sustancia trascendente, que triunfa cuando parece fracasar y que, sin embargo, no creo que pueda ser clasificada como instrumental. Una racionalidad que produce realidad, es decir, experiencias objetivantes de las que resultan identidades sociales y culturales particulares (i. e. el loco, el delincuente, el sujeto del deseo o incluso el de la conciencia cristiana que parece perseguir al sujeto moderno desde siempre). Así pues, tras la noción universalizante de 'individuo'. Foucault nos expone la presencia de prácticas específicas de constitución del sujeto en las que además participa el propio individuo al interiorizar formas de dominio de sí mismo [53]. O como lo explica Paul Veyne:

"El método consiste (...) para Foucault, en comprender que las cosas no son sino las objetivaciones de prácticas determinadas, de las que es necesario poner al día sus determinaciones, ya que la conciencia no las concibe." [54]

La otra práctica en la que está implícita la razón, es la que se manifiesta en el cuestionamiento al que somete tanto las universalidades como las evidencias reificantes a las que nos encontramos sometidos, Foucault da muestra así de la independencia en el uso de la razón, de toda tutela trascendente a la cual poder someterse, sea a la religión, a la ciencia o a la propia razón, puesto que para él no se trata de convertirla en un nuevo universal a partir del cual fundar la necesidad de una creencia que logre amortiguar la finitud y angustia existencial del sujeto.

Así pues, las investigaciones históricas de Foucault no pretenden -a pesar de lo que algunos de sus críticos, como Habermas, han afirmado- establecer la existencia de una estructura invariante en la cual poder apoyarse para justificar una concepción personal sobre la sociedad moderna o política. Me parece que sobre esto es preciso ser claro. Así como no pienso que exista en Foucault una teoría global en la cual fundamente sus posiciones éticas, no creo que exista tampoco proyecto alguno de sociedad. Esto no menoscaba en nada -al menos así me parece- ni sus trabajos históricos, ni la moral que asume a partir de ellos (cuyo diagnóstico -como le dice P. Veyne- es que, "en el mundo moderno, parece imposible fundar una moral."). En todo caso esto es un límite -si así se le puede llamar- resultado de su elección personal y que en todo caso siempre estuvo dispuesto a asumir y reconocer.

Después de todo, me imagino que frente a lo anterior Foucault afirmaría que, a través de todo su legado, buscaba ayudarnos a comprender y a situar con alguna claridad, aquellos problemas que él pensó serían los de más urgente actualidad en el mundo moderno. El resto es un interrogante al que nos enfrentamos con nuestra propia actualidad y con la elección que de una u otra forma tenemos que hacer para actuar en aquella provincia o región del mundo en donde nos ha tocado plantearnos: ¿qué es ser moderno?

IV

1. ¿De qué clase de ethos común podrían participar diagnósticos tan diferentes sobre la modernidad como los de Habermas y Foucault, al punto que permitiría una neutralización de sus contradicciones teóricas? Ciertamente no en lo que se refiere a los 'supuestos filosóficos' de los que parte cada uno, como a las categorías que producen. A título de hipótesis que en otro lugar sería necesario desarrollar y fundamentar, me parece que ese ethos común lo comparten en el nivel de lo que llamaría: los usos posibles de corte analítico a los que se les puede someter para iluminar una situación local de la modernidad.

2. Dicho de otro modo: se trataría de considerar a los diagnósticos de Habermas y Foucault, no desde el ángulo de su interioridad argumentativa o a partir de una confrontación de objetos teóricos producidos claramente desde categorías asimétricas. Sino más bien bajo la posibilidad de su uso con el fin específico de aclarar y analizar una situación geográficamente localizada de la modernidad, vinculada indudablemente al proceso histórico universal de la modernización. pero que es irreductible al mismo tiempo en su tipicidad a la condición global del Occidente europeo. Esto significaría que sería preciso desprenderse de los límites inherentes a cada diagnóstico (que, por otro lado sólo lo son, desde una situación distinta a la que han sido producidos), para así expandir sus alcances y lograr de esta forma pensar la singularidad irreplicable tanto de un proceso históricamente ubicable, como del ethos vinculado a él, de la modernidad.

3. Lo anterior supondría, entonces, que del diagnóstico de Habermas habría que cortar las pretensiones de universalidad fundamentadas en argumentos cuasi-trascendentales y evolucionistas, toda vez que su existencia tiende a anular la particularidad de geografías y

provincias sociales y culturales en las que la presencia del problema de la modernidad se define en términos totalmente distintos a los de su punto de partida en Europa occidental. Sin embargo, ello no tendría que implicar necesariamente la renuncia a los principios teóricos y políticos que Habermas trata de fundamentar con su diagnóstico, con la diferencia de que ahora se trata de asumirlos como principios reguladores y críticos que posibilitan una aproximación original a una condición geográfica e históricamente acotada de la modernidad.

Esos principios estarían presentes en dos de los temas principales que Habermas desarrolla en su diagnóstico, a saber: a) el de la racionalidad comunicativa; y b) el relacionado con una reivindicación y defensa de la sustancia valorativa del "mundo-de-vida" frente a la racionalidad formal de los especialismos. Del primer tema, aparecen y se exponen principios políticos esenciales para una convivencia social democrática, tales y como: el diálogo y el consenso logrados por razones, la neutralización de los conflictos a través de un intercambio comunicativo que permita disolver los antagonismos para convertirlos en diferencias solucionables en el marco de un sistema normativo. Mientras que del segundo tema, la defensa del carácter plural, diverso y complejo de la esfera de lo público frente a una racionalidad formal, para la que los individuos y sus ambientes vitales sólo importan como alteraciones posibles del equilibrio funcional de los sistemas de gobierno.

A través de estos principios, queda manifiesta una de las preocupaciones centrales del diagnóstico de Habermas, que bajo condiciones distintas también podemos hacer nuestra: la de que todo proyecto de modernización social no tiene que ser necesariamente sinónimo de un control y dirección racional de la sociedad, de manera similar al control despersonalizado que se ejerce sobre la naturaleza. De acuerdo a mi modesta opinión, uno de los grandes aportes del diagnóstico de Habermas consiste precisamente en explicarnos que la esfera de la interacción social (lo que el viejo marxismo llama: las relaciones sociales que vinculan a los productores), no tiene porque ser dominada y gobernada por un género de racionalidad semejante al que se despliega en los procesos formales. Al señalar la necesidad de concebir la existencia de una racionalidad adecuada a la esfera de la interacción social, Habermas reintroduce, me parece, el mundo de la vida práctica cotidiana y de sus actores (con toda su complejidad), como el lugar esencial a partir del cual proyectar la modernidad. Esto, ciertamente, plantea enormes problemas para la imaginación política, por ejemplo, la manera de hacer coincidir identidades sociales tan diversas como las que integran el espacio de lo público, para que resulte de ello un efecto de síntesis y de unidad proyectual, pero sin menoscabo o absolutización de alguna de ellas. A pesar de este tipo de dificultades, todo pensamiento y práctica de proyecto político y social tiene que empezar por reconocer y conciliarse con el punto de vista de la complejidad, o de lo contrario continuar medrando en las sombras de un pasado inactual.

4. Por último, del lado del diagnóstico de Foucault sería importante empezar por reconocer -al menos- el carácter instrumental de su legado teórico, gracias al cual sería posible concebir un estudio geográfica e históricamente localizado del fenómeno universal de modernidad. Esto significaría, en principio, tener que desprenderse tanto de toda su subrepticia filosofía de la historia o del sujeto, para la que la particularidad no es más que expresión de una gran sustancia universal; así como de toda reivindicación regionalista que, nuevamente, trata de elevar una forma de ser al rango de una totalidad intolerante con otras provincias de lo existente. Quizás en su lugar sería preciso hacer una constitución teórica del objeto modernidad en el que estén presentes los más variados procesos y movimientos históricos de una sociedad, que al mismo tiempo pongan en evidencia los complejos nexos de procedencia que existen en ella entre lo particular y lo universal.

Un programa teórico de investigación histórica como el anterior, posiblemente llevaría a encarar la modernidad de una sociedad, como un espacio cultural en el que coexisten y se enfrentan las realidades (y racionalidades) sociales particulares más diversas, extrañas y encontradas por sus orígenes históricos, aquellas que le dan un tinte singular y propio al rostro de tal sociedad (quizás entre antiguo y moderno), aparentemente reacio a toda comprensión teórica, aun cuando sea en realidad, un producto de su propia tipicidad histórica. Por ejemplo, se podrían pensar las costumbres, atavismos y prácticas cotidianas en torno a las que se han configurado ciertas identidades sociales estratégicas, ya no a partir de algún tipo de sustancia esencialista o como un simple imaginario colectivo, sino más bien desde una genealogía de los valores y prácticas que han producido a los sujetos de esas identidades, y en los que además han cristalizado históricamente movimientos de resistencia y rebelión, cuya 'memoria' política se ha depositado en los estratos más profundos que forman el suelo en el que se levanta una sociedad moderna y que en cualquier momento puede ser nuevamente reactualizada.

Pero como lo advierte Foucault -y esto es algo que también debería ser recuperado analíticamente- el poder llegar al conocimiento y explicación de las causas y/o fracasos de aquellos movimientos, no asegura ni el éxito político presente de todos los que se sublevaron utilizando esa memoria, ni mucho menos garantiza la superioridad de sus valores frente a otros. Entre saber y política Foucault rompe todo vínculo deductivo o trascendente, para hacer de cada uno de ellos espacios distintos gobernados por racionalidades de naturaleza diferente. De ahí que frente a toda visión global y sustancialista de la política (que declara asegurar su triunfo bien en la relación cuasi-mítica que establece entre el pensamiento y lo real o bien en la supuesta garantía de su verdad fundada en la preeminencia de un sujeto) sería crucial para lograr concebir las condiciones de una política moderna, recuperar la advertencia de Foucault de que la sustancia de la política también está hecha de nuestras propias elecciones y decisiones, lo cual permite explicar, además, su postura final de pensar incluso la modernidad como una actitud, como una postura, en fin, como un ethos formado por las decisiones racionales del sujeto.

La mayoría de edad que define a la condición moderna de un sujeto, consiste entonces para Foucault precisamente en ese poder de autogobierno que el sujeto puede darse, haciendo de sus decisiones racionales la base de sus acciones sociales. No obstante, el extremo pesimismo que impregnó las reflexiones del último Foucault, lo condujo a considerar este ethos heroico del sujeto, más en los términos de una práctica individualista radical -y por ello egocéntrica y extraña a toda perspectiva de conjunto de los problemas sociales- que puede terminar por convertirse en una nueva coartada existencial (la vida, dijo Foucault antes de morir, como una estilización de la existencia).

5. Tratar de vincular diagnósticos tan diferentes sobre la modernidad como los de Habermas y Foucault, no pretende ser entonces una operación de síntesis ecléctica, sino un modesto esfuerzo intelectual por actualizar aquellos recursos analíticos que son necesarios para entender una situación específicamente local de la modernidad y quizás, por qué no, actuar conforme a ella. Una situación en la que lo universal y lo particular se conjugan de tal forma que su resultado es una configuración típica, no sólo del proceso universal de modernidad que nació en el Occidente europeo, sino también de la posibilidad de ser moderno.

CITAS:

[1] Sin duda dos de los primeros libros que contribuyeron a marcar la pauta de esta polémica internacional lo son el de Jean-Francois Lyotard, *La condition post-moderne*,

París, Minuit, 1979 y el de Alain Touraine, La sociedad post-industrial, Barcelona, Ariel, 1971. En ambos libros se define a grandes rasgos una situación en la que se encuentran las sociedades europeas occidentales, que es preciso especificar para los fines de este ensayo. Lyotard explica que la palabra posmoderno ya era de uso común en sociólogos y críticos de los E.U.A. de finales de la década de los setentas. Con ellas se designa: "el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas del juego de la ciencia, la literatura y las artes a partir del fin del s. XIX." (p. 7)

CITAS:

Aclara por último que su principal objetivo es relacionar tales transformaciones con lo que llama: "crisis de los grandes relatos", esto es, de los metadiscursos totalizantes y legitimadores de un orden social determinado. Algo análogo a lo anterior hace Touraine, pues desde la Presentación de su libro (pp. 5-28) se ocupa en señalar las principales transformaciones que considera ha sufrido el viejo capitalismo industrial del s. XIX. De ahí que en la introducción afirme que "ante nosotros se están formando sociedades de un nuevo tipo" (p. 5). Bajo todas estas consideraciones, la condición posmoderna (Lyotard) en la que se debaten las sociedades postindustriales' (Touraine), parecen referirse a dos cosas difíciles de separar, para independizarlas: 1) al tipo de transformaciones que experimenta la cultura europeo-occidental (incluidos los E.U.), en especial después de la Segunda Guerra Mundial; 2) a los discursos y críticas que acompañan a tales transformaciones y en los que también se manifiestan cambios sensibles en el orden del pensamiento. En todo caso, la dificultad que representa semejante 'condición' en su definición (y no puede dejar de reconocer su alcance universalizante, pero a partir de un origen restringido a una geografía determinada), me parece que es algo que debería obligarnos no sólo a un distanciamiento crítico, sino sobre todo a una apropiación original de lo que ella puede significar para todos aquéllos que habitamos en 'provincias' y mundos culturales particulares y distintos, ligados al Occidente europeo ciertamente, pero que son irreductibles a su condición general. El nuestro es un ensayo que pretende hacer una contribución modesta a la posibilidad de un distanciamiento crítico respecto de dos diagnósticos que hoy circulan en torno al tema de la modernidad. En este mismo sentido véase de José Joaquín Brunner, "Cultura y modernidad en América-Latina" en Mundo, Problemas y Confrontaciones, Primavera de 1987, vol. 1, no. 2, pp. 31-43. También de Norbert Lechner, "El presente continuo" en Nexos, no. 118, octubre de 1987, pp. 45-52. Y sobre todo de Bernardo Subercaseux, "La apropiación cultural en el pensamiento latinoamericano" en Mundo, Problemas y Confrontaciones, verano de 1987, vol. 1. no. 3, pp. 29-38.

[2] Gianni Vattimo, El fin de la modernidad, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 11.

[3] A lo largo de este ensayo se hace una alusión constante al problema ético que subyace a los diagnósticos de Habermas y Foucault. Cabe aclarar lo que se entiende por ello. Definida como "ciencia de la conducta" (Nicola Abbagnano, Diccionario de filosofía, México, F.C.E., 1966, pp. 467 y ss.), la ética puede implicar bajo tal concepción dos cosas al menos: (1) las reglas o códigos de carácter prescriptivo cuyo objetivo es normar y/o sancionar las conductas; (2) el comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y valores que les son impuestos. pero existe algo más que estos dos elementos conformados a la ética. Existe lo que Foucault llama, la determinación de la sustancia ética y que se refiere: "a la manera como el individuo debe constituir tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral." (Histoire de la sexualité, L' Usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984, vol. 2, p. 32).

Así pues, con la expresión "elección ética" o bien con la de 'ética que han elegido, me refiero a esa parte de los diagnósticos de Habermas y Foucault en los que se manifiesta

no sólo un pronunciamiento acerca del problema de los valores en su relación con el conocimiento. Sino también a la manera en que cada uno de ellos se constituye como 'sujeto moral' a través de sus respectivos discursos teóricos.

[4] "Diagnóstico" es una palabra cuyo sentido remite a una técnica de desciframiento de la realidad a partir de indicios, principalmente de origen médico. Como lo explica Carlos Ginzburg en un penetrante ensayo ("Señales. Raíces de un paradigma indiciario" en Crisis de la razón, México, S. XXI, 1983, pp. 55-100), el sentido teórico y el objeto de análisis de esta técnica de desciframiento y/o interpretación de la realidad no es un unívoco, ya que abarca terrenos tan distintos como el del psicoanálisis (s. Freud), la pintura (G. Morelli), hasta el de la novela (S. Holmes). No obstante, en todos estos casos hay algo en común: la presencia del modelo de la sintomatología médica, "en el que a partir de huellas pequeñas se trata de captar una realidad más profunda, de otro modo intangible" (C. Ginzburg). De acuerdo a esto, me parece posible sostener que en las concepciones sobre la modernidad de Habermas y Foucault, subyacen técnicas de interpretación específicas y propias a cada uno que al aplicarse a un conjunto diferenciado de "huellas" -que en ocasiones llegan a ser las mismas, como lo es la filosofía de Kant y su relación con la Ilustración- resultan diagnósticos distintos del sentido histórico de nuestra época.

[5] R Wolin, "Modernismo versus postmodernismo" en Revista de la UNAM, junio de 1987, no. 437, p. 15.

[6] Vid. del primero, El fin de la modernidad...; del segundo, su Introducción a La posmodernidad, Barcelona, Kairós, 1985. De acuerdo a lo que H. Foster sostiene, es preciso distinguir entre un posmodernismo de 'resistencia' y otro de 'reacción'. Este último se caracteriza por su repudio al modernismo y su regreso a valores propios de la tradición (como la familia o la religión). Frente a él, se levanta un posmodernismo de resistencia cuyo 'deseo' es cambiar "el objeto y su contexto social". Su 'programa' se podría definir así: "Una crítica de la representación (...) occidental y las 'supremas falacias modernas' un deseo de pasar bajo puntos de vista sensibles a la diferencia (los demás sin oposición, de la heterogeneidad sin jerarquía); un escepticismo que considere las "esferas" autónomas de la cultura o 'campos' separados de los expertos; un imperativo de ir más allá de las filiaciones formales (...) para trazar afiliaciones sociales." (H. Foster, op. cit., p. 15.) Vale la pena o poner a esto, el diagnóstico que hace R. Wolin sobre la 'diferencia', como un testimonio más de la confrontación de posiciones: "(...) hemos sido testigos de la diseminación de una aparente diferenciación, polivalencia y 'otredad' cultural, a expensas de la realización de los valores imaginados por la esfera cultural en el ámbito de la vida material. El resultado neto de la institucionalización de la contracultura y de sus valores, es la ilusión omnipresente de emancipación (...) sólo para negar de manera más efectiva la posibilidad de su realización." (R. Wolin, op. cit., p. 14).

[7] Me refiero con esto explícitamente y para los fines de este ensayo a la posición de Jürgen Habermas, para más detalles véase de él, "Les sciences humaines démasquées para la critique de la raison: Foucault" en Le Débat, Sept.-Nov. 1986, no. 41. pp. 70-92. En este trabajo Habermas trata sus diferencias teóricas con Foucault bajo la forma de la contradicción y, por ende, de la exclusión. Es claro que aquí se hace caso omiso de este planteamiento.

[8] Jacques Bouveresse, "Pourquoi pas des philosophies?" en Critique, Febrero 1978, no. 369. Este breve artículo, es un excelente llamado de atención respecto a los excesos que puede implicar toda sobrepolitización de la filosofía y con ella, del pensamiento. Algo que parece ser frecuente a partir de una coyuntura cercana a nosotros, marcada por el desencanto y el pensamiento. A partir de tales condiciones, J. Bouveresse nos explica que

la irrupción de la política en la filosofía parece darse a partir de una doble modalidad: o bien como 'objeto' teórico de reflexión (ligado al resurgimiento reciente de la filosofía política), con el que se intenta dar una fundamentación nueva a la política; o bien, vinculada a causas y/o movimientos de carácter marginal. En ambos casos, dice Bouveresse, resuena implícitamente una pregunta común y que persistentemente se le ha hecho a la filosofía: ¿cuál es su función y misión actual? A lo que éste comenta lo siguiente: "Tengo la clara impresión de que (con tal pregunta) no se ha renunciado completamente a la idea de que la filosofía debe ser una suerte de sustituto de la religión, y que ella debe (...) responder, si no a dos preguntas como 'Qué debo hacer' y 'Qué puedo esperar', al menos a sus equivalentes profanos, 'Qué hacer' y 'Qué es lo que nos espera' "(p. 104).

[9] De hecho ese es el supuesto que guía y organiza el ensayo de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, "Habermas-Foucault: qu' este que l' age d'home?" en *Critique*, Agosto-sept. 1986, nos. 471-472, pp. 857-972. A pesar de no estar de acuerdo con tal supuesto, no puedo dejar de reconocer lo mucho que le debe este artículo al de Dreyfus-Rabinow.

[10] En, *Mundo*, vol. 1, no. 3, pp. 21-30.

[11] *Idem.*, p. 28.

[12] La exposición está organizada de la siguiente manera. El segundo apartado (II), se encuentra dedicado a exponer el diagnóstico de Habermas, mientras que el tercero (III) se ocupa del de Foucault. Cada uno de ellos incluye al final una breve consideración sobre sus respectivos límites y alcances. El último apartado (IV), se plantea una reflexión sobre las posibilidades de uso que cada uno puede representar, para pensar una situación local y restringida la de nuestra coyuntura actual bajo el signo de la modernidad. Por tanto, queda fuera de este trabajo, el hacer un balance sobre las posiciones teóricas y políticas de Habermas y Foucault.

[13] Sobre este tema vid. de Max Weber su *Introducción a los Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987, vol. 1, pp. 11-24. Para una explicación más amplia del concepto de racionalidad en Weber, véase de Francisco Gil Villegas, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, Jul.-Dic. 1984, nos. 117-118.

[14] *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973, p. 29. Debo confesar que muchas de las ideas aquí expuestas sobre la modernidad en Habermas, deberían ser precisadas y/o modificadas a la luz de una obra que he consultado tardíamente. Me refiero a su *Theorie del l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, 2 vol. Agradezco sin embargo, los valiosos comentarios y sugerencias que aportó en su momento a este trabajo, el prof. Francisco Galván que de alguna forma sirvieron para tratar de suplir tal carencia.

[15] J. Habermas. "La modernidad, un proyecto incompleto" en Hal Foster (comp.) *La posmodernidad...*, p. 27.

[16] R. Wolin, *op. cit.*, p. 11.

[17] M. Weber, *op. cit.* "Introducción".

[18] "La ciencia como vocación" en *El político y el científico*, México, Premiá edit., p. 71.

[19] Las diferencias entre Habermas y Weber en relación a este punto preciso son importantes, por lo que vale la pena destacarlas a partir de una pregunta que les es común: ¿cuáles pueden ser las causas que llevan a que los hombres elijan unos valores y no otros? La conocida distinción weberiana entre 'juicios de valor' y 'relación a valor' trata de responder a esta cuestión de la siguiente manera. Primero, intenta mostrar que en el terreno cognoscitivo, a partir de una selección valorativa que subyace a éste, se trata de explicar cómo y porqué fueron unos determinados valores los que llegaron a 'triunfar' y a imponerse como los dominantes, sin que ello suponga fundarlos en algún tipo de causa trascendental o pronunciarse por alguno de ellos, como los más 'verdaderos'. Segundo, que la elección valorativa que se da en el terreno de la vida práctica, es producto de una voluntad motivada por causas psicológicas no racionales (para más detalles sobre esto, véase de Weber, "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas" en Ensayos sobre metodología sociológica, Argentina, Amorrortu edit., pp. 222-269.) En tanto que Habermas no sólo sostiene la posibilidad de un conocimiento y explicación de cierto tipo de fenómenos sociales dominantes, sino también que en relación al ámbito de los problemas prácticos es siempre posible hacer una referencia a la verdad como causa de una elección racional valorativa. Según lo explica en Problemas de legitimidad en el capitalismo tardío, Argentina, Amorrortu edit., 1978, cap. 3, pp. 117-169, es factible asumir la existencia de conductas motivadas racionalmente cuando se hace referencia a la verdad tal y como ella se define en el mundo de los problemas éticos y normativos. Para una fundamentación de esto, véase de Habermas, "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" en, Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona, Península, 1985, pp. 57-134.

[20] Vid. de M. Horkheimer y T. Adorno, La dialéctique de la raison. Paris, Gallimard, 1974. Sobre las supuestas afinidades entre Foucault y un miembro de la llamada Escuela de Frankfurt, como lo es Adorno, véase de Axel Honneth, "Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité" en Critique, Agosto-septiembre 1986, nos.. 471-472, pp. 800-815.

[21] Vid . el artículo de J. Habermas en Hal Foster, La Posmodernidad..., op. cit., p. 27.

[22] "Réponse á la questios: qu' est-ce que 'Les Lumières?'" en La philosophie de l'histoire, Paris, Denoel-Gonthier, 1983. p. 46.

[23] J. Habermas. "La filosofía como vigilante e intérprete" en, Conciencia moral y acción comunicativa., p. 14.

[24] Vid. el artículo de J. Habermas en Hal Foster, La posmodernidad..., op. cit., p. 28.

[25] Un resumen de este programa lo hace Habermas en el prefacio a la edición francesa de su, Théorie de l' agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987, vol. I, pp. 10-11.

[26] En "la filosofía como vigilante e intérprete"... , Habermas pone como ejemplo a seguir de este tipo de programas reconstructivos, el modelo de la epistemología genética de Jean Piaget, en el que se combinan exitosamente -según Habermas- dos estrategias de fundamentación filosóficas: la trascendental y la genética-evolutiva. Su conclusión es que, al mismo tiempo, Piaget define la forma en que hoy se debe practicar la filosofía (p. 18). No deja de ser notable cierto aire de intolerancia que impregna a esta clase de afirmaciones.

[27] Dice en "La filosofía como vigilante e intérprete": "Ahora bien, con la totalidad de la cultura sucede lo mismo que con las ciencias: la cultura no precisa de fundamentación ni clasificación jerárquica alguna." (p. 26) Y más adelante añade: "Las grandes

simplificaciones que caracterizan a la modernidad no precisan de fundamentación o justificación." (p. 27)

[28] Todas las observaciones críticas de esta parte final del diagnóstico de Habermas, han sido retomadas en gran parte del artículo de H. Dreyfus y P. Rabinow, "habermas et Foucault: Qu' est-ce que l' age d' homme?" en *Critique*, Agosto-sept. 1986, nos. 471-472, pp. 857-872.

[29] Quizás es éste uno de los puntos de la teoría crítica de Habermas que más ha despertado la discusión. Por ejemplo, para Thomas McCarthy (en *La Teoría Crítica* de J. Habermas, Madrid, Tecnos, 1987) no es cierto que exista tal pretensión trascendental de universalidad. En relación a la categoría de 'acción comunicativa', McCarthy escribe lo siguiente: "A la postre, la pretensión de que el concepto de acción comunicativa tiene una significación universal sólo puede decidirse por la fecundidad empírico-teórica de los programas de investigación basados en él -en una serie de ámbitos diferentes que van desde la construcción de una pragmática formal del lenguaje y la reconstrucción de la ontogénesis de la competencia comunicativa al desarrollo de las teorías acerca de la antropogénesis y la evolución social-." (p. 452-453) No obstante, e independientemente de estos posibles 'programas de investigación', en un texto como el de *Problemas de legitimidad en el capitalismo tardío*, Habermas asume la pretensión de universalidad como un supuesto fundamental de la teoría social que ahí nos propone. Ya Nora Rabotnikof en "Legitimidad y verdad (la filosofía política en la encrucijada)" en *Sociológica*, México, UAM-A, 1986, No. 3, analiza con gran claridad este problema. Dice en este ensayo lo siguiente: "(El) alcance 'ambicioso' del concepto de legitimidad (en Habermas) lo configura como un paradigma crítico para contrastar con las instituciones reales. La descripción y elucidación de lo empírico aparece así de manera oblicua, como producto del cotejo con la situación ideal del diálogo, permitiendo poner en evidencia las restricciones y distorsiones en la comunicación actuantes en un sistema." (p. 44) Una sola dificultad enfrenta lo anterior, ¿cómo pasar del "plano crítico al plano propositivo"? (p. 48).

[30] Una crítica en este sentido es la que hace Lyotard a Habermas al final de *La condition potmoderne*, Paris, Minuit, 1979, cap. 14, pp. 98-108.

[31] Es preciso reconocer que independientemente de la campaña publicitaria que significó, existe una cierta 'influencia' del lenguaje y de la problemática del estructuralismo en obras de Foucault como *Las palabras y las cosas*, México, S. XXI, 1974. Como lo explican Humberto Dreyfus y Paul Rabinow en *Michel Foucault, Un Parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, si bien Foucault no fue nunca 'estructuralista': "el estructuralismo a pesar de todo constituyó para él en un período el punto de vista más avanzado en ciencias humanas." (Prefacio, p. 9). Para más detalles, véase de este excelente libro el capítulo primero de la Primera Parte, "Discursos y prácticas en los primeros escritos", pp. 17-70.

[32] Uno de estos radicales y paradójicos movimientos de posición maoísta y de corte estrictamente intelectual, que buscaba -según él- una 'desconstrucción' de la cultura Occidental, lo fue el que se formó alrededor de la revista francesa *Tel-Quel*, con la que Foucault, durante una época, mantuvo relaciones contradictorias. Precisamente es a partir de esta coyuntura típicamente parisina, que el nombre de Foucault se ve asociado a los de Derrida, Lacan y Althusser, excluyendo así las sensibles diferencias teóricas que existen entre ellos. Como un ejemplo de esto véase, *Tel-Quel, Teoría del conjunto*, Barcelona, Seix-Barral, 1971, en especial la presentación, pp. 7-11.

[33] El artículo se llama así precisamente "La fin d' un monde" en *Magazine Littéraire*, Mai 1984, No. 207, pp. 30-33. En relación al significado 'político' y 'filosófico' del movimiento

de Mayo de 68, F. Ewald escribe en su artículo lo siguiente: "Aquello que fue rechazado entonces, en una conciencia siempre confusa y en las categorías disponibles de la época que eran las del marxismo, es el programa filosófico que, en nombre de un conocimiento de la racionalidad económica de las sociedades, pretendía asignar a cada uno su lugar y su identidad." (p. 30). Frente a los imperativos de una razón totalizante de carácter técnico y administrativo, F. Ewald nos explica que entonces se opusieron, "toda una serie de razones particulares, que tenían como denominador común el rechazo de toda totalización" (Idem). Esta es precisamente la coyuntura política y cultural en la que aparece y se inscribe el trabajo teórico de Foucault, y de cuyas repercusiones saldrá incluso transformado.

[34] Cf. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978. Formado casi en su mayor parte por entrevistas, este 'libro' -que no lo es- sirvió como 'manual' de introducción a muchos de los lugares comunes que hoy circulan sobre y de Foucault. Esto no significa descalificar las posibles formas de apropiación de un discurso como el de Foucault, para establecer en su lugar quién sabe qué ortodoxia. Sino simplemente se trata de indicar el lugar de procedencia de aquello en lo que puede convertirse el nombre de un autor. Por otro lado, sobre la relación entre ética y política, que merecería por sí misma todo un ensayo, véanse las interesantes observaciones que hace Foucault acerca de sus posiciones (a las que califica más en términos éticos que políticos), en una de las -últimas entrevistas que concedió, "Politics and Ethics: An Interview" en Paul Rabinow (edit.), *The Foucault reader*, New York, Pantheons Book, 1984, pp. 373-379.

[35] Tanto en *La Arqueología del saber México*, S. XXI, 1972, cap. II, como en "Qué es un autor?", *Dialéctica*, Dic. 1981, no. 16, Foucault se encarga de disolver las evidencias empíricas tras las que se han formado esas unidades de clasificación del pensamiento en la cultura moderna Occidental, tales como las de 'obra' y/o 'autor', mostrando así el tipo de regularidades y prácticas a las que están sometidas. Una explicación que bien se le puede aplicar al propio Foucault, cuando escribe por ejemplo en "¿Qué es un autor?": "En una palabra, el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso: para un discurso el hecho de tener un nombre de autor, el hecho de poder decir 'esto fue escrito por Fulano de Tal', o 'Fulano de Tal es el autor de esto', indica que dicho discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa (...), sino que se trata de una palabra que debe recibirse de cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto." (p. 60). Cabría preguntarse entonces: ¿cuáles han sido hasta hoy, las diferentes condiciones culturales de recepción y apropiación del discurso de Foucault y de su implantación en una red discursiva determinada, para configurarlo como el nombre de un 'autor'?

[36] "Le souci de la vérité", entrevista con Francois Ewald en *Magazine Littéraire*, Mai 1984, no. 207, p. 18.

[37] *Histoire de la sexualité, L' Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, vol 2 p. 15.

[38] Estas reflexiones han sido recogidas del artículo de Paul Veyne, "Le dornier Foucault et sa morale" en *Critique*, Agosto-sept. 1986, nos. 471-472, pp. 933-941.

[39] La periodización que propongo no tiene otro fin que el de ubicar el tema de la modernidad y su diagnóstico con el contexto de la 'obra' de Foucault. No pretendo, pues, establecer un criterio definitivo que comprendiera todas las facetas, problemas y temas de ésta. Ello significa que desde un ángulo diferente y de acuerdo al tipo de 'interés' que ahí domine, es posible hacer una periodización distinta; un buen ejemplo de esto lo constituye el libro de H. Dreyfus y P. Rabinow, op. cit.

[40] Vid., sobre el primero M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, en especial el cap. 9 "El hombre y sus dobles". Respecto a lo segundo, *Historia de la locura en la época clásica*, dos tomos, México, F. C. E., 1967.

[41] Vid., Raymond Roussel, México, S. XXI, 1973; también, "Distancia, Aspecto, Origen" en *Tel-Quel*, op. cit., pp. 13-28. Según John Rajchmann, el conjunto de estos análisis estaban inscritos en un proyecto: "Foucault pretendía constituir una 'ontología formal de la literatura', haciendo el inventario de las diversas formas por medio de las cuales las obras reenvían a ellas mismas, a sus tradiciones y sus géneros. A cada forma corresponde una manera de identificar la obra de arte y un principio de la diseminación particular." (John Rajchmann, *Michel Foucault, la liberté de savoir*, Paris, P. U. F., 1987/, pp. 22-23.)

[42] Curso inédito del año de 1983 en el Colegio de Francia, publicado en *Magazine Littéraire*, Mai 1984, no. 207 Toda la exposición que sigue sobre el diagnóstico de Foucault ha sido tomada de ahí. Ya casi al finalizar la investigación para la elaboración de este ensayo, me fue posible consultar la versión completa de este Curso que se encuentra en Paul Rabinow (edit.), op. cit., con el nombre de "What is Enlightenment?", pp. 32-49.

[43] Paul Rabinow (edit.), op. cit.

[44] Sobre este punto, me parece que Foucault tiene una concepción de la racionalidad en la modernidad muy cercana a la concepción que desarrolla Max Weber, sobre todo en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Tauros, tres volúmenes.

Sobre este tema, véase el sugerente artículo de Pasquale Pasquino, "De la modernité" en *Magazine Littéraire*, Mai. 1984, no. 207, pp. 44-45.

[45] En "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *Microfísica del poder*, explica Foucault así el término: "La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo (...) Seguir la filial compleja de una procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia (...); es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no está (...) la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente" (p. 13).

[46] Esta es la diferencia entre lo que podría llamarse la "reconstrucción histórica" (Habermas), que supone siempre una forma de fundamentación de lo que se quiere explicar en su formación, y la genealogía histórica (Foucault), que incluye las pretensiones de fundamentación en el análisis histórico de las prácticas y valores que se han impuesto como los dominantes. Esto significa, que tales 'pretensiones' no tienen ninguna relevancia especial en la explicación genealógica.

[47] Las reflexiones que ha continuación desarrollo han sido tomadas del artículo de H. Dreyfus y P. Rabinow, "Habermas-Foucault: qu' est-ce que 1' age d' homme?", *Critique*, Agosto-Sept. 1986, nos. 471-472, pp. 860-865.

[48] Para una explicación clara y sencilla de esta categoría véase de Paul Veyne, "Foucault révolutionne l' histoire" en, *Comment on écrit 1' histoire*, Paris Seuil 1978, pp. 203-242.

[49] Me parece que en esta tradición se inscribirían filosofías tan aparentemente distintas como la del Positivismo Lógico, el falsacionismo de Karl Popper, la filosofía analítica inglesa, Chomsky, Piaget e incluso el mismo Habermas.

[50] Paul Rabinow (edit.), op. cit., p. 39.

[51] O. Veyne, "Le dernier Foucault et sa morale" en Critique, p. 933.

[52] Michel Foucault, "El polvo y la nube" en La imposible prisión; debate con Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1982, p. 43. Sobre el tema de la racionalidad del poder político, véase de Foucault también, "Omnes et singulatim: Vers une critique de la raison politique", en Le Debat, Sept-Noviembre 1986, no. 41, pp. 5-36. traducción al español de este texto.

[53] Cf. Histoire de la sexualité, Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984, vol. 2.

[54] Paul Vayne, "Foucault révolutionne l'histoire", op. cit., p. 217.