

REFLEXIONES POST-FOUCAULTIANAS. NOTAS SOBRE LA NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA EN FILOSOFÍA POLÍTICA

Domingo F. AGIS
Profesor Tutor en el Centro Asociado
de Las Palmas de Gran Canaria.

.En este texto se toman las indecisiones, dudas y pasos perdidos de un gran pensador contemporáneo, M. Foucault, como punto de partida para plantear la necesidad de un nuevo paradigma en la reflexión teórica sobre la política. Las notas que definirían dicho paradigma son las de *nominalismo*, *pluralismo* y *lectura crítica* de la tradición de pensamiento socialista.

I

Este es un texto de ajuste de cuentas, pero también un memorial de dudas. Por eso apenas si hay en él reproches, pues tan sólo puede reprochar quien se siente muy seguro de lo que tiene o demasiado herido por la ausencia de aquello que le ha sido cercenado. Es un ensayo sin una coartada contundente, una prueba del alcance de la mirada, del grado de nitidez de nuestro campo de visión.

Cuando recuerdo el fuerte impacto que el encuentro con las ideas de Foucault me produjo, los años pasados en la lectura de sus textos y la asimilación - con toda certeza parcial e incompleta - de su pensamiento, la tibieza inicial de su abrazo que luego casi llegó a axfisiarme..., concibo la relevancia deslumbrante de su obra, pero también que asimilarla debería ser ir más allá, mucho más lejos de donde se sitúa a menudo la crítica al uso. Pienso en el silencio, la soberbia o la cobardía de un asentimiento retórico que se ha convertido en el centro del ceremonial.

Endoxa: Series Filosóficas, nº 1, 1993, UNED, Madrid:

Domingo FERNÁNDEZ AGIS, Reflexiones post-foucaultianas. Notas sobre la necesidad de un nuevo paradigma en filosofía política.

pp. 259-285.

Podría recoger hilos perdidos y cabos sueltos, hilvanar con ellos *otra interpretación*. Pero quién es el reo, de qué argumentación precisa para evitar su condena, dónde está ese jurado al que sin dilación hay que convencer. No los hay y a pesar de ello es preciso argumentar y discutir, no para defender el genio y figura de ningún *pensador* de los improprios de aquellos descreídos que se atreven a poner entre paréntesis sus aseveraciones, sino para canalizar la ira, expresar la angustia o alcanzar algunos extremos en los que sea posible el asentimiento, en que pueda construirse hoy vida en común.

Si voy o vengo de Foucault es porque me coge de camino para ir o volver aquí, para sentarme a escribir, para hablar contigo, para ofuscarme o relajarme comprobando como el aire vuelve a ser respirable allí donde estemos. Porque es apremiante empezar a hablar, aunque no sea nada fácil que lleguemos a sitios aptos para ello. Los lugares comunes, es difícil sostener lo contrario, sólo parecer ser buenos para el balbuceo o el asentimiento acrítico, no para el diálogo.

Hablemos, pues, y hagámoslo a través de esta rendija que, aunque no sea la más cómoda, es por ahora lo que encuentro más a la mano. Tratemos de aquello que de una forma inmediata nos concierne, no pormenorizando hasta el detalle personal y casi inconfesable, pero tampoco divagando por lo que queda tan lejos que sentimos que no nos toca sino indirectamente. Situémonos en esa zona de fractura entre lo personal y lo colectivo, allí donde las posibilidades del diálogo quedan abiertas o se agostan, allí donde los sueños de los hombres se encuentran con las pautas que proporcionan el patrón para su medida y las instituciones que los impulsan hacia arriba o, por el contrario, cargan sus alas de plomo. Para hablar de esas formas de relación entre el yo y el nosotros, entre lo ético y lo político, podríamos seguir distintas estrategias. Una de ellas es la que de alguna manera quería apuntar más arriba, cuyos resultados - toda vez que no se persigue una exposición del pensamiento político de un autor, sino arrancar de un determinado enfoque del problema que nos preocupa para ofrecer una perspectiva lo más general posible del mismo - son difíciles de prever. En cualquier caso, y a pesar de los riesgos que esto implica, creo que puede ser útil tomar como punto de partida un momento clave en la reflexión filosófica contemporánea, como es el que se

concreta en el pensamiento, con toda su discordante carga de aseveraciones y titubeos, que Michel Foucault cuajó en sus últimos textos.

Foucault es uno de esos filósofos en los que la tensión *real* de lo ético y lo político se ha vivido con particular intensidad. Esta apreciación se acentúa cuando consideramos lo que escribió durante los últimos años de su vida, observándose entonces que la problemática relación entre esos dos extremos pasó a ocupar un lugar de relevancia creciente en sus preocupaciones e intereses. Quede claro, ante todo, que no es mi pretensión ofrecer un análisis erudito o académico acerca de la obra de éste o de cualquier otro filósofo, por más que sea M. Foucault uno de los referentes de mayor peso dentro del pensamiento contemporáneo y poniendo en evidencia, de antemano, el mayor de los respetos hacia la erudición y la Academia.

De la lectura de la obra irrepetible de este autor es difícil no extraer la imagen de un pensamiento turbado por la aplastante presencia del orden, negador de la posibilidad de cualquier transformación significativa de lo establecido, casi paranoicamente obsesionado por la idea de la imposibilidad por principio de todo cambio significativo en el sistema social. Las palabras que cito a continuación, escogidas prácticamente al azar entre algunas de sus páginas bien conocidas, parecen abonar una interpretación semejante: "Vivimos en la era de la *gubernamentalidad* descubierta en el siglo XVIII. La gubernamentalización del Estado es un fenómeno singularmente paradójico, ya que si bien los problemas de la gubernamentalidad, las técnicas de gobierno, han constituido la única apuesta del juego político y el único espacio real de la lucha política, la gubernamentalización del Estado ha sido sin duda el fenómeno que le ha permitido sobrevivir, y muy probablemente el Estado es actualmente lo que es gracias a la gubernamentalidad, que es a la vez interna y externa al Estado, ya son tácticas de gobierno las que permiten definir paso a paso qué es lo que compete al Estado y qué es lo que no le compete, qué es lo público y qué es lo privado, qué es lo estatal y qué lo no estatal, etc....

En consecuencia el Estado, en su supervivencia y en sus límites, no puede entenderse más que a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad"¹.

Puestas enfáticamente de manifiesto en uno de sus Cursos en el Collège de France, impartido en 1.978, estas ideas constituyen el inequívoco exponente de una visión cerrada y pesimista con respecto al orden social contemporáneo. Se nos habla, en efecto, de una sociedad cuyas estructuras dependen de forma directa de ciertas estrategias de dominio, cuyos orígenes se localizan en principio en la figura gris del Estado pero que están ampliamente extendidas entre los mismos individuos y tendiendo de modo constante a ampliar aun más sus áreas de influencia entre la población. Al mismo tiempo, parece detectarse en ellas una cierta impronta francfortiana o, cuando menos puede afirmarse que existe una coincidencia entre ese tipo de análisis y los que realizarán los más destacados representantes del llamado *círculo interno*² de la hoy injustamente casi olvidada *Escuela*.

Así pues, no hay por qué ponderar de antemano en demasía la originalidad de este o aquél pensador, como si tuviésemos ahora que aquilatar los méritos de quien pueda estar aspirando a mayores honores o mejor fortuna. No parece que pueda afirmarse que se hiciera alarde en aquella *denuncia* que reproducíamos más arriba de una gran creatividad, toda vez que la crítica a la Institución de las Instituciones, así como los intentos hasta ahora siempre fallidos de desvelar el rostro del Gran Hermano han acompañado desde el primer momento al despertar de la conciencia ético-política característica de la modernidad y por ello son, en medida nada desdeñable, *vox populi*. Pero sí merecería resaltarse que se trata de toda una declaración de guerra, que comienza poniendo de relieve la condición equívoca del Estado (protector-dominador) y delimitando el hipotético campo de batalla. Esta es de suponer que habrá de

¹ Foucault, M.: *La gubernamentalidad*. Exposición realizada en el Collège de France en enero de 1.978. Vers. Cast. de J. Varela y F. Alvarez Uría. Edit. en VV.AA.: *Espacios de poder*. La Piqueta, 1.981 p. 25 - 26.

² Maestre, A.: *Las nuevas aportaciones de la Escuela de Francfort*. Rev. "Claves". nº 2. Mayo de 1.990. p. 57 y 58

librarse allí donde el yugo estatal nos quiera imponer un límite, moral o político.

Pero habría que preguntarse entonces dónde se ha pretendido situar, en qué punto en realidad, la marca equívoca de ese límite. Porque es precisamente el carácter, omnipresente y trascendental a un tiempo, del límite lo que llegará a ser una característica definitoria del pensamiento foucaultiano. Esto es reconocible con suma facilidad en el texto que reproducíamos antes, donde la atmósfera opresiva del poder cae sobre el lector como lo hace la noche mientras sigue soplando el siroco. En unos instantes se ha producido el cambio y ahora la oscuridad nos rodea, pero no podríamos precisar si existe una frontera nítida entre las luces y las sombras. Por añadidura, es esa imagen en la que predomina como rasgo obsesivo la omnipresencia de los límites la que acaba haciendo insoportable y angustiosa la interpretación que Foucault ofrece de la sociedad contemporánea. Es la suya, en definitiva, una extraña declaración de guerra toda vez que el rostro del enemigo se diluye en el horizonte social desde el momento mismo de nombrarlo. Este poder, immanente y trascendente al Estado, inaprensible y sólo conocido a través de la identificación de las resistencias que se le oponen, no parece albergar propósito alguno de responder al reto, de acudir a la batalla. Foucault podría ganar esta guerra por incomparecencia del enemigo. El poder del que habla no hace patente el menor signo que nos permita deducir que está dispuesto a dar la cara.

En cierto modo convendría más decir que estamos ante una declaración de principios, pues el citado texto nos permite situarnos en el presente y vislumbrar un espacio inmediato para el compromiso y el combate, un horizonte marcado por la última luz de la utopía en el atardecer del mundo moderno, que no apunta ya hacia la aniquilación del Estado, sino que se defiende por la tarea de derrocar en nosotros mismos, en nuestra conducta diaria, la persistencia autolimitadora de los juegos de poder.

De antemano habría que admitir que la insistencia de Foucault en el carácter *tiránico* de los mecanismos mediante los cuales se ejerce el poder en el mundo actual resulta, cuando menos, extraña ya que somos hoy plenamente conscientes de vivir en unas sociedades cuyas estructuras políticas permiten el mayor grado conocido hasta el momento de participación cívica, si dejamos al margen aquellas

agrupaciones sociales cuyo nivel de complejidad dista considerablemente del que es característico de nuestras sociedades desarrolladas. Nadie puede, en efecto, explicar con facilidad cómo es que nosotros, sujetos moderadamente conscientes y libres, no apreciamos la presencia determinante de tal tiranía. Si Foucault pretende haber conseguido hacerlo, cosa con certeza discutible, es porque se precia de haber puesto previamente en cuestión nuestra existencia como sujetos, hablando en consecuencia de la subjetividad como sujeción al poder establecido.

Pero el calificativo que emplea es asimismo sorprendente para nosotros ya que sus alusiones dejan claro que la mencionada tiranía rara vez es advertida por quien permanece bajo su peculiar yugo o modo de dominación, porque el poder recurre incluso a la exclusión de ciertos grupos de población para así asegurar mejor la sensación de homogeneidad en lo que de suyo es heterogéneo; para conseguir que incluso los excluidos imploren la inclusión. Como último recurso, este poder que se ha instaurado en la modernidad puede incluso seducir a los más díscolos, imponiéndoles el simulacro de la **liberación**.

Sólo desde esta problemática perspectiva se puede entender el distanciamiento crítico que Foucault ha practicado con relación al Psicoanálisis y el freudomarxismo de la Escuela de Francfort. Así, comentando en una entrevista con R. Jaccard el punto de vista que aporta su *Historia de la sexualidad*, afirmaba con la mayor resolución: "será preciso desembarazarse de las **marcuserías** y los **reichianismos**, que nos atrapan y pretenden hacernos creer que la sexualidad es de todas las cosas del mundo la más obstinadamente reprimida y superreprimida por nuestra sociedad burguesa, capitalista, hipócrita y victoriana"³.

En este punto concreto una buena dosis de razón le asistía en su diagnóstico, ya que, en efecto, no es fácil rebatir hoy que el Psicoanálisis y en particular el freudomarxismo nos han seducido con ese simulacro de la liberación, han jugado el juego del poder establecido poniéndonos frente a un falso enemigo, ante un títere presto a dejarse seducir y vencer. Puede considerarse esto último más como la constatación, *sociológica* podríamos decir, de un hecho, que

³ Foucault, M.: *Sorcellerie et folie*. "Le Monde", 23/4/76 .

como un alegato contra las imperfecciones de la teoría. No sé por qué la teoría funcionó así y creo, además, que podría atribuirse a factores externos a ella misma su problemático devenir.

Sea como fuere, el *juego* que agradaba a Michel Foucault era otro bien distinto, aquel que tomaba como punto de partida el reconocimiento, a primera vista paradójico, de que "el poder es algo que no existe". Para ser más precisos, Foucault consideraba que "la idea de que hay en un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, (...) reposa sobre un análisis trucado, y que en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos". En su opinión "el poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones"⁴. Pero también era este un juego imposible casi de jugar, porque para él el poder es algo sometido a un perpetuo dinamismo. Las reglas del juego cambian continuamente, a veces incluso durante el tiempo que dura una partida.

Más que una estructura, el poder es para Foucault una compleja red de funciones, un entramado de fenómenos pluridimensionales. De ahí que la crítica a la gubernamentalización de la sociedad no pueda ser escuetamente una crítica del Estado. En este punto su originalidad tal vez consista en *descabezar* la institución de las instituciones como origen del poder. Esta decapitación afecta no sólo a la relación Estado - Sociedad, sino también a las relaciones de los distintos *aparatos* de poder entre sí. Foucault habla del Estado como un sistema moderadamente coordinado de focos de poder, pero no considera que el poder sea *patrimonio* de éste, ni que responda a unos exclusivos intereses o a un único diagrama de expansión. El poder no existe como sustancia que se posee, no se da de una vez por todas, no puede estar en manos de alguien. El poder, así, en singular, no es otra cosa que la multiplicidad irreductible de entramados relacionales que se producen en un momento y en un lugar dados.

A este poder reticular, que a pesar de responder a esquemas de dispersión creciente, configura y articula lo configurado, a este poder que desde la diversidad, desde la pluralidad resuelta

⁴ Foucault, M.: *El juego de M. Foucault*. Vers. Cast. de J. Varela y F. Alvarez Uría. Edit. en Foucault, M.: *Saber y verdad*. La Piqueta. 1.985 p. 132.

innumerables veces en repetición, tiende en la modernidad a un cierto *panoptismo* vigilante y constrictor, habría que referir toda operación teórico-práctica que aluda a la subjetividad moral.

El sujeto moral, último bastión del egocentrismo moderno, ya ha sido sometido a crítica en muy diversos órdenes teóricos y prácticos, la peculiaridad del cuestionamiento foucaultiano reside en que va más allá del demoledor ataque freudiano a la moral establecida, llegando incluso a denunciar a este último como fuente de conflictos ficticios e instancia de represión. Esta puesta en cuarentena de la crítica freudiana al uso encuentra un excelente contrapunto en uno de los elementos teóricos más originales de cuantos aportan las investigaciones de Foucault. Se trata del concepto de *orden interior*, que podría servir de base de análisis para muy diversas investigaciones en esa productiva zona de confluencia de la Sociología con la Filosofía Política.

Utilizando dicho recurso conceptual Foucault pretende iniciar la descripción pormenorizada de los factores más relevantes en la configuración histórica de una realidad social como la nuestra, que a su modo de ver estaría caracterizada por:

1. "...el **marcaje**, la localización de un cierto número de zonas que podemos llamar **zonas vulnerables**, en las que el Estado no quiere que suceda absolutamente nada".
2. "...una especie de **tolerancia**:...es mucho más fácil dejar a la sociedad con un cierto porcentaje de delincuencia, de ilegalidad, de irregularidad,...".
3. "...un **sistema de información** general".
4. La "...**constitución de un consenso**..."⁵.

Si puede hablarse de la existencia de una meta, o cuando menos de una suerte de estrategia ideal del poder moderno, establecer con rigor y plena eficacia el aludido **orden interior** sería ese objetivo prioritario a conseguir para esa causa/consecuencia del mismo que es el Estado. A poco que recorramos con nuestra memoria sus más conocidos textos, nos convenceremos de que una buena parte de ellos preparan la atmósfera adecuada para la entrada en escena de este concepto de *orden interior*. No es, por tanto, nada extraño que

⁵ Foucault, M.: *Nuevo orden interior y control social*. Intervención en la Universidad de Vincennes. Edit. en *Saber y Verdad*. Edic. cit. p. 166

Foucault conciba la posibilidad de utilizar dicho concepto como una célula que, mediante sucesivas mutaciones, puede permitirnos una adecuada interpretación de los más singulares mecanismos de poder. La misma evocación del concepto de *orden interior* sugiere la existencia de unos individuos en cuerpo y alma entregados a lo que establecen las relaciones de poder, atravesados por ellas sin oponer resistencia alguna. Complacientes dominados los individuos serían, en consecuencia, los factores clave de un consenso que tiene como presupuesto primordial, no el equilibrio de intereses conseguido mediante restricciones mutuas libremente aceptadas por todas las partes, sino la perpetuación de un orden socio-político basado en la explotación de las personas y en su calculada manipulación.

Pero, ¿qué podemos entender entonces por *poder* cuando los propios individuos no sólo son resultados de éste, sino también factores de desarrollo -en ellos mismos, en otros, en el espacio social- del mismo poder que los constituye?, ¿qué entender por dominación si no se sabe con certeza dónde acaba el dominante y dónde empieza el dominado?, ¿se explica acaso todo diciendo que es propio de esta inédita economía del poder disolverse en la sociedad?, ¿cómo eludir toda referencia a la localización del poder, reconociendo implícitamente acto seguido la existencia del Estado como centro de poder?, ¿será acaso cierto, y volvemos con ello a situarnos en el extremo contrario, que la confusión y la dispersión son las mejores y más efectivas formas de dominación?, en tal caso, ¿no está anunciando Foucault, con voz más bien alarmada y triste, el final de la tensión dialéctica -a la que se venía aludiendo, en una u otra forma, desde hace mucho tiempo- entre el **amo** y el **esclavo**, a la saturación definitiva del esquema de explicación histórica basado en el antagonismo de clases, subrayando con ello el declive insuperable de toda posible teoría política revolucionaria?

Son preguntas que nos mantienen alerta. Nos gustaría encontrarles respuesta porque sospechamos que nos jugamos algo en el desentrañamiento de las mismas. Algunas de ellas fueron objeto de atención para Foucault, quien no parece haberlas resuelto o, si lo hizo, no quiso que supieramos hacia donde se decantaba su pensamiento cuando se le presentaban tales aporias. Sea de un modo u otro, la impresión que tenemos es que se han dejado demasiados cabos sueltos, que hay demasiadas interrogantes sin respuesta en los planteamientos que hace este pensador. Esta

impresión se transforma en una angustiosa sensación de desasosiego cuando, finalmente, alcanzando con ello el cúlmen de los que en una lectura atenta de la obra de Foucault se nos muestran como sus más lúgubres e inquietantes enigmas, vemos que las ideas éticas y políticas de éste nos invitan una y mil veces a preguntarnos si vivimos ya, o estamos en el trance de hacerlo, en una sociedad reconciliada o consensual. Si bien, de manera inmediata, una nueva vuelta de tuerca nos llevaría a convencernos de que, de ser así, ni Foucault podría haberse expresado en los términos en que lo hizo, ni nosotros habríamos tenido ocasión alguna de concebir las sospechas que hemos manifestado. Nunca nos hubiésemos detenido a pensar si estamos habitando ya, inmersos sin saberlo en unas arenas movedizas que lo absorben todo, en tal tipo de sociedad.

La existencia de una realidad reconciliada haría inconcebible la conciencia de una contradicción radical entre un sujeto pensante y el orden social en el que tal sujeto habría surgido. Podrían darse contradicciones coyunturales, referidas a situaciones que no supusieran un peligro para la realidad general del consenso, mas nunca -por decirlo evocando la vieja fraseología maoísta- podría aparecer una contradicción determinante que pusiera en cuestión al sistema en su conjunto. En tal tipo de sociedad no habría agresividad ni rebeldía, no existirían *causas* para la rebelión y los rebeldes sin causa, si alguno apareciese, serían confiados a los cuidados terapéuticos adecuados para hacerlos sanar de sus molestos desajustes.

Cuando planteamos así las cosas una sonrisa empieza a esbozarse en el adusto rostro de Foucault, una sardónica mueca que parece expresar un siempre molesto de oír, "¡qué te decía yo!" Porque, a poco que reflexionemos sobre el alcance de su visión de la sociedad actual, nos daremos cuenta de que para él todo eso que acabamos de describir es realmente lo que ocurre o está en trance inmediato de ocurrir. El mismo aparece a través de su obra como depositario de una conciencia que milagrosamente ha escapado a la laxitud del consenso general, como dueño de una voz que es capaz de articular un mensaje que otros alienados -los marginados de la sociedad y los que alcanzan el éxito *estandarizado* en ella- no han podido alzar. Una y otra vez Foucault parece afirmar, en conclusión, que vivimos en una sociedad consensual, en la que las discrepancias

son retóricas, en la que lo Mismo impone su mezquina tiranía desde cada nódulo de las infinitas líneas de penetración del poder.

Asistimos hoy, todavía incrédulos, a los últimos ecos de la caída de los totalitarismos comunistas, hundimiento tan inapelable, rápido y estrepitoso que hasta los propios partidos y organizaciones de inicial doctrina marxista en Occidente han querido desterrar de manera fulminante, tanto de su discurso teórico cuanto de su retórica ideológica, todo elemento que recuerde a aquellas doctrinas y regímenes políticos que antaño desempeñaron una función modélica en su representación del mundo.

Por su parte, los sistemas políticos basados en las doctrinas liberal-democráticas de Occidente, parecen regocijarse con estos hechos, y recogen nuevos bríos del derrumbe final de las utopías marxista-leninistas. Se repliegan consecuentemente sobre ellos mismos, autoconvenciéndose sus orgullosos apologetas de que se está adquiriendo con suma facilidad, desde afuera, la legitimación que tan dificultosamente se podía obtener dentro de sus propias lindes⁶. El tan traído y llevado *déficit de legitimidad* no parece haber existido más que en la conciencia moral de algunos intelectuales de Occidente. A uno y otro extremo del oxidado e inservible *telón de acero*, la gran mayoría de la población otorga cada día un sí, tal vez inconsciente o somnoliento, pero sin condiciones.

En este contexto singular, y a pesar de la crítica de la que lo hemos hecho objeto, ya que de la obsesiva insistencia en la omnipresencia del poder es fácil el tránsito a una especie de tic filosófico-nervioso que puede reiterarse hasta el infinito pero deja todo como está, el riesgo de la gubernamentalización del que hablara Foucault ha de ser tomado muy en serio en la actualidad. Hoy más que nunca hemos de permanecer en guardia, es preciso resistir como sea los embates de una ideología social que nos amenaza con su estúpida autocomplacencia. Una ideología que ocultando las horribles miserias que adornan el presente, se atreve a proclamar, precisamente ahora que las cosas comienzan de nuevo

⁶ Habermas, J.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Ver también, Idem.: *El futuro del socialismo occidental*. Vers. Cast. Rev. "Leviatán", 43/44. Primavera/Verano, 1.991

a moverse⁷, que el final de la Historia está próximo a llegar⁸. Porque el peligro mayor radica en que creamos este mensaje, en que interioricemos y hagamos nuestro ese mediocre factor de consenso, en que facilitemos en suma el camino a quienes querrían que, en efecto, la Historia cesara en su transcurrir.

La Historia no se detendrá, más bien, a partir de ahora, según todos los indicios, ocurrirá exactamente lo contrario: transcurrirá tan deprisa y sucederán tantas cosas que es posible que nadie conciba ya nunca más la osadía de atreverse a contarlas. En este sentido, y tal vez por puro exceso de información, la historia - entendiendo por tal el relato que construyen los historiadores - pudiera ocurrir que llegase a ser cada vez menos frecuente y que, cuando hiciese acto de presencia, se presentase realizando explícito alarde de su carácter de mera ficción. Tal vez cuando de nuevo el tiempo se haya replegado sobre sí mismo, cuando ya se hayan borrado los rastros de casi todo lo acaecido, alguna mente fáustica invente lo que ocurrió, escriba el pasado con letra tranquila y moldeada, de pulso firme y trazo bien grueso. Pero, ¿qué hacer mientras tanto?

En su vibrante libro sobre Foucault, G. Deleuze nos recuerda que "hace tres siglos, algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre"⁹. Podría decirse que ese asombro es fruto de la sempiterna necedad que se escuda tras las grandes palabras, la misma que oculta su decrepitud teórica y su timorata actitud política tras la defensa de unos supuestos valores universales. Frente a ella es preciso esforzarse en reivindicar, buscando zonas de confluencia pero sin dejar por ello de ir

⁷ Touraine, A.: *El nacimiento de las sociedades post-comunistas*. Rev. "Claves", nº 11. Abril, 1.991 pp. 2 y ss.

⁸ Fukuyama, F.: *¿El fin de la Historia?*. Rev. "Claves" nº 1. Abril, 1.990

⁹ Deleuze, G.: *Foucault*. Trad. J. Vázquez. Paidós, 1.987 p. 119

sopesando críticamente sus puntos débiles, el pensamiento de quienes se han empeñado en la tarea de la crítica a lo establecido. El objetivo final sería el de alumbrar la posibilidad del compromiso ético y político, precisamente tomando como punto de arranque las posiciones teóricas más disputadas y controvertidas, porque es necesario evitar que la radicalidad de la teoría invalide cualquier posible correlación con la práctica.

Esta podría ser una aceptable manera de empezar este ensayo y, de hecho, en este punto pensaba dejar estas palabras introductorias al mismo. Sería una forma de comenzar que hallaría, pienso, alguna receptividad entre sus hipotéticos lectores por lo grato que resulta a algunos, en estos tiempos de autocomplacencia ética y laxitud política, oír una contundente apelación al dinamismo. Pero me resultaría inaceptable, sin embargo, comenzar ocultando ciertas sospechas que no consigo alejar de mi mente, tanto frente a esas posiciones políticas, como ante la misma autocomplacencia de la que frente a ellas con harta frecuencia hacemos gala.

En este sentido, cómo no expresar alguna reticencia sobre esa ostensible falta de referencia, en los textos de Foucault, al sistema democrático, cómo explicar ese *olvido*, que casi con toda certeza tendríamos que considerar voluntario, en un discurso surgido al calor de las tensiones políticas más fructíferas de los últimos lustros. Urgiría preguntarse sobre si lo que se quiere expresar con esa completa ausencia de mención es que ese orden, fruto de años de luchas, tanteos, pasos en falso y ríos de sangre, no posee el menor valor. Siendo duro de digerir tanto ese interrogante como su desgarradora falta de respuesta, no es, sin embargo, el bocado más indigesto con que nos encontramos. En efecto, advertimos el hecho de que esa omisión roza lo grotesco cuando nos damos cuenta que es posible que lo que se pretenda sostener mediante tal conjura de silencio es que ni siquiera es válido tomar en consideración la existencia del orden democrático, como un supuesto inmediato sobre el que montar la discusión teórica.

Es disculpable hasta cierto punto el hastío o la falta de interés del ciudadano de la V República Francesa en lo que considera una conquista antigua y no arrebatable, pero no lo es tanto el que una reflexión acerca del poder no discuta de forma explícita con el orden socio-político en el que surge. De cualquier forma, esa omisión se hace intolerable cuando pensamos en que la mayor parte de los

habitantes de este mundo se ven imposibilitados de vivir en ese Estado democrático de Derecho y albergan la esperanza -que unos calificarían de sublime y otros de mediocre, pero que en todo caso es real-, de llegar algún día a alcanzarlo.

Podría sospecharse asimismo si lo que se quiere no es, simplemente, negar la validez de dicho sistema, afirmando sin realizar menciones explícitas al mismo que toda esta lucha *radical* va dirigida contra él. Cualquiera de estas dudas o sospechas resulta en extremo inquietante, pero lo es aún más si cabe esta que reservábamos para el final: ¿acaso no sucederá que Foucault y sus ocasionales compañeros de viaje no quieren renunciar al adorno para intelectuales que ha sido tantas veces el *compromiso* político, si bien no encuentran medios para hacerlo efectivo y por ello resuelven su voluntad de figurar en la vanguardia embarcándose en una crítica abstracta que priva conscientemente a su pensamiento de cualquier posible operatividad?

Reconociendo la dificultad que se nos presenta cuando queremos dirimir todas estas cuestiones, puede admitirse sin embargo la importancia que para nosotros tiene ya el propio intento de despejarlas, no tanto por el hecho de que al lograrlo habremos conseguido un conocimiento más preciso del pensamiento político de éste o aquél autor, cuanto por la circunstancia, que nunca hemos de perder de vista, de ser Foucault un pensador situado en la misma encrucijada en la que también nosotros hemos de realizar nuestra elección.

II

Es muy difícil, tal vez por que se une la proliferación de presumi-
bles encrucijadas a la imposibilidad de realizar - ya los hizo todos
el propio interesado - ningún *experimentum crucis*, encontrar
marcas decisivas en la trayectoria intelectual de alguien que ha
vivido en una época tan convulsa desde el punto de vista cultural
como la que va de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días.
Este es precisamente el período en el que M. Foucault desarrolló su
actividad filosófica, desde aquellos días de la ocupación alemana de
Francia, en los que el inquieto alumno de Lyceo comenzaba a
decidir por sí mismo el camino que quería seguir -a pesar de las
presiones paternas-, hasta 1.984, año en el que la muerte le

sorprende sumergido por completo en un profundo proceso de renovación intelectual. En cualquier caso, lo paradójico es que si puede hablarse de un punto de partida para el pensamiento político de Foucault, no se encuentra éste en ninguno de los numerosos e impactantes acontecimientos históricos o culturales entre los que transcurrió su vida, sino en un suceso que se produce en el interior de su propia biografía intelectual, dejando en ella una huella duradera y profunda. El acontecimiento al que aludimos es un verdadero *corte epistemológico* con relación a la cultura filosófica en la que se había formado. Se trata de la formulación, en 1.966, de la tesis de la *muerte del hombre*.

Para él era entonces evidente la importancia del vínculo que existe entre el anuncio nietzscheano de la *muerte de Dios* y esta buena nueva que anuncia la caída de un mito y abre horizontes para otra forma de concebir la vida humana, prestando atención ahora al trasfondo ideológico del viejo humanismo. Más que de su temprano distanciamiento del marxismo, o de sus escarceos con doctrinas políticas de mayor o menor radicalidad, el talante específico del pensamiento político foucaultiano se forja precisamente a partir de aquí. Son esclarecedoras, en tal sentido, estas palabras tomadas del Capítulo X de *Las Palabras y las Cosas*:

"Más que la muerte de Dios - o más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella -, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión suponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre"¹⁰.

La evocación literaria de la *muerte de Dios* poco o nada nuevo puede decirnos ya hoy. Damos por sentado que la referencia a lo nouménico es un elemento crucial en cualquier cultura, y sopechamos que todas ellas terminan proporcionándose a sí mismas el peor

¹⁰ Foucault, M.: *Las Palabras y las Cosas*. Gallimard, 1.966 pp. 396-7 (Vers. Cast. E. C. Frost. Siglo XXI, 1.984. pp. 373-4).

de los fines cuando se atreven a perpetrar el asesinato de sus dioses. Es como si los hombres se hicieran conscientes de su verdadera condición en el mismo instante en que niegan a los dioses. Tal vez por eso hayan considerado esa experiencia arriesgada en extremo, como si sintieran horror por lo que han hecho y se vinieran abajo al primer contratiempo que se les presentase. En este sentido la referencia bipolar Dios-Hombre, que aparece en el texto de Foucault, es enormemente evocadora: la muerte de Dios remite a la de su asesino, el final de una referencia trascendente nos recuerda el último estertor de un referente trascendental. Dios y el Hombre como los dos polos entre los que se ha desplegado una cultura que ahora, tras la muerte de uno y el ajusticiamiento inapelable del otro en esa *cámara de la muerte* en la que para él se ha convertido la Ciencia contemporánea, después de la destrucción de su fundamento y la dispersión aventada de sus cenizas, se apresura a desaparecer. Partiendo de ese descubrimiento realiza Foucault su diagnóstico del presente, la muerte del hombre es para él el nódulo de una serie de investigaciones que, desde una perspectiva arqueológica o tomando como eje de análisis un enfoque genealógico, pretenden poner de manifiesto la inconsistencia de nuestras más comunes visiones de la realidad, en las que el centro es ocupado por una criatura fantasmagórica: el hombre.

Pero a pesar de la importancia decisiva de este diagnóstico histórico, que nos lleva a reconsiderar cuales son las raíces de la relación emocional que mantenemos con el presente de nuestra cultura, el mensaje político de Foucault no habría llegado a ser considerado como *radical* de no mediar la aparición en el pensamiento de este autor otros elementos, entre los que merece ser destacada la presencia de una manera de concebir la realidad que conecta la crisis provocada por la desaparición de ese referente tradicional del discurso político que es el hombre - cuando con clara finalidad *ideológica* proliferan más que nunca los enunciados a propósito de él - con el surgimiento paralelo de toda una nueva red o entramado de relaciones de poder. Esa concepción queda definida por la idea de *orden disciplinario*, que viene a ser precisamente la que se ha llegado a vincular de modo más estrecho al pensamiento político de Foucault, haciéndose recaer con ello todo el peso del radicalismo de sus planteamientos políticos sobre la idea

de un orden opresivo, que constriñe al ser humano desde todo tipo de instituciones y situaciones sociales.

Habría que indicar, sin embargo, que en esta interpretación que ha llegado a ser tópica, se pierde quizá en buena medida la posibilidad de reconocer la importancia primordial que ha de concedérsele a la idea de *dispersión* de los factores que intervienen en los procesos configuradores de la subjetividad humana, en tanto que fuerza directiva del análisis foucaultiano de la realidad política. Por el contrario, las ideas que prevalecen en la interpretación al uso son las que subrayan el estrepitoso fracaso en la realización de los ideales humanistas que se ha producido en la sociedad moderna y el consiguiente eterno *retorno de lo Mismo*, entendido éste en tanto que expresión de la omnipresencia social de una *Razón* que habría de llevarnos a la libertad y ha acabado sometiéndonos a la más sutil forma de tiranía. Es bien cierto que Foucault dice esto, pero no lo es menos que *no es eso todo lo que dice*. Tendríamos, por tanto, que considerar las posibilidades que nos ofrece tanto una como la otra de estas dos líneas de reflexión.

En todo caso, es indudable que a través de la propia idea de orden disciplinario se puede pretender también dar cuenta de un sistema de represión social que fuerza a la espontánea dispersión del hombre y a su natural resistencia a ceder ante lo impuesto, a entrar en los límites bien definidos de las distintas formas de individualidad. Pero hay que disipar cualquier equívoco y, aclarando que no se trata de un sistema que recurra de forma preferente a mecanismos violentos, ni se imponga mediante la burda ostentación que otrora fue característica indiscernible del dominio, de derramar sobre el pavimento de la plaza pública la sangre de los opositores. Siempre que pueda evitarlo, el poder moderno huye del recurso a la violencia explícita. Foucault ha insistido hasta la saciedad en la idea de que la eficacia del sistema de poder vigente está en que no sólo reprime del modo menos expresivo la divergencia, sino que se ocupa en conformar a los individuos de la manera precisa para reducir de antemano al límite las posibilidades de que tal divergencia llegue alguna vez a presentarse.

La divergencia es el nombre común que puede otorgarse a los distintos factores de riesgo que son analizados una y otra vez por diversas instancias o *Institutos* sociales. El cálculo exacto de esos factores de riesgo tiene una gran importancia en aras de asegurar

la pervivencia sin sobresaltos de cualquier orden social. En este punto no hay diferencias entre ninguno de los posibles sistemas de Estado. Si la hay, en cambio, en el aspecto crucial del control sobre los mecanismos de vigilancia que, al menos en teoría, estaría en último término en manos de los representantes elegidos por el pueblo en el caso de un Estado democrático de derecho. Pero, cualquiera que sea el orden político imperante, el conocimiento y control de los gobernantes sobre los factores de riesgo es esencial para él. Lo fue ya en los momentos en que era el recelo personal de los gobernantes lo único que les llevaba a mantenerse en guardia frente a cualquier eventual forma de rechazo por parte de la población, y lo es mucho más hoy, en unas sociedades complejas en las que el recurso a la violencia a cargo del poder denota un fracaso en su política de vigilancia continuada y sistemática sobre los puntos de fricción o los elementos conflictivos. Eso es exactamente lo que Foucault quiere expresar con su descripción del modo habitual de proceder de lo que él denomina *poder disciplinario*, "la disciplina - nos dice - **fabrica** individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fiarse en su superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente"¹¹.

En contra de la orientación más usual en los estudios de los fenómenos sociales relacionados con las formas de ejercicio del poder, que como es sabido suelen centrar su atención en el análisis del funcionamiento de los grandes sistemas que dirigen y orientan el ejercicio de los derechos civiles y políticos, Foucault se propuso investigar las funciones sociales que cumplen diversos mecanismos cuya importancia respectiva, a primera vista, podría parecer nimia. Una buena muestra de ello la podemos encontrar en la energía que dedicó a estudiar los que, a su juicio, son los recursos más comunes en los que el *poder disciplinario* ha basado su imparable

¹¹ Idem.: *Vigilar y castigar*. Gallimard, 1.975. (Vers. Cast. A. Garzón del Camino. Siglo XXI. 1.984 p. 175).

despliegue y sus indudables éxitos. Algunos de estos recursos han pasado desapercibidos, no siendo objeto de ningún estudio pormenorizado debido a su anodina e inocua apariencia. En este terreno habría que situar a aquellos que tienden de forma sostenida a recoger información o a imponer sanciones a quienes infringen las normas. Porque, como él mismo nos dice, "el éxito del poder disciplinario se debe sin duda al uso de instrumentos simples: la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es específico: el examen"¹².

En efecto, nadie repara en el funcionamiento callado pero omnipresente y constante de estos modestos mecanismos, cuyos usos se multiplican por doquier como si se tratara tan sólo de simples, casi mezquinos, procedimientos para dar soluciones eficaces a pequeños problemas comunes. Foucault considera que esa indagación de lo que tantos ven insignificante u obvio, poniendo de relieve su importancia real y las paradojas que el funcionamiento sigiloso de dichos instrumentos encierra, es la línea más adecuada a seguir para un pensamiento como el suyo que no está dispuesto a claudicar frente a lo establecido, ni a renunciar en ningún momento a la función crítica que siempre ha de estar instalada en el corazón mismo de la actividad filosófica.

Desde esa misma perspectiva, piensa Foucault, es fructífera e inteligible la investigación histórica de los fenómenos de poder asociados a la sexualidad en la cultura de Occidente. De tal modo que podrán constatarse con facilidad sus *sospechas* cuando se detenga a considerar el interés de la cultura moderna por desentrañar la *verdad* acerca del sexo. En su opinión, es necesario hacer una lectura *política* de las funciones que el poder ejerce a través del comportamiento sexual de los individuos en el mundo de hoy. Tal como él mismo lo describe, "se trata, en suma, de interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente por su hipocresía, habla con prolijidad de su propio silencio, se encarniza en detallar lo que no dice, denuncia los

¹² Ibid.

poderes que ejerce y promete liberarse de las leyes que la han hecho funcionar"¹³.

Foucault concibió el objetivo de desenmascarar esta farsa, poniendo en evidencia la estrategia perversa de subyugamiento generalizado que se oculta tras semejante simulacro de represión de la sexualidad, con ello no parece pretender otra cosa que comenzar a adentrarse en el terreno propuesto, discurrendo a contrapelo de las interpretaciones al uso, realizando poco a poco avances significativos en la tarea de desvelar las entrañas y los mecanismos de un poder que hasta ahora ha tenido un indudable éxito ocultando sus más eficaces recursos de impregnación del tejido social. Para él, nuestra época tiene entre sus características definitorias el rasgo específico de la generalización de instrumentos de dominio de escaso perfil externo, aunque de gran eficacia en la prolija dinámica de su aplicación. Instrumentos que, por esa naturaleza equívoca que los define, alcanzan el *optimum* de su funcionamiento penetrando en el interior de la vida y la conducta de los individuos sin que estos se percaten de ello. Por esa razón, se muestra convencido de que, "...el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué clase de discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano - todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las *técnicas polimorfos del poder*"¹⁴.

Al margen de la trascendencia que esta orientación pueda tener desde el punto de vista científico, la repercusión política última que podemos atribuir a toda esta estrategia de investigación posee una importancia seguramente no menor y radica en el desarrollo de una cultura crítica, en cuyo interior sueña Foucault con que sea posible el diseño de nuevas estrategias de acción colectiva. Así pues, poner

¹³ Foucault, M.: *Historia de la sexualidad*. Vol. 1, *La voluntad de saber*. Trad. U. Guiñazú. Siglo XXI, 1.984 p. 15

¹⁴ *Ibid.* p. 19

al descubierto los fundamentos de un orden social que alimenta continuamente el mito de que en él se encuentra la única reconciliación posible de todas las distorsiones y conflictos que han aquejado y aquejan al hombre occidental, desde sus remotos orígenes hasta la modernidad, es el horizonte que Foucault parece ver ante sí. Por eso no deja de tener presente, y está interesado en subrayarlo de manera explícita, cuál ha sido y debe seguir siendo la función primordial de la Filosofía en la modernidad. No olvidará resaltar la concordancia que existe entre su propio modo de proceder y una forma de entender la tarea filosófica vinculada de raíz a lo mejor de la tradición moderna. Para él "desde Kant el papel de la Filosofía ha sido el de impedir que la razón sobrepase los límites de lo que está dado en la experiencia; pero desde esta época - es decir, con el desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad - el papel de la Filosofía ha sido el de vigilar los abusos del poder de la racionalidad política, lo cual le confiere una esperanza de vida bastante prometedora"¹⁵.

Como sabemos, el amargo sabor de la sospecha frente al Estado burgués y sus recursos de dominación es un lugar común en su obra. Una y otra vez se muestra convencido de que hay que combatir la tan difundida imagen del Estado, entendido como árbitro imparcial y factor de equilibrio imprescindible para la supervivencia de la sociedad. En su opinión, "basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto surge, y comprobar cuál fue su primer proyecto de policía para comprender cómo, desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario"¹⁶. Quizá llegar a una convicción semejante fuera para él el resultado de un tenso proceso de maduración intelectual, si tenemos en cuenta que partía del punto de vista claramente antihegeliano que era común en la mayoría de sus compañeros de generación. Redescubre así las vinculaciones que existen entre lo que hoy es la institución estatal y la presencia vivaz de una racionalidad

¹⁵ Foucault, M.: *Omnes et singulatim: hacia una crítica de la "razón política"*. The University of Utah Press, 1.981. Trad. M. Allendesalazar. Paidós, 1.990 p. 96

¹⁶ Ibid. p. 140

subyacente, aunque ésta no provenga - a su juicio - de un centro único de control y aun menos de una perversa mente fáustica que inventa la lógica de la dominación o de un Demiurgo empeñado en hacer que el mundo se acomode finalmente a un determinado plan preestablecido. Para Foucault se trata de una racionalidad específica del mundo moderno, que desde diversos puntos ha convergido en la generación de un poder a cuyo influjo es ya casi imposible sustraerse.

Considerando el asunto desde una perspectiva diferente, cabría recordar que la visión crítica del papel del Estado, o cuando menos una interpretación divergente de la idealizada concepción de su funcionalidad en el conjunto de la sociedad, negando con ello de forma clara esa frecuente analogía que se establece entre la sociedad y el organismo humano, es propia de la corriente de *contrailustración* que desde siempre ha acompañado a la propia *Ilustración* y puede encontrarse todavía hoy en un buen número de autores, algunos de ellos no vinculados de forma explícita a esta problemática, a pesar de que trabajen en el horizonte de reflexión por ella abierto. Así por ejemplo, para J. Elster, teórico social de notable predicamento en la actualidad, el habitual recurso explicativo a la analogía entre el hombre y la sociedad, resulta fallido, si bien por motivos que en otro lugar habría que discutir con más detalle, si analizamos aquél desde la orientación que predomina en la teoría foucaultiana de la subjetividad. En cualquier caso, Elster sostiene que la analogía que suele establecerse entre los individuos y la sociedad, aludiendo finalmente al supuesto de que ambos extremos necesitan de un centro rector para conducirse, no es en absoluto satisfactoria. Para este investigador, "la analogía falla en un aspecto crucial: los individuos, al contrario de las unidades políticas, tienen un centro organizador - al que denominamos voluntad o yo - que constantemente intenta integrar las partes fragmentadas. Las sociedades, en cambio, no tienen centro"¹⁷.

¹⁷ Elster, J.: *Juicios salomónicos* (1.989). Trad. C. Gardlini. Gedisa. 1.991 p. 153

Como ya apuntábamos más arriba, si pretendiéramos situarnos en la perspectiva que caracteriza al pensamiento de Foucault, no sólo habría que aceptar la validez de esta reflexión crítica que se hace, sino que tendríamos que decir también muchas otras cosas acerca de esa creencia supersticiosa en la autonomía del *yo* que, por cierto, parece compartir el propio Elster. Por el contrario, para Foucault el conocimiento de la realidad social y de su historia pone en evidencia que el viejo ideal humanista de la autonomía del *yo* ha de ser rechazado. En efecto, ese ideal está tan profundamente arraigado en lo mitológico como el del *buen salvaje* al que aludiera J.J. Rousseau. Ambos han actuado como presupuestos de sendas interpretaciones de la realidad que no pueden ser consideradas válidas porque no lo son las premisas de las que parten, ya que estas últimas se sitúan en la categoría de las fantasías mitológicas y no en el terreno firme de lo contrastable de modo empírico.

En este mundo en que vivimos, torcidas tantas veces las voluntades y prostituidas una y mil veces las conciencias, más que en rasgos esenciales de la condición humana habrá que pensar en procedimientos, en mecanismos aceptables o no - no sólo, claro está, desde una perspectiva escuetamente pragmática -, para resolver problemas concretos. En tal sentido, el punto de vista de J. Habermas, orientado por una concepción *procedimental* de la racionalidad, parece ser bastante adecuado a las circunstancias en las que hoy hemos de desenvolvernos. Para este respetado pensador, "las modernas ciencias experimentales y una moral que se ha vuelto autónoma sólo se fían ya de la racionalidad de su propio avance y de su *procedimiento*, a saber: el método del conocimiento científico o del punto de vista abstracto desde el que es posible resolver algo en moral. La racionalidad se encoge reduciéndose a racionalidad formal tan pronto como la racionalidad de los contenidos se evapora y se convierte en validez de los resultados". Pero, como añade Habermas, "esta depende de la racionalidad de los procedimientos conforme a los que se tratan de resolver los problemas - empíricos y teóricos - en la comunidad de investigadores y en la esfera de la ciencia organizada, y problemas práctico-morales en la comunidad de los ciudadanos de un Estado democrático y en el sistema jurídico. Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto se da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación

del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atendido a procedimientos. La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad *previa* en la diversidad de los fenómenos"¹⁸.

Merece subrayarse la gran analogía que existe entre esta *racionalidad procedimental* y la concepción histórico-crítica de la racionalidad defendida por Foucault. Es algo que el propio Habermas parece advertir, refiriendo a la exposición que realizara aquél en el último capítulo de *Las Palabras y las Cosas* la encrucijada en la que estamos, a partir de la cual, a su juicio, sólo cabe pensar desde un paradigma diferente. No hay que pasar por alto, sin embargo, que en las palabras de Habermas había implícitos, tanto un elogio cuanto una crítica a la posición de Foucault, pero el apartado crítico se disuelve en buena medida cuando analizamos más de cerca las ideas que este último filósofo sostuvo a propósito de las funciones sociales que ha de desempeñar el pensamiento. Sea como fuere, lo cierto es que para Habermas, "partiendo de este dilema de la autoobjetivación, y también del autorredoblamiento empírico-trascendental del sujeto cognoscente, Foucault ha sido el último en desarrollar, en el impresionante capítulo final de *Las Palabras y las Cosas*, una crítica de la subjetividad a la que apenas si es posible hacer frente de otro modo que con un cambio de paradigma"¹⁹.

Es conocido que para el autor de *El discurso filosófico de la modernidad*, el giro lingüístico y la racionalidad dialógica han de ser considerados como los elementos centrales de ese nuevo paradigma y es obvio que nadie puede hacer Filosofía hoy sin tomar en consideración lo que tales procesos teóricos significaron en el desarrollo del pensamiento filosófico de los últimos años, pero habrá que abundar en la definición de dicho paradigma ya que la apelación al giro lingüístico y la consiguiente referencia a una racionalidad dialógica proporcionan una caracterización excesivamente escueta del mismo. Dando, pues, por sentada la pertinencia

¹⁸ Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico* (1.988). Trad. Jiménez Redondo. Taurus, 1.990 p. 45

¹⁹ *Ibid.* p. 2

de las indicaciones que ha realizado Habermas, habrá que indagar en el ámbito de la necesaria referencia a rasgos concretos, que puedan darnos una descripción más precisa del espacio teórico en el que deseáramos situarnos. Quizá puedan ser estas que a continuación paso a reseñar, las notas definitorias de ese nuevo paradigma desde el que habría que volver a pensar hoy las complejas relaciones entre subjetividad y sociedad. Como se apreciará sin dificultad, se trata de un paradigma que, necesariamente, remite lo epistémico a lo político y exige la interpretación de lo ético en profunda relación con aquél.

En primer término habría que hablar del *nominalismo* como el rasgo quizá más prominente de tal paradigma, pues no se puede seguir defendiendo la sustancialidad de los conceptos, sino que tan sólo cabe mostrar su operatividad en aquellas situaciones en las que necesitemos recurrir a ellos. Hemos de liquidar definitivamente una *política de la verdad* que, a pesar de las apariencias en sentido contrario, sigue estando vigente en su plenitud, haciéndose constantemente referencias implícitas o explícitas a un orden en el que lo epistémico y lo óntico entrarían en una relación feliz e inmovible. Existe, no obstante, un peligro subyacente a este nominalismo, a saber: que se lo entienda como sinónimo de indiferencia axiológica y se acabe consecuentemente fomentando a partir de él la permanencia incólume de lo establecido. Porque, como ha señalado J. M. Mardones, "si hay un cierto *todo vale* ('anything goes') histórico-cultural, quedamos presos de lo que hay, de lo que existe y se impone"²⁰.

El peligro puede detectarse con facilidad, si bien las formas de sortearlo posiblemente no sean advertidas de igual manera. En efecto, ¿de qué modo puede conjugarse este nominalismo, cuya necesidad apreciamos por tan insistentes indicios, con la búsqueda de criterios que nos permitan evitar el indeseable 'todo vale'? El problema es de tal calado que quizá no sean suficientes las escasas páginas que vienen a continuación para afianzar mínimamente una respuesta al mismo.

²⁰ Mardones, J. M.: *El neo-conservadurismo de los posmodernos*. Edit. en VV.AA.: *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, 1.990 p. 30

Otra característica del nuevo paradigma sería el *pluralismo*, ya que no es aceptable - y por desgracia poseemos una suculenta colección de ejemplos históricos acerca de esto - confiar toda la carga de la explicación a *una* sola teoría (es dudoso que alguna vez lo haya sido, aunque, por otra parte, sea de igual modo indudable que muchos estábamos hasta hace poco convencidos de ello). Aparece así como imperiosa, ante la constatación de la complejidad de lo real, la necesidad de combinar de forma activa y positiva diferentes alternativas y concepciones teoréticas. Como ha escrito H. G. Gadamer, "para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce"²¹. Por tanto, hay que descartar cualquier tentación de monismo interpretativo, que sólo podría sostenerse aceptando previamente la creencia en una razón que es dueña de sí y procede de un modo autorreferencial.

Habría que hablar, por último, de la necesaria *relectura crítica*, desde unos postulados antidogmáticos y relativistas, de la tradición de pensamiento socialista. Hay que seguir negando virtualidad a las reificaciones dominantes en la cultura o, en todo caso, a aquellos agentes sociales que pretenden ejercer un dominio desde ellas. Asimismo, la tarea de *releer* desde una perspectiva abierta los *textos* del pensamiento "de izquierdas" (hubo una época en la que se creía que no había otro pensamiento posible), se hace imperiosa porque es necesario encontrar vías *complementarias*, junto a las formas institucionalizadas de participación política, que sean capaces de implementar las posibilidades de realización efectiva de la Democracia.

Hace algunos años, T. W. Adorno y M. Horkheimer, nos ofrecieron ya una de las claves para replantear esta última cuestión. Según ellos, "...debería reservarse el nombre de ideología, frente al de verdad, para el saber que no tiene conciencia de su dependencia"²². Lejos de avergonzarnos de ello o de ceder a la tentación de ocultarlo, referirnos a una tradición o tener conciencia de la necesidad de ser, en la medida de lo posible, coherentes con

²¹ Gadamer, H. G.: *Verdad y método*. p. 343

²² Adorno, T. W. - Horkheimer, M.: *Sociológica*. Taurus. 1.979 p. 51

respecto a un contexto dado ha de verse como algo positivo, como un recurso previo para eludir la penosa situación de desempeñar las funciones *orgánicas* de meros productores de ideología.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ADORNO, T.W. y Horkheimer, M.: *Sociológica*. Trad. V. Sánchez Zavala. Taurus, 1.979.
- DELEUZE, G.: *Foucault*. Trad. J. Vázquez. Paidós. Barcelona, 1.987
- ELSTER, J.: *Juicios salomónicos*. Trad. C. Gardini. Gedisa. Barcelona, 1.991
- FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*. Gallimard. Paris, 1.966
- Idem.: *Surveiller et punir*. Gallimard. Paris, 1.975
- Idem.: *Sourcellerie et folie*. "Le Monde", 23/4/76
- Idem.: *La Volonté de savoir*. Vol. I de la *Histoire de la sexualité*. Gallimard, 1.976.
- Idem.: *Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'*. (Conferencias impartidas en Vermont el 10 y el 16 de octubre de 1.979). Edit. en *The Tanner lectures on Human values*. Vol. II. University of Utah Press, 1.981.
- Idem.: *Saber y verdad*. Vers. Cast. de J. Varela y F. Alvarez Uria. La Piqueta. Madrid, 1.985
- FUKUYAMA, F.: *¿El fin de la Historia?* Rev. "Claves", Nº 1. Abril, 1.990
- Gadamer, H.G.: *Verdad y método*. Trad. A. Agud Aparicio y R. De Agapito. Sigüeme. Salamanca, 1.977.
- HABERMAS, J.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Trad. J. L. Echeverry. Amorrortu. Bs. As., 1.975
- Idem.: *El futuro del socialismo occidental*. Rev. "Leviatán", Nº 43/44. Primavera/Verano, 1.991
- Idem.: *Pensamiento postmetafísico*. Trad. A. Jiménez Redondo. Taurus, 1.990
- MAESTRE, A.: *Nuevas aportaciones de la Escuela de Frankfurt*. Rev. "Claves", Nº 2. Mayo de 1.990
- MARDONES, J.M.: *El neo-conservadurismo de los modernos*. Edit. en VV.AA.: *En torno a la postmodernidad*. Anthropos. Barcelona, 1.990
- VV.AA.: *Espacios de poder*. La Piqueta. Madrid, 1.981
- TOURAINÉ, A.: *El nacimiento de las sociedades post-comunistas*. Rev. "Claves", Nº 11. Abril, 1.991