

HABERMAS Y FOUCAULT: ¿PENSADORES DE LA SOCIEDAD CIVIL? (1)

Por BENT FLYVBJERG

Considerados conjuntamente, los trabajos de Jürgen Habermas y de Michel Foucault subrayan una esencial tensión en la modernidad. Ésta es la tensión entre lo normativo y lo real, entre lo que debería hacerse y lo que se ha hecho. Comprender esta tensión es crucial para entender la democracia moderna, lo que es y lo que podría ser. Se ha argumentado que un modo efectivo de hacer más fuerte la democracia es fortalecer la sociedad civil. Este artículo contiene un análisis comparativo de las ideas centrales de Habermas y Foucault, de cómo abordan ellos la cuestión de la democracia y de la sociedad civil. Más específicamente, el discurso ético de Habermas se contrasta con el poder analítico y ético de Foucault evaluando su utilidad para aquellos interesados en comprender, y efectuar, el cambio democrático-social.

1

Havel (1993:3) había observado que una sociedad civil fuerte es una condición crucial para tener una democracia fuerte. Fortalecer la sociedad civil es una cuestión central para el proyecto de democracia, y de este modo pensar en cómo mejorar tal fortalecimiento resulta importante para la teoría política y social. ¿Pero qué es la sociedad civil? Es en vano una búsqueda de definiciones claras dentro la doctrina relevante. No porque falten definiciones del concepto, por el contrario las definiciones

(1) Este artículo contiene parte de las consideraciones teóricas y metodológicas de acuerdo con FLYVBJERG (1998). Otras consideraciones teóricas y metodológicas más allá de este libro pueden encontrarse en mi trabajo «Towards Phronetic Social and Political Sciences: An Aristotelian Approach to Integrating Context, the Particular, and Narrative in Social and Political Inquiry», de próxima aparición.

son demasiadas y variadas para que aporten claridad. Muchos pensadores sobre la sociedad civil están de acuerdo, sin embargo, en que la sociedad civil tiene un núcleo institucional constituido por asociaciones voluntarias fuera de la esfera del Estado y de la economía. Tales asociaciones se clasifican, por ejemplo, en iglesias, asociaciones culturales, clubes deportivos y sociedades de debate para medios independientes, academias, grupos de ciudadanos implicados, iniciativas básicas y organizaciones de género, raza y sexualidad, además de asociaciones ocupacionales, políticas y sindicatos (Habermas, 1992a:453).

El acto fundamental de ciudadanía en una democracia pluralista es la de formar una asociación de esa clase. Keane (1988a:14) adscribe a estas asociaciones la tarea de mantener y redefinir los límites entre la sociedad civil y el Estado a través de dos procesos interdependientes y simultáneos: la expansión de la igualdad y la libertad social y la reestructuración y democratización de las instituciones del Estado. Esto explica la importancia de la sociedad civil para la democracia. Esa importancia se sustenta no sólo en la teoría social y política sino también en la evidencia histórico-empírica (Putman, 1993).

Los trabajos de Jürgen Habermas y de Michel Foucault iluminan una esencial tensión de la modernidad, la tensión entre consenso y conflicto. Con el punto de partida en Kant, Habermas es el filósofo de la *Moralität* basada en el consenso. Foucault, siguiendo a Nietzsche, es el filósofo de la *wirkliche Historie* (historia real) contada en términos de conflicto y poder. Este artículo presenta un análisis comparativo de las ideas centrales de Habermas y de Foucault sobre la forma en que se enfrentan a la cuestión del fortalecimiento de la sociedad civil y la democracia. Nos preguntaremos si ese fortalecimiento se comprende, y efectúa, mejor en términos de consenso, o si el conflicto es un mejor punto de referencia. Keane (1988b:21) explícitamente advierte que la desigualdad y la dominación se han construido desde el principio dentro del concepto de «sociedad civil». Históricamente, «la sociedad civil se establece según la imagen del individuo masculino (europeo) civilizado», Keane afirma, «ello descansa en una fundamentación de la que están excluidas las mujeres, que se espera que vivan bajo condiciones de despotismo doméstico». Hoy, el problema de la exclusión se levanta no sólo sobre grupos de género sino también sobre grupos que se definen a sí mismos sobre las bases de, por ejemplo, etnicidad y sexualidad. Claramente, si en el presente tenemos que construir algo —y algo tan importante como la democracia— sobre el concepto de sociedad civil, necesitamos tratar con los problemas de exclusión, diferencia, diversidad y política de identidad. Además, como un subtema de este artículo nos preguntaremos qué han hecho Habermas y Foucault para contribuir a esta tarea.

2

«Con Kant se ha inaugurado la modernidad», afirma Habermas (1987:260), quien cita la importancia de Kant para intentar desarrollar una universal fundamen-

tación racional para las instituciones democráticas (2). Habermas está de acuerdo con Kant en la necesidad de desarrollar tal fundamentación para la democracia y sus instituciones, pero asevera que Kant no llegó a lograr este objetivo. De acuerdo con Habermas (1987:18-21, 302) esto sucedió porque el pensamiento de Kant se basaba en una racionalidad centrada en el sujeto. Aún más, Habermas puntualiza que los últimos filósofos, desde Hegel y Marx a los pensadores contemporáneos, también han sido incapaces de desarrollar la más codiciada fundamentación racional y universal de esas instituciones sociales. De acuerdo con Habermas (1987:294), esto se debe a que todos ellos han trabajado dentro de una tradición que él denomina «la filosofía del sujeto».

Muchos filósofos y científicos sociales contemporáneos han aceptado las consecuencias de más de dos milenios de intentos fallidos para establecer una constitución universal de la filosofía, la ciencia política y la organización social, habiendo concluido que tal fundamentación no parecía posible. Sin embargo, tampoco es Habermas quien piensa que su propio trabajo puede proveer esta constitución, y que las consecuencias de abandonarlo son inaceptables. Sin una filosofía, ciencia y democracia constituidas universalmente, afirma Habermas, el resultado sería el contextualismo, el relativismo y el nihilismo; todo lo cual es contemplado por Habermas como peligroso.

Según Habermas, el problema con Kant y los pensadores posteriores de la modernidad no es que se hayan confundido en su propósito de constituir la sociedad racionalmente, sino haber mantenido ideas erróneas sobre cómo conseguir la finalidad. Para Habermas, el camino hacia una constitución racional y el establecimiento de un baluarte contra el relativismo significa una reorientación para centrarnos en la subjetividad de los primeros filósofos, dentro de la que Habermas engloba tanto el «espíritu del mundo» de Hegel o la «clase trabajadora» de Marx, a centrarse en la intersubjetividad. Y el propio trabajo de Habermas, particularmente su «teoría de la acción comunicativa» y la «ética discursiva», se sitúa en una aproximación intersubjetiva a la problemática de la modernidad (Habermas, 1983, 1987, 1990, 1993).

El propósito de la teoría de Habermas de la acción comunicativa es el de «clarificar los presupuestos de la racionalidad de los procesos de búsqueda del entendimiento, que pueden presumirse como universales debido a su inevitabilidad» (Habermas, 1985:196). En su *Philosophical Discourse on Modernity*, Habermas desarrolla su aproximación intersubjetiva a la modernidad usando el concepto de «racionalidad comunicativa».

La racionalidad comunicativa invoca viejas ideas de logos, al igual que aporta otras connotaciones de una no coercible fuerza de unificación, que construye el consenso de un discurso en el que los participantes salvan sus puntos de vista, en un prin-

(2) La siguiente evaluación del trabajo de HABERMAS se concentra en su concepto de democracia. Otros aspectos no son tomados en consideración.

cipio subjetivamente basados, en favor de un acuerdo racionalmente motivado (Habermas, 1987:294, 315).

Aunque Habermas considera que la racionalidad comunicativa está amenazada por la sociedad moderna actual, sin embargo argumenta que el núcleo de la racionalidad comunicativa, «la no constreñida, unificadora, fuerza portadora del consenso del discurso argumentativo» es una «experiencia central» en la vida de un ser humano (Habermas, 1983:10). De acuerdo con Habermas (1983:316), esta experiencia es inherente a la vida humana social: «la razón comunicativa está directamente implicada en procesos de la vida social en tanto que los actos de mutua comprensión adoptan el papel de mecanismos para coordinar la acción». Habermas no deja ninguna duda de que por «inherente» entiende *universalmente* inherente. La universalidad deriva del hecho de que para Habermas la vida social humana se basa en procesos para establecer una comprensión recíproca. Estos procesos son asumidos como «universales porque son inevitables» (Habermas, 1985:196). En una temprana formulación, Habermas (1979:97) presentaba este punto de vista aún con mayor claridad:

En una acción orientada a la comprensión, las demandas válidas están «ya siempre» implícitas. Estas demandas universales... se encuentran en las estructuras generales de la comunicación posible. En estas demandas válidas, la teoría de la comunicación puede encontrar una gentil pero obstinada, una nunca silenciosa aunque raras veces redimida pretensión de razonar, una demanda que puede reconocerse *de facto* en cualquier momento y en cualquier lugar en que haya una acción consensual.

La consecuencia, para Habermas, es que los seres humanos se definen como seres democráticos, como *homo democraticus*.

Para las demandas de validez, Habermas (1990:93) explica que la validez se define como un consenso sin fuerza: «una norma contestada no puede contar con el consentimiento de los participantes en un discurso práctico a menos que... todos los afectados puedan *libremente (zwanglos)* aceptar las consecuencias y los efectos colaterales que la observancia *general* de una norma controvertida puede esperar obtener para la satisfacción de los intereses de *cada individuo*» (en cursiva en el original). A este principio de validez, Habermas (1990:120-1) lo llama «(U)», «el principio de universalización» de la ética discursiva. De forma similar, en un pasaje clave sobre la verdad, Habermas (1990:198) establece: «La argumentación asegura que todos los afectados en principio forman parte, libre e igualmente, de una busca cooperativa de la verdad, donde nada coacciona a nadie excepto la fuerza del mejor argumento.» La única «fuerza» que está activa en la situación de discurso ideal y en la racionalidad comunicativa es entonces esta «fuerza del mejor argumento», que por consiguiente ocupa un lugar crítico en el trabajo de Habermas.

Validez y verdad se aseguran allí donde los participantes en un discurso dado respetan cinco requerimientos procedimentales clave del discurso ético: (1) ninguna parte afectada por lo que se está discutiendo sería excluida del discurso (el requerimiento de totalidad); (2) todos los participantes tendrán iguales posibilidades para

presentar y criticar demandas válidas en el proceso del discurso (autonomía); (3) los participantes deberán desear y ser capaces de mostrar empatía con cada una de las otras demandas válidas (jugar el papel ideal); (4) al existir diferencias de poder entre los participantes deberán neutralizarse todas aquellas diferencias que no afecten a la creación del consenso (neutralidad del poder); y (5) los participantes deben explicar abiertamente sus propósitos e intenciones y en conexión con esto, desistir de acciones estratégicas (transparencia) (Habermas, 31, 1990:65-6, Kettner 1993). Finalmente dadas las implicaciones de los cinco primeros requisitos, podemos añadir un sexto: un tiempo ilimitado.

En una sociedad que siga este modelo, la ciudadanía se definiría en términos de participación en un debate público. La participación es participación *discursiva*. Y la participación es participación *sin vínculos*, además como racionalidad comunicativa requiere una toma de papel ideal, neutralidad del poder, etc. El modelo de Habermas, es decir, la ética discursiva, no se confundiría con tipos contingentes de negociación o con modelos de compromisos negociados estratégicamente entre los intereses particulares en conflicto. Lo que falta en la persecución estratégica y modelos de elección racional es el recurso a una última justificación normativa que Habermas afirma darnos (Dallmayr, 1990:5). Empíricamente, Habermas ve los nuevos movimientos sociales como agentes de racionalidad comunicativa y de cambio en la esfera pública.

Las definiciones de la ética discursiva y de racionalidad comunicativa de Habermas, y los requerimientos procesales arriba mencionados, dejan claro que estamos hablando de procedimiento como opuesto a racionalidad sustantiva: «El discurso ético no despierta orientaciones sustantivas. En lugar de ello establece un *procedimiento* basado en suposiciones y designado para garantizar la imparcialidad del proceso de juzgar» (Habermas, 1990:122). Habermas es un universalista, un moralista «de arriba abajo» en lo que concierne al proceso: las reglas para un correcto proceso están normativamente dadas con antelación, en la forma de requerimientos para la situación de discurso ideal. Inversamente, en lo que se refiere al contenido, Habermas es un situacionista «de abajo arriba»: lo que resulta correcto y verdadero en un proceso comunicativo dado se determina únicamente por los participantes en ese proceso.

Como consecuencia de esto, el estudio de procesos para establecer el consenso y las demandas válidas sobre las que se construyen los procesos están en el centro del trabajo de Habermas. El punto de vista del proceso democrático de Habermas está directamente vinculado a la institucionalización judicial: «Deseo concebir el procedimiento democrático como la institucionalización legal de aquellas formas de comunicación necesarias para la formación del deseo político racional» manifiesta Habermas (sin fecha:15). En la relación entre ley y poder en este proceso, Habermas (sin fecha:8) establece que «*la autorización del poder mediante la ley y la sanción de la ley por el poder* deben ambas ocurrir *uno acto*» (destacado en el original). Habermas deja entonces claro que opera dentro de una perspectiva de ley y soberanía. Como veremos más adelante, ésta es una perspectiva que contrasta con la de Fou-

cault (1980a:87-8) quien encuentra esta concepción de poder «inadecuada desde cualquier punto de vista». Foucault (1980a:82,90) dice acerca de su propia «analítica de poder» que «puede constituirse sólo si se libera completamente de (esta) representación de poder que podría denominarse... «jurídico-discursiva»... una cierta imagen de poder-ley, de poder soberanía». Es en esta conexión cuando Foucault (1980a:89) lleva cabo su famoso argumento de «cortar la cabeza del rey» en el análisis político y reemplazarlo por una comprensión descentralizada del poder. Para Habermas la cabeza del rey está aún en su sitio, en el sentido de que la soberanía es un prerrequisito para la regulación del poder mediante ley.

Habermas es sustancialmente más optimista y acritico con la modernidad que Max Weber y los miembros de la escuela de Frankfurt, tales como Max Horkheimer y Theodor Adorno. Los principales «métodos de progreso» de Habermas, por ejemplo para fortalecer la sociedad civil, son los textos constitucionales y del desarrollo institucional, que se convierten en elementos centrales y puntos finales del proyecto de Habermas. Es difícil sobre enfatizar la importancia de este punto. Habermas (1994:514) simplemente ve las constituciones como el principal dispositivo para unir a los ciudadanos dentro de una sociedad pluralista.

Lo que une a los ciudadanos en una sociedad caracterizada por un pluralismo social, cultural y filosófico (*weltanschaulich*) son, en primer lugar, los principios abstractos de un orden republicano artificial, creado a través de la mediación de la ley.

Si Habermas tiene razón acerca de la importancia del texto constitucional y las reformas institucionales, la perspectiva favorece profundamente un cambio de gobierno en una dirección más democrática a través de la ética discursiva y de la teoría de la racionalidad comunicativa. El problema, sin embargo, como puso de relieve Putnam (1993:17-8), es que «dos siglos de constitucionalismo en el mundo nos avisan... de que los diseñadores de nuevas instituciones están con frecuencia escribiendo sobre agua... Que las reformas institucionales alteran la conducta es una hipótesis, no un axioma». El problema con Habermas es que ha invertido el axioma y la hipótesis: da por sentado lo que debería someterse a un examen empírico e histórico.

La debilidad básica del proyecto de Habermas es su falta de acuerdo entre ideal y realidad, entre las intenciones y su implantación. Esta incongruencia impregna tanto los más generales como los más concretos problemas de la modernidad y tiene sus raíces en una insuficiente concepción del poder. Habermas mismo observa que el discurso no puede por sí mismo asegurar que las condiciones del discurso ético y de la democracia coincidan. Pero el discurso acerca de la ética discursiva es todo lo que Habermas tienen que ofrecer. Éste es el fundamental dilema político del pensamiento de Habermas: nos describe la utopía de la racionalidad pero no cómo llegar hasta allí. Habermas (1990: 209) mismo menciona la falta de «instituciones cruciales», la falta de «socialización crucial» y la «pobreza, abuso, y degradación» como barreras para una toma de decisiones discursiva. Pero tiene poco que decir acerca de las relaciones de poder que crean estas barreras y de cómo el poder puede cambiar en orden a comenzar las clases de cambio institucional y educativo, las mejoras en

el bienestar, y el reforzamiento de los derechos humanos básicos que ayudarían a rebajar las barreras. Brevemente, a Habermas le falta el tipo de comprensión concreta de relaciones de poder que se necesita para el cambio político.

Con su característica aproximación comprensiva, Habermas (1987:322) nos permite conocer que su teoría de la acción comunicativa le abre a las críticas por idealista: «no es tan simple neutralizar la sospecha de que con el concepto de acción orientada a demandas de validez, se deslice de nuevo el idealismo de una razón pura, no situada». Argumentaré aquí que no sólo es difícil neutralizar esta suposición, es imposible. Y su imposibilidad constituye un problema fundamental en el trabajo de Habermas.

«Hay un momento en toda filosofía», escribía Nietzsche [1966:15 (§ 8)], «en que la «convicción» del filósofo aparece en el escenario» (3). Para Habermas ese punto es la fundamentación de su situación de discurso ideal y objetivos de validez universal a un kierkegaardiano «salto a la fe» (4). Habermas, como decíamos, establece que la búsqueda del consenso y la libertad de la dominación son universalmente inherentes como fuerzas en conversación humana, y enfatiza estos aspectos particulares. Otros importantes filósofos y pensadores sociales han tendido a enfatizar justo lo contrario. Maquiavelo (1984:96), a quien Crick (1983:12,17) y otros han llamado «un humanista muy valioso» y «claramente moderno», y a quien, como Habermas, está concernido en «el negocio del buen gobierno», establece: «Uno puede hacer esta generalización acerca de los hombres: son ingratos, veleidosos, mentirosos e impostores.» Menos radicalmente, pero también en contraste con Habermas, están los planteamientos de Nietzsche, Foucault, Derrida y muchos otros cuya comunicación está ya siempre penetrada por el poder: «el poder está siempre presente», dice Foucault (1988:11,18). No tiene en consecuencia significado, de acuerdo con estos pensadores, operar con un concepto de comunicación en el que el poder esté ausente.

Para los estudiantes del poder, la comunicación se caracteriza de forma más típica por la retórica no racional y por el mantenimiento de intereses que por la libertad de la dominación y la búsqueda del consenso. En retórica, la «validez» se establece por vía del modo de comunicación —así, elocuencia, control oculto, racionalización, carisma, relaciones de uso de dependencia entre participantes— más que a tra-

(3) NIETZSCHE: [1968:188 (app. A)] añade que por añadidura que la «convicción» del filósofo esté en la base de un «sistema» de pensamiento corrompe el sistema.

(4) Algunos podrían argüir que la afirmación de que el universalismo de HABERMAS envuelve un salto de fe está mal construido, desde que su falibilidad concebida como argumento trascendental está sujeta a formas de confirmación indirecta, como ilustra HABERMAS a través de su implicación con Lawrence KOHLBERG y la psicología del desarrollo. A esto respondería que no sólo su tipo de confirmación es indirecta sino también parcial e insuficiente. Como argumentaremos después, el énfasis de HABERMAS en los aspectos del desarrollo humano que confirma el trascendental argumento es insostenible cuando se ve en relación a aspectos del desarrollo humano que no confirman este argumento. Para más de este punto, y sobre el carácter problemático de la reformulación de HABERMAS de la crítica kantiana, véase también HUTCHINGS (1996) y DEAN (1994).

vés de argumentos racionales sobre la cuestión a mano. Visto desde esta perspectiva Habermas (1987:297-8) parece ante todo ingenuo e idealista cuando contrasta un pronunciamiento con «éxito» de otro «distorsionado» en la conversación humana, porque el éxito en retórica se asocia precisamente con la distorsión.

Si la posición comunicativa o la retórica es «correcta» no importa aquí. Lo que es decisivo, por el contrario, es que un punto de partida no idealista debe tener en cuenta el hecho de que ambas posiciones son posibles, e incluso simultáneamente posibles. En un contexto empírico-científico, algo en lo que Habermas, por otra parte, toma un gran interés en definir por sí mismo, la cuestión de la racionalidad comunicativa frente a la retórica ha de quedar abierta. La cuestión debe establecerse por un concreto examen del caso en cuestión. El investigador debe preguntar cuánta comunicación tiene lugar, y cómo operan política y democracia. ¿Se caracteriza la comunicación por una búsqueda de consenso y una ausencia de poder? ¿O es la comunicación el ejercicio del poder y de la retórica? ¿cómo búsqueda del consenso y la retórica, libertad de dominación y ejercicio del poder van eventualmente juntos en actos individuales de comunicación? (5).

La cuestión básica que hay que plantear aquí es si uno puede, con pleno significado, distinguir racionalidad de poder en la comunicación y si la racionalidad puede contemplarse aislada del poder, como hace Habermas. Asumir una respuesta a esta cuestión *a priori* resulta tan inválido como presumir que uno puede por último responder a la cuestión bíblica de si los humanos son básicamente buenos o básicamente malos. Y para asumir una posición *ex ante*, para universalizar y construir una teoría sobre ella, como hace Habermas, conduce a una filosofía problemática y a una ciencia social especulativa. Ésta es una razón con la que tenemos que ser cautos cuando usemos la teoría de la racionalidad comunicativa para comprender y actuar en relación con la sociedad civil (6).

Constituir la racionalidad y la democracia como un salto de fe es apenas sostenible. Habermas aquí parece olvidar su propio axioma de que las cuestiones filosóficas deben someterse a verificación empírica. Y es precisamente en este sentido en el que Habermas debe verse como un utópico. Richard Rorty no usa estas mismas palabras, sin embargo, son las mismas causas las que impulsan a Rorty (1989:68) a criticar la racionalidad comunicativa por tener un *status* religioso dentro el pensamiento de Habermas, y por ser «un poder curativo y unificado que hará el trabajo una vez hecho por Dios». Como dice Rorty, «ya no necesitamos (eso)».

Puede haber un elemento sustancial de verdad en los beneficios del texto constitucional a la manera de Habermas. Y la patria de Habermas, Alemania, claramente necesitaba nuevos principios constitucionales después de la II Guerra Mundial, un

(5) FLYVBJERG (1998) contiene un profundo ejemplo de cómo estas cuestiones pueden analizarse en la investigación empírica.

(6) Para un diferente punto de vista de la relación entre ética discursiva y sociedad civil, véase COHEN y ARATO (1992) quienes desarrollan y defienden la posición de Habermas, incluyendo una crítica simpática de FOUCAULT.

hecho que parece haber incidido en la formación del pensamiento de Habermas. Pero Habermas (1994:513-4) descansa en algo tan débil como el *Verfassungspatriotismus* (patriotismo constitucional) como medio principal para que los principios constitucionales echen raíces y ganen importancia en la sociedad:

Los principios constitucionales pueden sólo echar raíces en los corazones de los ciudadanos una vez que cuentan con buenas experiencias con las instituciones democráticas y que se han acostumbrado ellos mismos a las condiciones de la libertad política. Haciéndolo así, aprenden también, dentro del contexto nacional prevalente, a comprender la república y su Constitución como un vínculo. Sin una visión histórica y conscientemente formada de este tipo, no pueden surgir los lazos patrióticos derivados de y relativos a la constitución. Para que esos lazos se conecten con orgullo, por ejemplo, en un movimiento por los derechos civiles de éxito.

Los estudios de lucha sobre el actual texto, implantación y modificación de las constituciones reales en sociedades reales prueba este planteamiento —con un énfasis en los fenómenos libres de conflicto como «buenas experiencias», «vision» y «orgullo»— están lejos de ser suficientes (Putnam, 1993). Algo infinitamente más complejo que estos fenómenos está en el trabajo en las situaciones de la vida real, quizás porque los humanos son infinitamente más complejos que el *homo democraticus* de Habermas. El pueblo sabe como ser, al mismo tiempo, tribal y democrático, disidente y patriota, expertos en juzgar cuán lejos una constitución democrática puede ser torcida y usada en términos no democráticos en ventaja de grupos y personas (Flyvbjerg, 1998).

Maquiavelo es una guía más ilustrada para el cambio social y político que Habermas en lo que respecta al texto constitucional. En *Los Discursos* Maquiavelo [1983:11-2 (§ 3)] recapitula que «todos los escritores sobre política han puesto de relieve... que constituir y legislar en una república debe hacerse teniendo presente que todos los hombres son perversos y que siempre darán cauce a la maldad que está en sus mentes cuando la oportunidad se presente» (7). Si Maquiavelo y otros escritores no se equivocan en este pensamiento de «lo peor», entonces podremos claramente tener problemas si utilizamos la ética discursiva de Habermas como una base para organizar nuestra sociedad, como Habermas aboga que hagamos, puesto que la ética discursiva no contiene ningún sistema de equilibrio —más que una abstracta apelación a la razón— para controlar la maldad de la que nos habla Maquiavelo. Esa maldad se elude por el salto de fe hacia lo bueno de Habermas. La historia nos enseña, sin embargo, que dejar al demonio fuera puede dejar más espacio libre para él. Así, la lección que hay que aprender de Maquiavelo es que moralidad es hipocresía. La lección es que el primer paso para llegar a ser moral es asumir que no lo somos.

Por añadidura, al determinar la validez, verdad, justicia, etc., como resultado del «mejor argumento», Habermas simplemente cambia los problemas de determinación de los primeros conceptos a los últimos. Como Berstein (1992:220) correcta-

(7) Texto corregido para evitar errores.

mente destaca, «el mejor argumento», y con él la racionalidad comunicativa, es un concepto empíricamente vacío: «Abstractamente, hay algo enormemente atractivo acerca del llamamiento de Habermas a la «fuerza del mejor argumento» hasta que nos preguntamos qué significa y presupone». El problema aquí es que en situaciones no triviales hay pocos criterios claros para determinar qué se considera un argumento, cuán bueno es, y qué diferentes argumentos tienen que evaluarse frente al resto. Esto no significa que no se intente identificar argumentos y evaluarlos. Todavía como establece Berstein (1992:221), «cualquier sociedad debe contar con procedimientos para tratar con conflictos que no pueden resolverse con la argumentación «incluso cuando todas las partes están comprometidas en una argumentación racional». En una sociedad civil real —como opuesta a los tipos ideales de Habermas— son precisamente este tipo de conflictos los que tienen interés, tanto empírica como normativamente.

Agnes Heller, Albrecht Wellmer, Herman Lübbe y Niklas Luhman han expresado de forma parecida críticas similares a la ética discursiva. Al comentar el principio de universalización (U) arriba mencionado, Heller (1984-5:7) simplemente rechaza el valor de la aproximación de Habermas: «Expuesto terminantemente, si contemplamos la filosofía moral como crítica de nuestras acciones aquí y ahora, no podemos obtener ninguna guía positiva de la reformulación habermasiana de imperativo categórico». Wellmer (1986:63) es igualmente duro cuando escribe que adherirse al principio de universalización en el juicio moral «justificaría el juicio moral como una imposibilidad (*einem Ding der Unmöglichkeit*)». Al nivel del análisis institucional, Lübbe (1990) y Luhman comentan que sosteniendo cualquier institución concreta con las demandas de la ética discursiva se paralizaría la vida institucional hasta el punto de la ruptura (Benhabib, 1990).

Incluso los más simpatizantes intérpretes de Habermas, tales como Seyla Benhabib y Alessandro Ferrara, han comenzado a criticar a Habermas por su formalismo, idealismo e insensibilidad para el contexto. Están tratando de proporcionar un correctivo al pensamiento de Habermas precisamente sobre estos puntos débiles e introducir un elemento de *phronesis* dentro de la teoría crítica (Ferrara, 1989) (8). Yo añadiría que la teoría crítica y el trabajo de Habermas necesitan también aportar el elemento del poder. En su *Between Facts and Norms* y otros recientes trabajos, Habermas (1996a,b; 1995) ha intentado tratar con el poder, y, al mismo tiempo, ha desarrollado un análisis más profundo de la sociedad civil (Carleheden y Rene, 1996). A pesar de estos esfuerzos, sin embargo, la aproximación de Habermas permanece firmemente normativa y procedimental, prestando escasa atención a las condiciones del discurso actual, a los valores éticos sustantivos y al problema de cómo la racionalidad comunicativa consigue hacerse huella en la sociedad frente a las masivas fuerzas no comunicativas. Habermas continúa también despreciando los

(8) Véase, por ejemplo, los debates de BERSTEIN (1987, 1988) con RORTY (1987) y DALLMAYR (1988). Véase también DALLMAYR (1989).

problemas particulares relativos a la identidad y a las divisiones culturales así como los métodos no discursivos para salvaguardar la razón que se están desarrollando por grupos denominados minoritarios y nuevos movimientos sociales.

La universalización de Habermas de la problemática de la democracia, además de ser insostenible, puede también resultar innecesaria. Por ejemplo, los grupos en la sociedad civil que luchaban por la extensión del sufragio de los propietarios para incluir a todos los hombres adultos no necesariamente tenían una última visión democrática de que el derecho de voto incluyera también a las mujeres. Sin embargo, sus esfuerzos inconscientemente pusieron las bases para la consecución del voto de la mujer. De igual forma, aquellos grupos de derechos civiles que luchaban por el derecho de voto de las mujeres adultas no necesariamente tenían presente que el sufragio alcanzara a los mayores de 18 años, aunque después sucediera así en muchos países. La lucha se llevó caso por caso y utilizó los argumentos y significados que funcionaban en un específico contexto socio-histórico. Este modo de acción es también pertinente para los nuevos movimientos sociales, donde todavía no saben que significará la democracia en el futuro; conocemos sólo que, como demócratas, nos gustaría tener más.

Rorty (1991:190) está en lo cierto al notar que el «valor de cambio» de las nociones de Habermas de ética discursiva y racionalidad comunicativa consisten en las libertades políticas familiares de las modernas democracias liberales, libertades que son esenciales para el funcionamiento de la sociedad civil. Pero tales nociones no son «fundamentaciones» o «defensas» de instituciones libres; *son* esas instituciones, dice Rorty: «No aprendemos la importancia de estas instituciones... pensando en la naturaleza de la Razón o el Hombre o la Sociedad; lo aprendemos de la forma más dura, observando lo que ocurre cuando se aparta a esas instituciones.»

El vocabulario del racionalismo de la Ilustración, aunque es esencial para el comienzo de la democracia liberal, se ha convertido en un impedimento para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas (Rorty, 1989:44). Una razón para esto es que el racionalismo de la Ilustración tiene poco que ofrecer en la comprensión del poder y al comprender las discrepancias vinculadas a la racionalidad formal y *Realrationalität* en las democracias modernas. Al estar cercano al vocabulario de la Ilustración, Habermas ha desarrollado una escasa comprensión del poder y tiende a formar parte del problema que él desea resolver. Los esfuerzos de Habermas para lograr una mayor racionalidad y democracia que, aunque laudables, desvían la atención de las relaciones críticas del poder. La negación del poder es infortunada, porque es precisamente prestando atención a las relaciones de poder como podemos lograr mayor democracia. Si nuestra finalidad es movernos hacia el ideal de Habermas —libertad de dominación, más democracia, una fuerte sociedad civil— entonces nuestra primera tarea no es entender la utopía de la racionalidad comunicativa, sino comprender las realidades del poder. Aquí nos volvemos hacia el trabajo de Michel Foucault, quien ha tratado de desarrollar tal comprensión.

Tanto Foucault como Habermas son pensadores políticos. El pensamiento de Habermas ha tenido un buen desarrollo en lo concerniente a ideales políticos, pero débil en su comprensión del actual proceso político. El pensamiento de Foucault, por el contrario, es débil con referencia a los ideales generalizados —Foucault es un declarado oponente a los ideales, entendidos como respuestas definitivas a la pregunta kantiana, ¿qué debo hacer? O a la de Lenin ¿qué hay que hacer?— pero su trabajo refleja una comprensión sofisticada de la *Realpolitik*. Tanto Foucault como Habermas y pensadores similares están de acuerdo en que en política uno debe de «estar al lado de la razón». Sin embargo con relación a Habermas y a políticos similares, Foucault (1980b) avisa que «respetar el racionalismo como un ideal nunca constituiría un chantaje para evitar un análisis de las racionalidades que realmente funcionan» (Rajchman, 1988:170). En la siguiente comparación de Foucault y Habermas, el énfasis se situará en lo que Descombes (1987) ha llamado el «Foucault americano», el Foucault que vio en la democracia liberal un experimento social que prometía y que se veía a sí mismo como un ciudadano donde una sociedad democrática trabajando por el proyecto de la libertad humana.

Foucault estaba familiarizado con el trabajo de Habermas y de la Escuela de Frankfurt, de igual forma, Habermas estaba familiarizado con el trabajo de Foucault. Foucault ocasionalmente incluso construyó sobre el trabajo de Habermas lo que constituye un hecho de algún significado para alguien que raramente trabaja sobre filósofos contemporáneos. En una entrevista, Foucault (1984a:248) dijo que estaba «completamente de acuerdo» con Habermas con respecto a la importancia de Kant. «Si uno abandona el trabajo de Kant», explicaba Foucault, «uno corre el riesgo de pasar a la irracionalidad». Y, como Habermas, Foucault era inequívoco en su evaluación del significado de la racionalidad como objeto de estudio. Foucault sugería, sin embargo, que el trabajo de Kant podía haber sido también interpretado por Habermas y sus seguidores. «Si la cuestión kantiana era la de conocer a qué límites ha de renunciar transgredir el conocimiento», dice Foucault (1984b:45), «me parece que la cuestión crítica hoy tiene que tornarse positiva... El punto, brevemente, es transformar la crítica llevada en forma de limitación necesaria a una crítica práctica que tome la forma de una posible transgresión». Esto implica, como consecuencia lógica, de acuerdo con Foucault (1984b:45-6), expresamente «que el criticismo no puede practicarse en la búsqueda de estructuras formales de valor universal, sino como una investigación histórica».

La mayor queja de Habermas con respecto a Foucault es que Habermas ve a Foucault como relativista. Así Habermas (1987:276) rechaza enérgicamente las historiografías genealógicas como «ilusoria ciencia *relativista, criptonormativa*» (destacado en el original). Esa crítica del relativismo es correcta, si por relativismo interpretamos normas infundadas que pueden basarse racional y universalmente; y esto es lo que Habermas (1987:294) quiere decir cuando critica a Foucault por no dar «cuenta de los fundamentos normativos» de su pensamiento. Según esta regla, sin

embargo, el propio trabajo de Habermas es también relativista. Tal como hemos visto, Habermas no ha sido capaz de demostrar qué bases racionales y universales de su discurso ético son posibles, él sólo ha postulado tales bases (Habermas, 1985:196, 1979:97). Y Habermas no está sólo con este problema. A pesar de que dos mil años de intentos de filósofos racionalistas, ninguno ha sido capaz de levantar la inducción de Platón de que al evitar el relativismo nuestro pensamiento tiene que estar basado racional y universalmente.

La razón puede ser que Platón estaba equivocado. Quizás la polaridad relativismo-fundacionalismo es sólo otro dualismo artificial que facilita pensar pero dificulta comprender. Tales dualismos simplifican las cosas conceptualmente pero con poca referencia a fenómenos actuales. Quizás los cuernos del dualismo pueden evitarse por el contextualismo. Ésta es la estrategia de Foucault. Como veremos, resulta claramente equivocado criticar a Foucault por ser un relativista si por relativista queremos decir «sin normas» o «nada sirve». «He de concluir», dice Foucault (1984c:374), «que uno sólo puede decir algo dentro del orden de la teoría».

Foucault resuelve la cuestión del relativismo contra fundacionalismo siguiendo a Nietzsche (1974:284-5), quien dice acerca de lo que llama «historiadores de la moralidad» que «su habitual premisa equivocada es que afirman algún consenso de las naciones... sobre ciertos principios de la moral, y de ahí infieren que esos principios pueden vincular incondicionalmente también a ti y a mí; o por el contrario, contemplan la verdad de que entre naciones diferentes las valoraciones morales son *necesariamente* diferentes y entonces infieren de ello que *ninguna* moralidad es totalmente vinculante. Ambos procedimientos resultan igualmente infantiles» (énfasis en el original). Empleando esta línea de razonamiento, Foucault rechaza tanto el relativismo como el fundacionalismo y los reemplaza por una ética de situación, esto es por el contexto. Con explícita referencia a Kant y a Habermas, Foucault (1984b:46) dice que al contrario de estos dos pensadores el «no está buscando hacer posible una metafísica que finalmente se convierta en ciencia».

Al distanciarse él mismo del fundamentalismo y la metafísica, sin embargo, no se queda sin norma Foucault. Sus normas se expresan en un deseo de desafiar «todo abuso de poder, quien quiera sean el autor o las víctimas» (Miller, 1993:316) y en este sentido «dar un nuevo ímpetu, tan lejos como sea posible, al indefinido trabajo de la libertad» (Foucault, 1984b:46). Foucault aquí es el Nietzsche demócrata, para quien cualquier forma de gobierno —liberal o totalitario— debe someterse a un análisis y crítica basados en un deseo de no ser dominados, expresando opiniones en público y negando el consentimiento a cualquier cosa que parezca no ser inaceptable. Las normas de Foucault se basan en un contexto histórico y personal, y son compartidas por mucha gente a lo largo del mundo. Las normas no pueden darse sobre unas bases universales independientes de aquella gente y aquel contexto, de acuerdo con Foucault. Y además tal fundamentación sería deseable, puesto que entrañaría una uniformidad ética con el tipo de implicaciones utópicas —totalitarias contra las que Foucault prevenía en cualquier contexto, dado que para Marx, Rousseau o Habermas: «La búsqueda de una forma de moralidad aceptable para todos en

el sentido de que todos deberían someterse a ella, me parece catastrófica» (Foucault, 1984f:37 citado en Dreyfus y Rabinow, 1986:119). En una interpretación foucaultiana, tal moralidad pondría en peligro a la sociedad civil, no la fortalecería. Por el contrario, Foucault se centra en el análisis de los demonios y se inhibe en torno al compromiso con ideas y sistemas de pensamiento sobre lo que es bueno para el hombre, dada la experiencia histórica de que pocas cosas han producido más sufrimiento a los humanos que los compromisos fuertes por implantar visiones utópicas de la bondad.

La visión de Foucault del valor de los universales en filosofía y ciencias sociales es diametralmente opuesta a lo de Habermas, «Nada es fundamental», dice Foucault (1984a:247), «Esto es lo que es interesante en el análisis de la sociedad». Comparar esto con la anotación de Foucault (1984d:87-8) de que «nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es suficientemente estable para servir como base para el autorreconocimiento o la para comprender a otros hombres». Por añadidura, el análisis de Foucault de «las racionalidades que de verdad funcionan» comienza con la asunción de que a causa de que nadie ha demostrado todavía la existencia de los universales en filosofía y en las ciencias sociales, debemos operar como si los universales no existieran. Esto es, no debemos malgastar nuestro tiempo buscando en vano los universales. Donde se dice que los universales existen, o donde la gente tácitamente los asume, los universales han de cuestionarse, de acuerdo con Foucault. Para Foucault, nuestra historia nos dota de la posibilidad de llegar a enterarnos de aquellos arreglos sociales que crean problemas, por ejemplo una sociedad civil débil, y aquellos que crean satisfacción, por ejemplo el fortalecimiento de la sociedad civil. Se deriva de ello que tenemos la posibilidad de oponernos o promover esos acuerdos. Éste es el punto de partida de Foucault para el cambio social y político, no normas morales globales (9).

Las bases para la comprensión y la actuación es la actitud entre aquellos que comprenden y actúan, y esta actitud no se basa en la moral idiosincrática o en preferencias personales, sino en un común punto de vista mundial contexto-dependiente e intereses entre grupos de referencia, bien sabido que grupos diferentes típicamente tienen diferentes valores mundiales y diferentes intereses, y que no existe ningún principio general —incluyendo la «fuerza del mejor argumento»— por el que todas las diferencias pueden resolverse. Para Foucault el contexto social e históricamente condicionado, y no ficticios universales, constituyen el más efectivo baluarte contra el relativismo y el nihilismo, y las mejores bases para la acción. Nuestra sociabilidad e historia, de acuerdo con Foucault, son la única fundación que tenemos, la única base sólida bajo nuestros pies. Y esta fundación socio-histórica es plenamente adecuada.

Según Foucault, en Habermas (sin fecha:8) la «autorización del poder a través de la ley» resulta inadecuada. «(El sistema jurídico) es profundamente incon-

(9) Para seguir con este punto, véase DEAN (1994) el cual desarrolla y defiende la postura de FOUCAULT, incluyendo una crítica de HABERMAS.

gruente con los nuevos métodos de poder», dice Foucault (1980a:89), los «métodos se emplean a todos los niveles y en formas que van más allá del estado y de su aparato... Nuestra pendiente histórica lleva cada vez más lejos de un imperio de la ley». El derecho, las instituciones —o las políticas y los planes— no aportan garantías de libertad, igualdad o democracia. Ni siquiera sistemas institucionales enteros, según Foucault, pueden asegurar la libertad, incluso aunque se hayan establecido con ese propósito. No hay libertad probablemente que se consiga imponiendo sistemas históricos abstractos o un pensamiento «correcto». Por el contrario, la historia ha demostrado —dice Foucault— ejemplos horribles de que son precisamente esos sistemas sociales los que han convertido la libertad en fórmulas teóricas y tratado la práctica como ingeniería social, es decir como una técnica epistemológicamente derivada, que llega a ser más represiva. «La gente me reprocha no presentar una teoría global», dice Foucault (1984c:375-6). «intento lo contrario, apartarme de cualquier *totalización* —que podría ser a la vez *abstracta y limitativa*— para *suscitar* problemas que son tan *concretos y generales* como sea posible» (subrayado en el original).

Sobre esta argumentación el texto en que teóricamente se asientan las constituciones no ocupa un lugar central en el trabajo de Foucault en la forma en que sí lo hace en Habermas, y el texto constitucional sería un medio tan efectivo de fortalecer la sociedad civil en una interpretación foucaultiana. Esto no es así porque el texto de las constituciones carezca de significado, sino porque Foucault considera más importante —tanto desde el punto de vista de la comprensión como de la práctica— centrarse en la lucha concreta sobre una constitución en una sociedad específica: cómo se interpreta la constitución, cómo se aplica por las instituciones actuales y, especialmente, qué interpretaciones y prácticas pueden cambiarse. En otras palabras, el pensamiento de Foucault con respecto a leyes, constituciones y democracia se centra más en cómo las constituciones existentes y sus instituciones asociadas pueden utilizarse más democráticamente, donde quiera que el proyecto de Habermas es establecer constituciones más democráticas e instituciones en la forma en que la «democracia» se define conforme a la ética discursiva de Habermas.

En este sentido, lo que Foucault llama «la tarea política» es «criticar el trabajo de las instituciones que aparecen como neutrales e independientes; criticarles de tal manera que la violencia política que siempre ha sido ejercida de forma oscura a través de ellas será desenmascarada, de forma que se pueda luchar contra ellas» (Chomsky y Foucault, 1974:171). Esto es lo que, en una interpretación foucaultiana, se vería como una aproximación efectiva al cambio institucional, incluyendo el cambio en las instituciones de la sociedad civil. Con una referencia directa a Habermas, Foucault (1988:18) añade:

El problema no es tratar de disolver (las relaciones de poder) en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino dar... las reglas de la ley, las técnicas de manejo, y también la ética... lo que permitiría que los juegos de poder se jugaran con un mínimo de dominación.

Aquí Foucault sobrestima sus diferencias con Habermas, Habermas también cree que la situación de discurso ideal no puede establecerse como una realidad convencional en la comunicación actual. Ambos pensadores ven la regulación de las relaciones actuales de dominación como cruciales, pero donde Habermas se aproxima a la regulación de una teoría universalista del discurso, Foucault busca una comprensión genealógica de las relaciones de poder actuales dentro de específicos contextos. Foucault está así orientado hacia la *phronesis*, cuando la orientación de Habermas es hacia la *episteme*. Para Foucault *praxis* y libertad se derivan no de universales o de teorías. La libertad es práctica, y su ideal no es una utopía ausente de poder. Resistencia y lucha, en contraste con consenso, son para Foucault las bases más sólidas para la práctica de la libertad. Es precisamente sobre este tema del poder y la libertad que encontramos la más crucial diferencia entre Foucault y Habermas, una diferencia reflejada en la etiqueta de Foucault (1988:18) a Habermas como «utópico», mientras que Habermas (1987:253,294) responde llamando a Foucault «cínico» y «relativista». Este modo de «tirarse lodo» resulta sin embargo improductivo para los estudios sociales y políticos concretos, puesto que nada queda por descubrir si todo es poder o si nada es poder, sino por el contrario una utopía ideal.

Cuando Habermas enfatiza la macro política procedimental, Foucault lo hace con la micro política sustantiva, aunque con el importante hecho compartido de que ni Foucault ni Habermas se aventuran a definir el actual contenido de la acción política. Esta se define por los participantes. Así, tanto Habermas como Foucault son pensadores «ascendentes» en lo que concierne al contenido de la política, pero cuando Habermas piensa en una moda moralista «de arriba abajo» como punto de partida de la racionalidad procedimental —habiendo apuntado los procedimientos que han de seguirse— Foucault es un pensador «de abajo arriba» tanto en lo que se refiere al proceso como al contenido. En esta interpretación, Habermas desearía contar a los individuos y grupos de la sociedad civil cómo cuidar sus asuntos sobre el procedimiento para el discurso. El no querría, sin embargo, decir nada acerca del resultado de este discurso. Foucault no prescribiría ni proceso ni resultado; sólo recomendaría centrarse sobre las relaciones de conflicto y poder como el más efectivo punto de partida para la lucha contra la dominación. Esta lucha es central para la sociedad civil tanto internamente, como en la relación entre diferentes grupos dentro de la sociedad civil —grupos de diferente género o etnia, por ejemplo— y externamente, en la relación de la sociedad civil con las esferas del gobierno y los negocios donde la lucha contra la dominación puede afirmarse como constitutiva de la sociedad civil.

Es a causa de su doble pensamiento «ascendente» por lo que se ha definido a Foucault como no orientado a la acción. Foucault (1981) dice acerca de tal crítica

Es verdad que cierta gente, como aquellos que trabajan en una institución de prisiones... no es fácil que encuentren consejo o instrucciones en mis libros para contarles «que hay que hacer». Pero mi proyecto es precisamente a aproximarles a «no hay que saber que hacer», de modo que actos, gestos, discursos que hasta entonces habían parecido ir sin decir llegan a ser problemáticos, difíciles, peligrosos (Miller, 1993:235).

La representación de Foucault como no orientado a la acción es correcta hasta el extremo de que Foucault duda al dar directrices para la acción, y directamente se distancia el mismo de los tipos de fórmulas universales «¿Qué hay que hacer?» que caracterizan el procedimiento de la racionalidad comunicativa de Habermas. Foucault cree que «soluciones» de este tipo son ellas mismas parte del problema.

Ver a Foucault como no orientado a la acción resultaría engañoso, sin embargo, por cuanto los estudios genealógicos de Foucault se efectúan sólo para mostrar cómo se pueden hacer las cosas de manera diferente a «separarlas, desde la contingencia que nos ha hecho como somos, a la posibilidad de no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos» (Foucault, 1984b:45-7). Así Foucault se mostraba abiertamente complacido cuando durante una revuelta en alguna de las prisiones francesas los prisioneros en sus celdas leían *Disciplina y castigo*. «Pasaban el texto a otros presos», contó Foucault en una entrevista. «Sé que resulta pretencioso decirlo», dijo Foucault, «pero eso es un apueba de una verdad —una verdad política y actual— que comenzó después de que el libro se escribiera» (Dillon, 1980:5) (10). Éste es el tipo acción situada que Foucault aprobaría, y como un genealogista, Foucault se veía a sí mismo como altamente orientado a la acción, como «un traficante de instrumentos, un hacedor de recetas, un indicador de objetivos, un cartógrafo, un diseñador de planes, un pistolero» (Ezine, 1985:14).

El establecimiento de una concreta genealogía abre posibilidades para la acción al describir la génesis de una situación dada y mostrar que esta particular génesis no está conectada con la necesidad histórica absoluta. Los estudios genealógicos de prisiones de Foucault, hospitales y sexualidad demuestran que las prácticas sociales pueden siempre adoptar una forma alternativa, incluso cuando no hay bases para el voluntarismo o el idealismo. Combinado con el centrarse en la dominación de Foucault, es fácil comprender por qué esta visión ha sido adoptada por feministas y grupos minoritarios. Elaborar genealogías de, por ejemplo, género y raza conduce a una comprensión de cómo las relaciones de dominación entre mujeres y hombres, y entre diferentes pueblos, puede cambiarse (Mc Nay, 1992, Bordo y Jaggar, 1990, Fraser, 1989, Benhabib y Cornell, 1987). Dada la interpretación de Foucault como un práctico de la *phronesis*, no sorprende que la apropiación de Foucault por parte de las feministas haya sido seguida recientemente por una similar adopción de Aristóteles —el filósofo de la *phronesis* por excelencia— a pesar de la misoginia por parte del pensamiento aristotélico (Hirshman, 1992a,b; Posner, 1992; Nussbaum, 1992; Sherman, 1989). Finalmente dado el énfasis en la *phronesis* sobre racionalidad práctica y conocimiento de sentido común, no resulta inesperado que Habermas de haya distanciado el mismo de la *phronesis* y el neoaristotelismo, habiendo él asociado ambos retóricamente con el neoconservadurismo (Habermas, 1987, 1990, 1993).

(10) Más sobre FOUCAULT y la reforma de las prisiones, en FOUCAULT y DELEUZE (1977), FOUCAULT (1974) y DELEUZE (1986).

El énfasis de Foucault en la marginalidad hace que su pensamiento sea sensible a la diferencia, diversidad y a las políticas de identidad, algo que hoy es crucial para la comprensión de la sociedad civil y para actuar en ella. Como mencionaba en la introducción a este artículo, históricamente la idea de una sociedad civil contenía una tendencia de género, y esta tendencia debía ser desarraigada si hoy queremos construir sobre el concepto de sociedad civil. Las feministas han encontrado que para esta tarea Foucault es más útil que Habermas, y el progreso ha sido lento al desarrollar la teoría de la racionalidad comunicativa de forma que sería sensible al género y a la raza. Incluso un observador simpatizante como Cohen (1995:57) critica a Habermas por su «peculiar ceguera para temas de género». Otras feministas se han mostrado escépticas con la «confianza en la racionalidad abstracta» de Habermas como la cura general para las enfermedades sociales y políticas, e investigadores que trabajan sobre raza, etnia y sexualidad han recibido a Habermas de manera similar (Ryan, 1992:262, Frase, 1987, Eley, 1992, Simpson, 1986).

Habermas (1992b:466-7) ha reconocido que su análisis no incluye «género, etnia, clase, cultura popular». Pero Habermas insiste, equivocadamente de acuerdo con mi análisis, en que «la crítica de que lo que se ha excluido de la esfera pública», y del análisis de Habermas, pueda llevarse a cabo «sólo a la luz de las pautas declaradas y la autocomprensión manifiesta de los proponentes y participantes de estas mismas esferas públicas». «¿Cómo podría criticar demandas de inconspicua represión de diferencias étnicas, culturales, nacionales, género e identidad», pregunta Habermas, «sino a la luz de este *único* standard básico («la fuerza de la más o menos buena razón»), interpretada, sin embargo, a la luz de procedimientos que *todas* las partes presumen que aportarán la solución a mano más racional, en un tiempo dado, en un contexto dado? (la cursiva es mía). Así Habermas contempla la lucha por el acceso a la esfera pública como una materia del discurso racional. Pero el análisis de Habermas no resiste un examen histórico-empírico. Con las demarcaciones establecidas por su uso de los términos «sólo», «único» y «todos» el análisis es demasiado categórico.

Por ejemplo, en la valoración crítica de la exclusión de la esfera pública Habermas habla acerca de poder ser y de haber sido llevado a cabo unilateralmente por los grupos que habían sido excluidos, y sin contemplar seguir las «reglas declaradas» y la «autocomprensión manifiesta» de esta esfera. De hecho, tales reglas y autocomprensión se han considerado a menudo como necesitadas de cambio; eran los objetos de su afirmación crítica, no sus bases (Eley, 1992, Ryan, 1992). Incluso donde las reglas y la autocomprensión no se contemplan como un problema, pueden no haber sido contemplados por los grupos excluidos como los medios más eficaces para lograr el acceso a la esfera pública. Los grupos pueden entonces escoger utilizar otros medios, no discursivos, para ganar tal acceso, la política del activismo o la política del poder, por ejemplo. Las feministas y las iniciativas medioambientales, hoy centrales para la estructura y el funcionamiento de la sociedad civil en muchas sociedades, consiguen sus logros en la agenda pública no primariamente por el consenso racional sino a través de luchas de poder y conflictos característicos del acti-

vismo y del cambio social (Wapner, 1994; Spinoso, Flores y Dreyfus, 1995) —más aún como han demostrado Eley y Ryan, históricamente la constitución de la esfera pública tenía lugar, no sólo del discurso racional y del consenso, sino «de un campo de conflicto, significados encontrados y exclusión» (Eley, 1992:307)—. La invocación a la razón implicada en la construcción de la esfera pública era simultáneamente una llamada al poder en el sentido de Foucault, según el análisis de Eley. Rustow (1970) ha argumentado de forma parecida que la democracia generalmente ha llegado no porque el pueblo deseara esta forma de gobierno o porque hayan logrado un amplio consenso sobre los «valores básicos» sino porque varios grupos se habían criticado mutuamente durante largo tiempo y finalmente han reconocido su falta de habilidad para conseguir el dominio y la necesidad de acomodo (Hirschman, 1994:208).

Al argumentar que la exclusión de grupos étnicos, culturales, nacionales y de género de la esfera pública necesita ser valorada según las reglas discursivas de la esfera pública, Habermas usa la conducta de los tribunales como modelo de valoración. «Los casos jurídicos», dice Habermas (1992b:467), «se caracterizan por plantear conflictos prácticos en términos de mutua comprensión y acuerdo intentado». Y al acuerdo se llega, de acuerdo con Habermas, mediante el uso de la «fuerza de una razón más o menos buena», esto es, la fuerza del mejor argumento, como «la *única* alternativa para superar o cubrir la violencia» (la cursiva es mía). Es correcto que la misión de los tribunales es solucionar conflictos y que los argumentos, racionales o no, se usan con este propósito. Aun así este planteamiento no depende en el caso individual de la mutua comprensión o de las partes implicadas en el litigio, como dice Habermas. Depende, por el contrario, de un entendimiento de las partes que una vez que se han escuchado los argumentos y el juez ha resuelto tendrán que adaptarse a esta regla, les guste o no. Si optan por no respetar la resolución, el juez está respaldado por un elaborado sistema de sanciones, y en último término por la fuerza de la policía y la cárcel. Así los casos judiciales están típicamente marcados por el poder, no por la comprensión mutua y el acuerdo. Los tribunales en las democracias pluralistas aseguran el tipo de conflicto-resolución del que Richard Berstein habla cuando dice que ninguna sociedad debe tener unos procedimientos para debatir conflictos que no puedan ser resueltos mediante la argumentación, incluso cuando todas las partes estén sometidas a la argumentación racional. Si los tribunales descansan en la comprensión del litigio de Habermas, el sistema judicial quebraría debido a que en muchos casos que nunca llegarían a su fin. Aunque moralmente admirable y políticamente provocativo, el pensamiento de Habermas acerca de la argumentación racional parece aquí no sólo utópico sino sociológicamente ingenuo.

Si la ética discursiva de Habermas tuviera que constituirse como realidad esto no podría significar el fin del poder, sería un modo de regular el poder. Y ante el hecho de que la implantación actual del discurso ético jugaría contra los intereses de los actores sociales y políticos —lo que se vincula al hecho de ser el supuesto en sociedades y decisiones de alguna complejidad— el discurso ético se opondrá, tanto si tal oposición puede ser racionalmente justificada como si no. La contradicción bási-

ca aquí es que la coerción necesaria alcanzar la comunicación no coercitiva (*zwanglos*) de Habermas. El acuerdo podría, en este sentido, forzarse. Así incluso si uno pudiera imaginar la existencia de lo que Habermas (1992a:453) llama «una esfera pública política no subvertida por el poder», tal esfera no podría decirse que estuviera libre de poder puesto que se ha establecido a través de una afirmación de poder. La vista nietzschiana de que la moralidad históricamente se ha establecido típicamente a través de medios inmorales sería cierta para la moralidad de Habermas también. El poder se necesita para limitar el poder. Incluso para comprender cómo la publicidad puede establecerse necesitamos pensar en términos de conflicto y poder. No hay camino alternativo. Es una condición básica para comprender asuntos de exclusión e inclusión, y para comprender la sociedad civil.

En suma, Foucault y Habermas están de acuerdo en que la racionalización y la medida del poder están entre los más importantes problemas de nuestro tiempo. Discrepan en cómo puede uno comprender y actuar mejor en relación con estos problemas. La aproximación de Habermas se orienta hacia los universales, independencia del contexto y control vía texto constitucional y desarrollo institucional. Foucault centra sus esfuerzos en la dependencia local y de contexto y en el análisis de estrategias y tácticas como bases de la lucha por el poder.

El valor de la aproximación de Habermas es que contiene un claro dibujo de lo que Habermas entiende por «proceso democrático», y que las precondiciones deben cumplirse mediante una decisión que se denominará «democrática». Su esquema puede usarse como un ideal abstracto para la justificación y aplicación en relación con la legislación, el desarrollo institucional y la planificación procedimental. El problema, sin embargo, es que Habermas es un idealista. Su trabajo contiene escasa comprensión de cómo funciona el poder o de las estrategias y tácticas que pueden asegurar la codiciada democracia. Es fácil apuntar al texto constitucional y al desarrollo institucional como una solución; lo es algo más implantar específicos cambios institucionales y constitucionales. Junto con sus prescripciones generales sobre la racionalidad comunicativa, Habermas nos aporta una escasa guía de cómo puede tener lugar tal implantación.

El valor de la aproximación de Foucault es su énfasis en la dinámica de poder. La comprensión de cómo el poder trabaja es el primer prerequisite para la acción, porque la acción es el ejercicio del poder. Y tal comprensión puede conseguirse mejor centrándose en lo concreto. Foucault puede ayudarnos con una comprensión materialista de la *Realpolitik* y la *Realrationalität*, y como éstas pueden cambiarse en un contexto específico. El problema con Foucault es que a causa de que la comprensión y la acción tienen sus puntos de partida en lo particular y en lo local, podemos llegar a observar condiciones más generalizadas concernientes, por ejemplo, a instituciones, constituciones y temas estructurales.

Desde la perspectiva de la historia de la filosofía y la teoría política, la diferencia entre Foucault y Habermas descansa en el hecho de que Foucault trabaja dentro de la tradición particularista y contextualista, con raíces en Tucídides vía Maquiavelo o Nietzsche. Foucault es uno de los más importantes exponentes del siglo xx de

esta tradición. Habermas es el más prominente exponente vivo de una tradición universalista y teorizante derivada de Sócrates y de Platón, a través de Kant. En términos de poder, estamos hablando de pensamiento «estratégico» contra «constitución», acerca de lucha contra control, conflicto contra consenso.

4

Generalmente, los conflictos se han considerado como peligrosos, corrosivos y potencialmente destructivos del orden social y además con la necesidad de ser contenidos y resueltos. Este punto de vista parece cubrir la visión de Habermas sobre el conflicto, lo cual resulta comprensible dada la experiencia de Alemania, y de Habermas, con el nazismo, la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias. Hay una evidencia abrumadora, sin embargo, de que los conflictos sociales producen ellos mismos los vínculos valiosos que mantienen a las democracias modernas juntas y las proveen de la fuerza y cohesión que necesitan; que los conflictos sociales son los verdaderos pilares de la sociedad democrática (Hirschman, 1994:206). Los gobiernos y las sociedades que suprimen los conflictos lo hacen con riesgo propio. Una razón básica para el deterioro y la pérdida de vitalidad de las sociedades dominadas por los comunistas puede ser su éxito al suprimir el conflicto social abierto. En una interpretación foucaultiana, supresión del conflicto es supresión de la libertad, debido al privilegio para encajar el conflicto es parte de la libertad.

Si las sociedades que suprimen el conflicto son opresivas, quizás las teorías social y políticas que ignoran o marginan el conflicto son potencialmente opresivas también. Y si el conflicto sostiene a la sociedad, hay buenas razones para cuidarse de un idealismo que ignora el conflicto y el poder. En la vida real social y política el autointerés y el conflicto no darán lugar a algunas comunales ideas omnicomprendidas como en Habermas. En efecto, cuanto más democrática sea una sociedad, más permitirá a los grupos definir sus propias vías específicas de vida y legítima los inevitables conflictos de interés que surgen entre ellos. El consenso político nunca puede llevar a conducirlo de manera que neutralice particulares obligaciones de grupo, compromisos e interés. Pensar que puede hacerse es repetir la falacia de la creencia de Rousseau en la Voluntad General como distinta de la voluntad actual de individuos o grupos particulares (Alexander, 1991). Una concepción más diferenciada de la cultura política que es necesaria en Habermas, una que será más tolerante con el conflicto y la diferencia, y más compatible con la pluralización de intereses.

Como puso en evidencia Ryan (1992:286), debido a que inevitablemente la política de cada día queda fuera de las reglas de la racionalidad comunicativa, lo que era una quimera incluso en el apogeo de la esfera pública burguesa, el fin de publicidad podría mejor permitírsele «navegar a través de un más amplio y más salvaje territorio». Tal territorio está imbuido de conflicto. La vida pública se cultiva mejor, no en una esfera ideal que deja fuera el poder, el *status* material, y por ende el interés puede encontrar expresión. Con la pluralidad que un concepto contemporáneo para la

sociedad civil puede contener, el conflicto se convierte en una parte inevitable de este concepto. Así sociedad civil no significa «civilizada» en le sentido de conducta de buenas maneras. En las sociedades civiles fuertes, la falta de confianza y las críticas de la acción autoritaria están omnipresentes como resultado del conflicto político. El ultraje moral es continuo, debido a que las autoridades presentes inevitablemente violan cualquier ideal de normas que la sociedad civil tienen por justicia. La sociedad civil garantiza sólo de un consenso público, no público (Alexander, 1991): Una sociedad civil fuerte garantiza la existencia de conflicto. Una comprensión fuerte de la sociedad civil, y de la democracia, deben además basarse en pensamiento que sitúe conflicto y poder en su centro, como hace Foucault y no Habermas.

Esto no significa rechazar la importancia de la esfera pública como un baluarte de la libertad. No es negar que el trabajo de Habermas es moralmente admirable e intelectualmente estimulante, especialmente en un tiempo en el que muchos filósofos se han volcado en las altas ambiciones para la filosofía y la ciencia social que Habermas todavía persigue, por ejemplo mirando las bases universales de nuestros pensamientos y acciones. Incluso si tales ambiciones no pueden cumplirse, la historia de la filosofía y de las ciencias nos enseña que tenemos mucho que aprender de los intentos para hacerlo. Debe decirse, sin embargo, que tales formas de vida pública que son prácticas, comprometidas y preparadas para el conflicto aportan un superior paradigma de virtud cívico-ciudadana donde las formas de vida pública son discursivas, desvinculadas y dependientes del consenso. Para aquellos que ven las cosas de esta manera, para permitir que la esfera pública haga una seria contribución a una participación genuina, uno tendría que vincularse precisamente a que no puede aceptar la interpretación de Habermas: El enfoque de Foucault hacia el conflicto, el poder y el partidismo (11).

(Traducción de A. Elvira)

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, C.: «Bringing Democracy Back In: Universalistic Solidarity and the Civil Sphere», en C. C. LEMERT (ed.): *Intellectuals and Politics: Social Theory in a changing World*, Sage, Newbury Park, 1991.
- BENHABIB, S.: «Afterword: Communicative Ethics Current Controversies in Practical Philosophy», en S. BENHABIB y F. DALLMAYR (eds.): *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
- BENHABIB, S. y CORNELL, D. (eds.): *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late Capitalist Societies*, Polity Press, Cambridge, 1987.
- BERSTEIN, R. J.: «Introduction», en BERSTEIN (ed.): *Habermas and Modernity*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1985.

(11) Véase también SPINOSA, FLORES y DREYFUS (1995).

- BERSTEIN, R. J.: «One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy», *Political Theory*, 15 (4), 1987, 538-63.
- BERSTEIN, R. J.: «Fred Dallmayr's Critique of Habermas», *Political Theory*, (16) 4, 1988, 580-93.
- BERSTEIN, R. J.: *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.
- BORDO, S. y JAGGAR, A. (eds): *Gender/Boy/Knowledge*, Rutgers University Press., New Brunswick, 1990.
- CARLEHEDEN, M. y RENE, G.: «An Interview with Jürgen Habermas», *Theory, Culture and Society*, 13 (3), 1996, 1-18.
- CHOMSKY, N. y FOUCAULT, M.: «Human Nature: Justice versus Power», en F. ELDERS (ed.): *Reflexive Water: The Basis Concerns of Mankind*, Souvenir, London, 1974.
- COHEN, J. L.: «Critical Social Theory and Feminist Critiques: The Debate with Jürgen Habermas», en J. MEEHAM (ed.): *Feminist Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Routledge, New York, 1995.
- COHEN, J. L., y ARATO, A.: *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.
- CRICK, B.: «Preface» and «Introduction», en N. MACHIAVELLI: *The Discourses*, Penguin, Harmondsworth, 1983.
- DALLMAYR, F.: «Habermas and Rationality», *Political Theory*, 16 (4), 1988, 553-79.
- DALLMAYR, F.: «The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger (y Habermas)», *Praxis International*, 8 (4), 1989, 377-406.
- DALLMAYR, F.: «Introduction», en S. BENHABIB y F. DALLMAYR (eds.): *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
- DEAN, M.: *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, Routledge, London, 1994.
- DELEUZE, G.: «Foucault and the Prison», *History of the Present*, II, 1986, 1-21.
- DESCOMBES, V.: Revista de D. C. Hoy (ed.): *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1986, *London Review of Books*, 5 de marzo de 1987, 20-21.
- DILLON, M.: «Conversation With Michel Foucault», *The Threepenny Review*, Winter/Spring 1980, 1980, 4-5.
- DREYFUS, H. y RABINOW, P.: «What is Maturity», en D. C. Hoy (ed.): *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1986.
- ELEY, G.: «Nations, Publics, Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century», en CALHOUN (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.
- EZINE, J. L.: «An Interview with Michel Foucault», *History of the Present*, I, 2-3, 14; primero publicado en *Les Nouvelles Littéraires*, 17 de marzo de 1975, 3, 1985.
- FERRARA, A.: «Critical Theory and Its Discontents: On Wellmer's Critique of Habermas», *Praxis International*, 8 (3), 1989, 305-20.
- FLYBERG, B.: *Rationality and Power: Democracy in Practice*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- FLYBERG, B.: en prensa «Towards Phonetic Social and Political Sciences: An Aristotelian Approach to Integrating Context, the Particular and Narrative in Social and Political Inquiry».
- FOUCAULT, M.: «Michel Foucault on Attica: An Interview», *Telos*, 19, 1974, 154-61.
- FOUCAULT, M.: *The History of Sexuality*, vol. 1, Vintage, New York, 1980a.
- FOUCAULT, M.: «Postface», en M. PERROT (ed.): *L'impossible Prison*, Seuil, París, 1980b.

- FOUCAULT, M.: *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981.
- FOUCAULT, M.: «Space, Knowledge, and Power» en P. RABINOW (ed.): *The Foucault Reader*, Pantheon, New York, 1984a.
- FOUCAULT, M.: «What is Enlightenment?», en P. RABINOW (ed.): *The Foucault Reader*, Pantheon, New York, 1984b.
- FOUCAULT, M.: «Politics and Ethics: An Interview», en P. RABINOW (ed.): *The Foucault Reader*, Pantheon, New York, 1984c.
- FOUCAULT, M.: «Nietzsche, Genealogy, History», en P. RABINOW (ed.): *The Foucault Reader*, Pantheon, New York, 1984d.
- FOUCAULT, M.: «Face aux gouvernements, les droits de l'Homme», un documento escrito y leído por FOUCAULT en una conferencia de prensa en junio de 1981, primero recogida por *Libération* 30 de junio-1 de julio de 1984, 1984e, 22.
- FOUCAULT, M.: «Le Retour de la morale», *Les nouvelles* 28 de junio-5 de julio de 1984, 1984f, 36-41.
- FOUCAULT, M.: «The Ethics of Care and Self as a Practice of Freedom», en J. BERNAUER y D. RASMUSSEN (eds.): *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988.
- FOUCAULT, M. y DELEUZE, G.: «Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze», en D. F. BOUCHARD (ed.): *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Blackwell, Oxford, 1977.
- FRASER, N.: «What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender», en S. BENHABIB y D. CORNELL (eds.): *Feminism as Critique*, Polity Press, Cambridge, 1987.
- FRASER, N.: *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 1989.
- HABERMAS, J.: *Communication and the Evolution of Society*, Heinemann, London, 1979.
- HABERMAS, J.: *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, MIT Press, Cambridge, Mass., 1983.
- HABERMAS, J.: «Questions and Counterquestions», en R. J. BERSTEIN (ed.): *Habermas and Modernity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1985.
- HABERMAS, J.: *The Political Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1987.
- HABERMAS, J.: *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
- HABERMAS, J.: «Further Reflections on the Public Sphere», en C. CALHOUN (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992a.
- HABERMAS, J.: «Concluding Remarks», en C. CALHOUN (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992b.
- HABERMAS, J.: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1993.
- HABERMAS, J.: «Burdens of the double Past», *Dissent*, 41 (4), 1994, 513-7.
- HABERMAS, J.: *Die Normalität einer Berliner Republic*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
- HABERMAS, J.: *Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1996a.
- HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien sur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996b.
- HABERMAS, J.: «On the Relationship of Politics, Law and Morality», University of Frankfurt, Department of Philosophy, Frankfurt, sin fecha.
- HAVEL, V.: «How Europe Could Fail», *New York Review of Books*, 18 de noviembre de 1993, 3.

- HELLER, A.: «The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal», *Thesis Eleven*, 10/11, 1984-5, 5-17.
- HIRSHMAN, A. O.: «Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society», *Political Theory*, 22 (2), 1994, 203-18.
- HIRSHMAN, L. R.: «The Book of "A"», *Texas Law Review*, 70 (4), 1992a, 971-1012.
- HIRSHMAN, L. R.: «Big Breast and Bengali Beggars: A Reply to Richrd Posner and Martha Nussbaum», *Texas Law Review*, 70 (4), 1992b, 1029-37.
- HOY, D. C.: «Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Farnkfurt School», en D. C. HOY (ed.): *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1986.
- HUTCHINGS, K.: *Kant, Critique and Politics*, Routledge, London, 1996.
- KEANE, J.: *Democracy and civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of controlling Social and Political Power*, Verso, London, 1988a.
- KEANE, J.: «Introduction», en KEANE (ed.): *Civil Society and the state: New European Perspectives*, Verso, London, 1988b.
- KETTNER, M.: «Scientific Knowledge, Discourse Ethics and consensus Formation in the Public Domain», en E. R. WINKLER y J. R. COOMBS (eds.): *Applied Ethics: A Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1993.
- LÜBBE, H.: «Are Norms Methodically Justifiably? A Reconstruction of Max Weber's Reply», en S. BENIABIB y F. DALLMAYR (eds.): *The Communicative Ethics of Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
- MACCHIARELLI, N.: *The Discourses*, Penguin, Harmondsworth, 1983.
- MACCHIARELLI, N.: *The Prince*, Penguin, Harmondsworth, 1984.
- M McNAY, L.: *Foucault and Feminism: Power, Gender, and the self*, Northeastern University Press, Boston, 1992.
- MILLER, J.: *The Passion of Michel Foucault*, Simon and Schuster, New York, 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Beyond Good and Evil*, Vintage Books, New York, 1966.
- NIETZSCHE, F.: *The Anti-Christ*, Penguin, Harmondsworth, 1968.
- NIETZSCHE, F.: *The Gay Science*, Vintage Books, New York, 1974.
- NUSSBAUM, M. C.: «Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning», *Texas Law Review*, 70 (4), 1992, 1019-28.
- POSSNER, R. A.: «Ms. Aristotle», *Texas Law Review*, 70 (4), 1992, 1013-17.
- PUTNAM, R. D. con LEONARDI y NANETTI, Y. R.: *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- RAICHAMN, J.: «Habermas's Complaint», *New German Critique*, 45, 1988, 163-91.
- RORTY, R.: «Thugs and Theorist: A Reply to Berstein», *Political Theory*, 15 (4), 1987, 564-80.
- RORTY, R.: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- RORTY, R.: «Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future», en RORTY, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- RUSTOW, D.: «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model», *Comparative Politics*, 2, abril 1970, 337-64.
- RYAN, M. P.: «Gender and Pubic Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America», en C. CALOUN (ed.): *Habermas and Public Sphere*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- SHERMAN, N.: *The Fabric of Character*, Oxford University Press, New York, 1989.
- SIMPSON, L. C.: «On Habermas and Particularity: Is There Room for Race and Gender on the Glassy Plains of Ideal Discourse?», *Praxis International*, 6 (3), 1986, 328-40.

- SPINOSA, C., FLORES, F. y DREYFUS, H.: «Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic action, and the Cultivation of Solidarity», *Inquiry*, 38 (1-2), 1995, 3-63.
- WAPNER, P.: «Environmental Activism and Global civil Society», *Dissent*, 41 (23), 1994, 389-93.
- WELLMER, A.: *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant in der Diskursethik*, Surhkamp, Frankfurt, 1986.