

Habermas y Foucault: Modernidad, Posmodernidad y teoría de la Historia

JUAN MANUEL SANTANA PÉREZ*

ANTONIA M.^a PÉREZ RODRÍGUEZ

En el presente artículo nos hemos propuesto comparar el pensamiento de Michel Foucault, con uno de los más importantes defensores actuales del proyecto Modernista: Jürgen Habermas.

Consideramos que Habermas y Foucault son los dos grandes filósofos con mayor influencia en las Ciencias Humanas y Sociales del último cuarto del siglo XX. Cada uno «representa» un proyecto de comprensión de la sociedad, que difícilmente pueden ser conciliables y uno y otro ayudan a dar distintas repuestas al sentido de la Historia en los albores del año 2000.

Intentaremos contrastar las teorías de estos dos autores así como sus respectivas posiciones con respecto al proyecto de la modernidad, dada las repercusiones que ello tiene en la búsqueda del por qué de la Historia. Creemos importante profundizar en este último punto, por ser un tema que marca enormes diferencias entre estos dos autores y que, en la actualidad, ha suscitado un profundo y fructífero debate en el seno de la Teoría de la Historia.

Por otra parte, no hemos de pasar por alto que la modernidad ha constituido nuestra forma de ser y de pensar. Se ha convertido en una ideología que hoy forma parte de todas las sociedades occidentales (y de algunas no occidentales) y este debate, por tanto, puede ayudarnos personalmente a una reflexión y postura crítica con respecto a la línea que ha llevado nuestra sociedad hasta el momento presente.

En esta reflexión, expondremos dos visiones totalmente opuestas con respecto a este tema y que se corresponden con las tesis mantenidas por estos dos autores. Las dos posiciones a las que nos referimos son la modernidad y la posmodernidad.

Hemos de aclarar, que no pretendemos en este trabajo llegar a una exposición completa del pensamiento habermasiano y foucaultiano sino exponer sólo unas bases teóricas de estos autores que nos permitan, partiendo de los problemas ya anteriormente planteados, profundizar en los te-

mas que Habermas y Foucault tienen en común, y la actitud crítica que han mantenido uno respecto a otro.

Como hemos dicho, esta confrontación teórica se encuadra en el más amplio debate modernidad *versus* posmodernidad. Augusto Klappenbach distingue en este panorama tres líneas de desarrollo teórico: los neoconservadores; los reconstructores-reformistas; y deconstructores o posmodernos¹. En los dos primeros grupos encontramos un diagnóstico similar de la situación de cambio cultural, pero las salidas que se ofrecen divergen.

Para los conservadores como Daniel Bell, el individuo en la sociedad actual se encuentra inmerso en las contradicciones culturales del capitalismo, en el que se han conformado tres lógicas antinómicas: hedonismo, eficacia e igualdad; la única salida que Bell estima posible es el recurso a la tradición desechada, la única que puede dar al individuo la seguridad existencial de la que ahora carece.

Habermas se encontraría en el segundo grupo citado, el de los reconstructores-reformadores, y coincide con Bell en considerar que estamos ante una sociedad defectuosa que debemos reformar. La razón moderna, cuando seguimos el análisis weberiano, se ha escindido en tres esferas autónomas, la ciencia, la moral y el arte, que funcionan según tres lógicas distintas, la cognitivo-instrumental, la moral-práctica y la estético-expresiva. Pero para Habermas, el criterio unificador que nos haga superar esta situación no puede hallarse en elementos exteriores a la vida humana, sino que procederá de nuestro análisis de la esencia de la racionalidad dada en la praxis humana.

Foucault se situaría en el tercero de los grupos, los deconstructores o posmodernos². A pesar de sus diferencias, estos autores mantienen unas tesis comunes frente al mundo posmoderno: la escisión del discurso en la sociedad actual en una serie de diferentes juegos del lenguaje es irrevocable, no hay que proponer estrategias para su su-

peración, sino que sólo cabe acostumbrarse a un mundo sin fundamentaciones, la muerte de Dios -garante de racionalidad en el perplejo mundo moderno- se ha producido finalmente, pero ahora, en estos pensadores no encontraremos las resonancias trágicas que para Nietzsche tuvo esta seguridad.

Lo que nos interesa ahora es tratar de señalar las consecuencias que planteamientos tan diferentes tienen para el status que pretendemos para la Historia. Ésta no tiene el mismo significado en un mundo en que las estrategias discursivas son múltiples y heterónomas, que si, por el contrario, confiamos en un horizonte común para una sociedad humana integral. La historia de la ciencia llevada a cabo por Foucault se radicaliza en una crítica de la racionalidad, que desdeña todo desarrollo en ciencia social por tratarse al mismo tiempo de una ampliación del ámbito del dominio. Para Foucault la ciencia moderna se ha convertido en el sustrato ideológico que legitima el *statu quo* en el capitalismo avanzado. Mientras para Habermas cabe la posibilidad de una ciencia «reconstructiva» y emancipadora, para Foucault, sólo es posible la acción deslegitimadora del historiador del pensamiento.

Muy a *grosso modo*, hemos ya adelantado que Habermas defiende las propuestas de la modernidad como válidas para la sociedad actual. Piensa que a pesar de los problemas lógicos y de las contradicciones internas que existen en el proyecto moderno no hemos de abandonarlo como causa perdida, sino «aprender de sus errores» y tratar de apropiarnos de él ofreciéndole una salida. Ante la interpretación posmoderna de la historiografía trata de mantener un proyecto de modernidad anclado en los ideales ilustrados³.

La postura habermasiana en lo que a la filosofía de la historia se refiere ha variado desde sus primeras formulaciones hasta obras más recientes. Habermas somete a la filosofía de la historia a una profunda crítica, pero esto no significa que la haga de-

saparecer, antes bien, nos plantea la necesidad de su radicalización. La filosofía de la historia ha pretendido un desarrollo prospectivo, por el que la propia teoría desde sí misma, trata de autofundamentarse, de proponer los principios que la legitiman y fundan los fines de la historia. Para Habermas esto no es concebible, no porque renuncie a la capacidad de establecer fines, sino porque no cree que estos surjan desde la teoría⁴. Con esto, quiere recuperar los planteamientos de los primeros escritos de Marx, traicionados en algún modo por el marxismo más ortodoxo, que quiso ver en la teoría la afirmación de los fines, pero estos, para Marx, no dependían de las necesidades teóricas sino de las prácticas, si entendemos «práctica» como acción encaminada a la emancipación⁵.

Habermas no quiere renunciar al proyecto moderno, pero rechaza sus efectos perversos. Algo similar, encontramos en Foucault, quien no se pronuncia contra los ideales emancipatorios, sino contra las tecnologías de dominio que pone en funcionamiento⁶.

Muchos autores han pretendido ver en lo que se llamó posmodernidad, el último peldaño de la modernidad, una más de sus caras. Matei Calinescu, en su ensayo sobre los desarrollos de la estética moderna sostiene que «el posmodernismo es una cara del modernismo. Revela algunas sorprendentes semejanzas con el modernismo (cuyo nombre continúa llevando en sí mismo), (...); la modernidad sobrevive, al menos como el nombre de una semejanza familiar cultural en la que, para bien o para mal, seguimos reconociéndonos»⁷. Esto no nos debe hacer pensar que podemos forzar las posturas habermasiana y foucaultiana, por ejemplo, hasta el extremo de señalarnos ciertos parecidos de familia. Es innegable la separación, e incluso confrontación, entre estos desarrollos teóricos, pero nos encontramos ante uno de los debates más fructíferos y más ricos en la teoría de los últimos tiempos.

Foucault (se considera a sí mismo como un historiador del pensamiento) es relativista y, en consecuencia, está contra el proyecto ilustrado, por tanto, habría que incluirlo dentro del posmodernismo, aunque presenta grandes diferencias con otros autores más representativos de esta filosofía como Lyotard o Vattimo. La Historia que hace Foucault no es una Historia social de las instituciones ni una Historia de la Ciencia, ni siquiera, a pesar de las semejanzas externas, se trata de monografías sobre Historia de las mentalidades, estos estudios se aproximan más bien a una Historia de la razón ⁸

La posición de Foucault es de total rechazo hacia la ideología de la Modernidad, considera insalvable el proyecto modernista. Los criterios de «razón científica» y el concepto de «objetividad» son considerados por éste como una mera sustitución de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo antiguo por otra «retórica de la verdad». Foucault no cree en la posibilidad de ningún principio absoluto, ningún criterio que tenga una fundamentación firme y definitiva, y por tanto, tampoco ve positivo el establecimiento de normas universales de ningún tipo. Cada forma cultural de la civilización occidental ha tenido su sistema de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas propias de sospechar que el lenguaje quiere decir algo distinto de lo que dice, y entrever que hay lenguajes aparte del mismo lenguaje ⁹. Cualquier intento, como el habermasiano, de fundamentar las teorías en principios universales es rechazado por Foucault, no sólo por falaz, sino por «terrorífico».

Para entender mejor la teoría de Foucault lo hemos encuadrado dentro de la corriente de pensadores posmodernos, pero hemos de aclarar antes, que Foucault siempre se negó a ser «encasillado» dentro de cualquier tipo de escuelas, corrientes e ideologías, por las limitaciones que éstas le acarrearían posteriormente: «No creo que sea necesario saber exactamente lo que soy. En la vida y en el trabajo lo más interesan-

te es convertirse en algo que no se era al principio. Si se supiera al empezar un libro lo que se iba a decir en el final, ¿cree usted que se tendría el valor para escribir?... El juego merece la pena en la medida en que no se sabe cómo va a terminar».

En este sentido, Paul Veyne considera a Foucault como el historiador completo, el final de la historia; añade que es uno de los mayores historiadores de nuestra época, pero también podría ser el autor de la revolución científica que perseguían todos los historiadores ¹⁰.

Se ha dicho que el proyecto moderno surgió en el siglo XVIII con los filósofos de la Ilustración. Las ideas promovidas por estos, fueron enriquecidas y consolidadas durante los siglos siguientes, pero hemos de tener en cuenta que la influencia de la emergencia de la racionalidad científica surgida a partir del siglo XVII fue sin lugar a dudas, un factor indisoluble en la consecución de tales ideas.

En este siglo se logran avances científicos insospechados. Los pensadores de la Ilustración se llenan de optimismo y esperanza ante los logros de la Razón Científica, dando la espalda al oscurantismo místico, y a las supersticiones que éste traía consigo. Así que emprendieron la demolición del entramado en el que se basaba la anterior cosmovisión. Kant fue quien más claramente definió los ideales de la Ilustración, quien mejor formuló la tesis del sujeto, así como las tesis de la universalidad del conocimiento, de la acción, de la física y de la moral. El pensamiento de Kant resulta paradigmático de este pensamiento. Kant fue un escritor consciente de que, los intentos de la centuria por elaborar la historia, no se basaron únicamente en aspectos filosóficos, sino también sobre temas centrados en la vida cotidiana y la historia la estudia para desarrollar una filosofía moral, intenta poner orden en la historia, extrayéndole un sentido y haciéndola profetizar. La historia para Kant, sería la forma general y, necesaria de realizarse la esencia del ser humano ¹¹.

A partir de entonces estaba claro: la razón aseguraría el progreso, conduciría hacia el bien-estar social, disiparía las tinieblas, acabaría paulatinamente con los misterios de la naturaleza, liberaría a los individuos de las falsas creencias que permiten subyugarlos, y destruiría por fin la posibilidad misma de arbitrariedad, creando una sociedad de seres humanos libres y felices.

Es obvio el fracaso de tales expectativas, y éste ha sido reconocido tanto por los partidarios de la demolición del proyecto moderno como por los partidarios de su renovación.

El mundo contemporáneo no es la imagen de ese bienestar deseado y programado, los efectos perversos de la forma de racionalidad que ha imperado en Occidente han sido suficientemente constatados por la Escuela de Frankfurt y por K. O. Apel, dos de las grandes influencias en el pensamiento habermasiano. Ahora ocupa todo el ámbito humano la razón subjetiva que es aquella que busca los medios para alcanzar fines establecidos, y esto es así toda vez que ha desaparecido la razón objetiva, que era aquella que establecía los fines humanamente deseables. Así la primera se convierte en razón instrumental, la Ilustración vuelve al mito ¹². En este sentido, Alain Touraine considera que Horkheimer anuncia ya a Foucault ¹³.

Es obvio que ningún pensador contemporáneo se sustrae a esta crítica del desastre, son las salidas las que resultan diferentes. La propuesta superadora de Foucault es individualista y estética: la vida humana como la realización de una obra de arte, donde la labor de la historia es deslegitimar los impedimentos que los individuos encuentran en su desarrollo. Habermas en su intento por salvar el proyecto de la socialdemocracia, sin caer en la metafísica, nos propondrá la teoría de la comunicación como explicación de la emergencia social a partir de los individuos ¹⁴.

La propuesta ética kantiana es fuertemente formalista. En esta dirección se arti-

cula la crítica hegeliana referida a los problemas que se pueden derivar de semejante abstracción de contenido. Lo que se está cuestionando es la utilidad de una ética que en la búsqueda de una universalización de los juicios morales sacrificó los intereses tradicionales de la teoría ética; en los escritos kantianos ya no se encuentran definiciones sustanciales de «lo bueno» o «lo justo», sino que se desarrolla algo así como una técnica de evaluación para los enunciados de contenido moral.

La metodología kantiana situada en la filosofía tradicional de la conciencia (donde en última instancia la evaluación es un procedimiento subjetivo, en el que el individuo se interroga a sí mismo sobre el valor moral de su actuación en sociedad) se convierte en solipsismo metodológico, carente de una fundamentación que le otorgue cierto valor intersubjetivo.

La ética habermasiana (que podríamos situar en la intersección de tradiciones filosóficas tales como la hermenéutica continental, el desarrollo del análisis lingüístico en la filosofía angloamericana -en la forma en que se configura en la línea del segundo Wittgenstein y los trabajos de Searle- y la corriente historicista alemana) supera el solipsismo moral kantiano en la forma de una ética discursiva.

En Habermas se mantiene el formalismo Kantiano, puesto que la racionalidad dialógica no establece fines en el sentido que lo hacen las éticas materiales, sino que el fin es el «consenso» alcanzado por una «comunidad ideal». La postura foucaultiana es muy distinta pero podemos insistir en lo que Foucault consideró vital en sus trabajos, un escepticismo sistemático frente a todos los universales antropológicos. Para el pensador francés no existe una única forma de ser humano, se niega el universal «humano» mediante el trabajo del historiador que pone de relieve la contingencia de las distintas objetivaciones del ser humano mediante unas prácticas y unas tecnologías del yo. Esto al mismo tiempo destruye la posibilidad

de una Historia, sólo es posible hacer historias parciales. Frente a la profunda historicidad de estos planteamientos, la postura universalista haber-masiana desemboca en una teoría de la evolución de la sociedad ¹⁵, si bien quiere librarse de toda implicación de conformación de la especie a través de una hipostatización de los comportamientos individuales, mediante la realidad de la comunicación humana.

Pero el problema entre ambos planteamientos vuelve a ser si esta comunicación dirigida hacia la emancipación es posible, si podemos hablar con Habermas de «condiciones ideales de comunicación», o si por el contrario, el poder vertebrata todos los discursos humanos. Pero está claro que ninguno de estos planteamientos es pesimista, en el caso de Habermas esto es claro, en el de Foucault siempre queda la labor de desenmascarar la contigencia histórica de una forma de ser humano.

En la conferencia pronunciada con motivo de la concesión del premio Adorno 1980, Habermas critica a la nueva vanguardia de artistas que se declaran posmodernos bajo la consigna de «el presente del pasado». Analizando el significado del término modernidad, intenta demostrar cómo, desde su punto de vista, la posmodernidad es en el fondo una antimodernidad y cómo esta palabra indica, una corriente conservadora y negadora de lo moderno.

Habermas analiza como el concepto moderno se ha empleado en la historia desde el siglo V (para delimitar la nueva época cristiana con respecto al pasado romano) a la actualidad. El concepto de modernidad, dirá, expresa la consciencia de una época con respecto a los cambios surgidos en su seno en relación con el pasado. Pero señala también la relación de continuidad que esta nueva época que surge sigue manteniendo con su pasado.

Habermas piensa que esta relación de continuidad con el pasado se olvidó con la radicalidad del espíritu romántico del siglo XIX. Éste se encegó en su contraposición

abstracta con la tradición y perdió de vista su relación con la antigüedad y con el conjunto de la historia. Igualmente Foucault pone el acento en la discontinuidad como señal de dispersión temporal que los historiadores tienen el deber de suprimir de la historia ¹⁶.

Cuando Foucault indaga en la constitución de las ciencias sociales, sobre todo a partir del XIX, relaciona los desarrollos teóricos en cuestión con las instituciones de vigilancia en el mundo moderno. En ambas organizaciones encuentra como elementos esenciales las dualidades sujeto-objeto de la filosofía moderna, sobre todo en su formulación kantiana.

En Habermas ciencia y técnica se han constituido como ideologías legitimadoras del actual orden, pero esto no significa, para él, que ambas no tengan ninguna vinculación con un proyecto humanamente deseable ¹⁷. En la sociedad tradicional la legitimación del dominio se encontraba anclada en el «mundo institucional» (mundo de las interacciones humanas guiadas por reglas) que él diferencia de la órbita de las acciones encaminadas a fines. La ideología sólo se da en la sociedad moderna capitalista, cuando el conflicto de clases no permite asegurar la permanencia del sistema y de su legitimidad con el único apoyo de la tradición, pero también sigue formando parte de ese mundo institucional, como órbita diferenciada de las acciones encaminadas a fines. En el capitalismo avanzado la ciencia y la tecnología funcionan como ideología, pero esta nueva ideología ha cambiado respecto a la anterior: los criterios de justificación los disocia de la organización de la convivencia, esto es, de la regulación normativa de las interacciones, y en ese sentido los despolitiza; y en lugar de eso los vincula a las funciones del sistema de acción racional con respecto a fines ¹⁸. Es esto lo que vuelve a esta nueva forma de ideología la apariencia de incuestionable, puesto que parece apoyarse en el desarrollo de las fuerzas productivas. Llegamos así al cuestionamiento de las defini-

ciones clásicas de las relaciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En el panorama actual las exigencias del desarrollo y de la investigación científica legitiman el ejercicio del dominio sobre la naturaleza y sobre las personas. En Foucault encontramos la negación de la inocencia política de las fuerzas productivas. La ciencia social se ha desarrollado como un aparato más del poder, como una especialización en el ejercicio del dominio. Con esto fijó el marco filosófico de ciertas formas innovadoras de hacer historia, al tiempo que descentralizó radicalmente el concepto de poder, haciéndolo omnipresente y permeable, al concebirlo como relaciones de fuerza distribuidas de manera asimétrica en toda la sociedad, como constelaciones dispersas de relaciones desiguales¹⁹. Mientras, la postura habermasiana es menos radical, defiende que es posible una nueva ciencia social siempre que sea crítica.

Una idea que está presente en toda la obra de Foucault es la inseparable unión saber-poder, es decir, «la verdad no está fuera del poder ni sin poder»²⁰.

Esta verdad viene caracterizada históricamente por cinco rasgos, tales son:

- está centrada sobre la forma del discurso científico y sobre las instituciones que lo producen;

- está sometida a una constante incitación económica y política;

- es objeto de una inmensa difusión y consumo;

- es producida y transmitida bajo el control dominante de grandes aparatos políticos y económicos;

- y es el envite de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social²¹.

El saber, que quedaba limitado a una serie de interpretaciones en el siglo XVI, empieza a dejar de lado esos comentarios infinitos sujetos al juego de similitudes para entrar de lleno en una enumeración perfecta que somete a análisis cualquier comparación bajo el objetivo, no tanto de relacionar como de discernir²².

Es de esta forma como la verdad se impone a través de una percepción evidente y definitiva que se avala en un lenguaje transparente y neutro.

El paso del empirismo al racionalismo implica, sin duda, un cambio en la concepción del saber sujeta al poder. Siguiendo a Descartes²³ observamos como el único conocimiento verdadero que puede darse es aquél en el que se da una actuación pura y atenta de la inteligencia.

La distinción entre código elaborado y código restringido que estableciera Bernstein y su interrelación con la división entre trabajo intelectual y trabajo manual que expuso Marx, se encaminan a una racionalidad que hace distinguir a diferentes clases sociales bajo una base que intenta legitimarse como científica no sólo en su posesión de saber, sino sobre todo en su posesión de poder.

Foucault es perfectamente consciente de que este sistema de saber que ha desarrollado nuestra sociedad es realmente complejo, máxime si tenemos en cuenta que dispone de unas estructuras de poder muy sofisticadas²⁴.

Es este híbrido saber-poder el que va a constituir la creación de las Ciencias Humanas, a través de un saber de vigilancia, de examen que controla, mediante la norma, a los individuos durante toda su existencia²⁵.

Después de la obra de Foucault no es posible seguir manteniendo los «objetos intelectuales» como «objetos naturales» de los que sólo cambiarían las modalidades históricas de existencia. La locura, la medicina, el Estado no son categorías pensables en el modo de lo universal y de las que cada época particularizaría el contenido. Detrás de la permanencia engañosa de nuestro vocabulario, debemos reconocer no los objetos, sino las objetivaciones que construyen una figura original²⁶.

Así los individuos son controlados, no únicamente por los poderes judiciales, sino también por otro conjunto de poderes late-

rales que contribuyen, a la par de los primeros, a mantener el orden vigente, a reaccionar contra todo aquello calificado de peligroso en tanto y en cuanto puede poner en cuestión o resquebrajar el sistema social. Bajo esta óptica cualquier loco es un disidente político ²⁷. No tenemos que ir muy lejos para constatar la certeza de esta afirmación, basta con echar un vistazo al surgimiento de estas disciplinas para corroborar su función de orden social. Por ello, cualquier propuesta que plantee los problemas de la necesidad de una transformación del planeta son desconsiderados²⁸ y, de este modo, toda duda o negación de dicho orden son calificadas de locura, aberración y fanatismo.

No es de extrañar, pues, que Foucault insista en comparar la tarea de instituciones presuntamente neutrales con las desarrolladas por la policía ²⁹. Ni tampoco nos coge desprevenidos su extrapolación tanto a los hospitales, como a las escuelas, los ejércitos, la misma fábrica y, por supuesto, a la prisión, tal como se ha venido desarrollando en investigaciones historiográficas desde la década de los setenta.

Parece obvio, pues, que tanto los sujetos de conocimiento como las relaciones de verdad se forman en un contexto caracterizado por unas condiciones políticas y económicas que les dan sentido.

«Foucault no se deja impresionar -dice Habermas- por la referencia a la evidente ausencia de coacción que caracteriza a la argumentación convincente con que se imponen las pretensiones de verdad y en general las pretensiones de validez» ³⁰, el arqueólogo del saber indaga en esos discursos científicos para mostrar las estructuras que posibilitan la «verdad». Como esas estructuras no son susceptibles de ser verdaderas o falsas, Foucault realiza en la década de los setenta una nueva tarea, la investigación genealógica, que, a partir de la voluntad de verdad que rige en el discurso, persigue la génesis de las condiciones de validez. Para Habermas el problema de esta historiografía,

que «procede en términos eruditos y positivistas», es el concepto nietzscheano y asociológico de poder en que Foucault basa todos sus desarrollos. En su genealogía «poder» es sólo un sinónimo de una «pura actividad estructuralista». Cuando Habermas se pregunta por qué en Foucault la teoría de la ciencia y la crítica de la razón dan paso a una teoría del poder, achaca este encauzamiento al interés de Foucault por el paso de la época clásica a la modernidad. Esta voluntad de saber se convierte para Foucault en la clave de la conexión entre saber y poder, «las ciencias humanas ocupan el terreno alumbrado por la aporética autotematización del sujeto cognoscente. Erigen con sus exorbitantes pretensiones nunca cumplidas la fachada de un saber universalmente válido tras la que se oculta la facticidad de la pura voluntad de autoavasallamiento mediante el saber» ³¹

La arqueología como método que nos propone Foucault tratará de describir el dominio del saber, describir las contradicciones intrínsecas al discurso. Si partimos de que el discurso es una práctica que mantiene diferentes formas de encadenamiento, sucesión, etc.; la arqueología será la encargada de establecer fisuras, definiendo, a su vez, formas nuevas, específicas de articulación. La historia como arqueología nos invita a recorrer una historia sin sujeto, porque lo que interesa es dejar al desnudo las prácticas discursivas en la medida en que den lugar a un saber, y en la medida en que ese saber toma, o no llega a hacerlo, el estatus y el papel de ciencia, lo que supone un cambio de planteamiento frente a las convencionales historias de las ideas ³².

El autor no es partidario de definir el método que nos propone como anti-ciencia, ni de situar su objetivo en la descripción de la ciencia. Y ello es así porque si bien es verdad que la arqueología recorre el eje prácticas discursivas-saber-ciencia, podemos encontrar saberes independientes de las ciencias; pero todo saber tiene una práctica discursiva definida.

La arqueología se convierte, pues, en una de las líneas de ataque para el análisis de las actuaciones verbales que pretende mantener al discurso en sus asperezas múltiples describiendo los diferentes espacios de disensión que presenta y suprimiendo «el tema de una contradicción uniformemente perdida y recobrada, resuelta y siempre renaciente, en el elemento indiferente del logos»³³.

Foucault señalará como preocupación fundamental de su análisis arqueológico, describir la aparición y el funcionamiento del discurso en su «sistema de institucionalización»³⁴.

Ahora bien, el poder para Foucault no se identifica con un individuo en particular que lo ejerza o posea, sino que se convierte en una maquinaria de la que nadie es titular³⁵. Herencia de la antropología de Lévi-Strauss, para Foucault la revolución estructuralista (discurso negativo sobre el sujeto) es la disolución del sujeto. Aludió a las prácticas de la historia estructural y seriada, a propósito de la cual procuró extraer todas sus consecuencias teóricas³⁶.

Será dentro de este entramado donde la figura del Panopticon cobra sentido: Recordemos que el elemento que introduce y que caracteriza al panóptico no es la presencia de una persona que vigile a los demás, sino que se trata de un artificio mucho más complejo que oculta el inspector a los ojos de los presos, en el ejemplo de la prisión; ya que no es un individuo el que impone el respeto o establece el control, sino que es simplemente una presencia, o mejor aún, la posibilidad de que pueda existir esa presencia.

Foucault coincide en esto con Blanchot al denunciar toda personología lingüística y situar los emplazamientos de sujeto en el espesor de un murmullo anónimo³⁷.

La vigilancia no consistirá, por lo tanto, en el ejercicio que le corresponde a los guardianes, sino que se va a identificar con la condición humana misma. Al quererse convertir ésta en obediente en la medida

que es conforme a las reglas, o en productiva, útil, dará lugar a multitud de formas posibles de observación, encuesta, experimentación de las que ninguna ciencia auténtica podrá prescindir³⁸.

La verdad es pues inseparable de un procedimiento que la establece, lo cual hace que Foucault compare la «investigación inquisitorial» que trata en **Vigilar y Castigar** con el «examen disciplinario» modelo de las Ciencias Humanas.

La dimensión crítica de la historia filosófica de las ciencias no es en ningún caso una crítica de la ciencia³⁹, sino que, por el contrario, es una crítica de lo negativo de la razón.

La verdad existe. Esta es una afirmación de Foucault ante la constitución de saberes que llegue a inestabilizar aquellas objetividades a las que ya hemos hecho referencia (locura, poder, sexualidad). De ahí que pretenda hacer la historia de las relaciones que unen el pensamiento y la verdad, es decir, la historia del pensamiento en tanto pensamiento de la verdad⁴⁰. Ello lo hará no intentando responder a las leyes de verificación que rigen la historia en sí, es decir, no reduciéndose a lo que ocurrió, al proceso, a las transformaciones. Uno de los objetivos que se plantea es el de mostrar que muchas de las cosas que forman parte de su paisaje y que la gente piensa que son universales, no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos. Todos sus análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana. Muestra la arbitrariedad de las instituciones, cuál es el espacio de libertad que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse⁴¹. Toda historia es arqueológica por naturaleza y no por elección: explicar y hacer explícita la historia consiste en percibirla primero en su conjunto, en relacionar los supuestos objetos naturales con las prácticas de fecha concreta y rara que los objetivan y en explicar esas prácticas, no a partir de un mo-

tor único, sino desde todas las prácticas próximas en las que se asientan ⁴².

De este modo, la Historia tendría una función deslegitimadora, aquí radica la importancia de contextualizar la historia del pensamiento en una historia de estructuras sociales porque el pensamiento también es social.

La fecundidad que en este sentido tienen los desarrollos foucaultianos no la podemos encontrar en los planteamientos habermasianos, al menos no en los más generales, porque si Foucault habla de «lo que es», el pensador alemán se encuentra en la formulación de «lo que debe ser». La teoría crítica, sin embargo, quiere ser empírica y científica, pero sin renunciar a sus intereses teóricos y prácticos. En este intento Habermas aboga por una ciencia social interdisciplinaria que recoja diversos desarrollos de la teoría social de este siglo, aunque el trabajo de Habermas se centra fundamentalmente en la sociología. A nosotros nos cabe, al menos, defender lo apropiado de este enmarque pluridisciplinar. Junto con la teoría de sistemas o la filosofía analítica del lenguaje, Habermas incluye los avances de la hermenéutica filosófica como fundamentales en la tarea investigadora en las ciencias sociales ⁴³, aunque no sin provocar revuelo entre los pensadores más significativos de la filosofía hermenéutica. Gadamer responde a Habermas que la hermenéutica no es asunto de la metodología, sino que es en todo caso un arte. Este autor explica su teoría en el contexto de la tradición alemana de las ciencias del espíritu, achacando a Habermas y a Apel que no se den cuenta de que la reflexión sobre la praxis no es técnica ⁴⁴.

Habermas, como heredero de la tradición ilustrada, sostiene una teoría universalista. Piensa que es posible hallar unas normas, a modo de leyes generales, que expresen una voluntad general. Su ética, por tanto, la podemos definir como normativa y, en consecuencia, se desprende una teoría de la historia cercana a Kant en el sen-

tido que la evolución de las sociedades debe estar guiada por esos principios universales. Pero se refiere a principios que no derivan de la teoría a la manera kantiana, sino de las necesidades prácticas de una sociedad, del interés humano por la emancipación y de las condiciones objetivas en que se encuentra.

Habermas en su teoría de acción comunicativa distingue entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento, así como dos situaciones de éstas, una social y otra no social.

Propugna, además, la acción orientada al entendimiento en situación social en la que se halla su teoría de la acción comunicativa. Para él, fuera de ella no es posible hablar de ética. En la acción comunicativa, los sujetos no tratan de interaccionar buscando imponer sus intereses, sino hallar un entendimiento. Para ello, exponen sus intereses, los discuten y llegan a través del diálogo a un acuerdo ⁴⁵.

La acción que Foucault formula, dentro de esta clasificación realizada por Habermas, vendría a ser una acción orientada al éxito en situación social. Foucault comparte la teoría del significado como uso, mantenida por Wittgenstein y Austin que conciben los actos del habla como juegos estratégicos de acción y reacción, que son en definitiva juegos de poder, ya que, para él hablar, es también ejercer un poder.

Habermas critica este tipo de acción estratégica diciendo que en ella los sujetos se instrumentalizan recíprocamente y orientan su acción según las expectativas del comportamiento de los otros, utilizándolos como medios para lograr fines propios. Es una acción fundamentada en intereses egoístas y bajo la visión de Habermas, no ética.

Foucault se ha manifestado siempre contrario a las posiciones universalizadas de la ética de Habermas. La ética filosófica que propone Foucault es una estética de la existencia, sería la tarea de «producirse a sí mismo» ⁴⁶ renunciando a la guía de la religión, de la ciencia, la ley o las

afirmaciones universales formales presentadas por los filósofos, y renunciando también a ese empeño que ellas fomentan de realizar una verdad profunda del yo. Foucault asume que no existe ningún principio absoluto, ningún criterio que tenga una fundamentación firme y definitiva; los seres humanos no pueden ampararse en nada que no provenga de sus propias producciones. Por tanto todos los supuestos y las «retóricas de verdad» son puramente históricas y contingentes y es preciso deconstruirlas a todas y cada una de ellas, y revelarlas para así debilitar los efectos de poder producidos por éstas ⁴⁷.

Foucault trata de corporizar un estilo de acción que nos permita ver, mediante una prueba de límites que hay diferencias significativas en las clases de sociedad que podemos tener y modos de ser humanos a los que conviene oponerse y otros a los que conviene fortalecer.

Habermas dirá acerca de esto que Foucault «hace afirmaciones teóricas normativas injustificadas, y toma posiciones políticas no sustanciadas» no siendo consciente de su enfoque general. Considera una tradición hacer juicios normativos -ya que en cierto modo hace una propuesta ética para el presente- y a la vez propugnar el abandono de toda autoridad, ley, o principio de cualquier índole.

La metaética de Habermas es cognitivista ya que cree en la validez racional de la ética fundamentada en un método coherente y lógico de la mejor propuesta moral. También podríamos clasificarla como no naturalista, pues no cree que las teorías del significado ético se puedan reducir al lenguaje natural.

Foucault, con una metaética no cognitiva, niega la posibilidad de fundamentar la ética. No cree, por tanto, en la posibilidad de ningún principio trascendente que nos permita decir que algo es «bueno» y debe guiar nuestra conducta. Se trata de una decisión plenamente nuestra y no existe ninguna forma de asegurar que esa opción sea

mejor que otra recurriendo a ningún criterio externo que no sea las opciones simplemente humanas. La ausencia de fundamentos últimos no sufre excepciones ni siquiera con un fundamento tan descentrado de la validez con respecto a la verdad como el supuesto trascendental del lenguaje de Habermas. Y es precisamente esta ausencia, la que nos brinda la posibilidad de decidir por nosotros mismos.

Cuando no existe ningún meta-nivel al que remitirse para legitimizar las decisiones y el poder que se ejerce, éstas terminan mostrándose como lo que son: pura conveniencia humana. A partir de entonces es posible debilitar todas las manifestaciones del poder.

Habermas declara que esta comparación que hace Foucault de su «crítica del poder» con el «análisis de la verdad» es una contradicción, ya que la crítica al poder queda privada de los parámetros normativos que debería pedirle al análisis de la verdad. Desde el punto de vista de Habermas, toda intervención crítica es portadora de un contenido normativo, inclusive, claro está, las intervenciones críticas de Foucault ⁴⁸, que, según Rainer Rochlitz, en el fondo no son sólo normativas, sino incluso universalistas ya que proponen ciertos principios como son la autonomía de la persona y la oposición al sufrimiento injusto.

Este autor critica a Foucault por pretender difundir una ética basada en un modelo griego, elitista, opresor y sexista; no dudando reivindicar las exigencias de una cultura aristocrática, de un arte de vivir, en vez de una universalidad de derechos. Dirá que al exagerar el aspecto negativo de la idea de universalidad de la que el cristianismo es portador, minimizó el carácter elitista del modelo griego. También cree que Foucault cayó en un error al equiparar poder y moral, no dándole ninguna autonomía a esta última. De este modo, no pudo apreciar «la ambigüedad moderna» es decir, el hecho de que ella hace posible a la vez las estructuras de poder.

La teoría foucaultiana se desarrolla a partir de un elemento común que es la pregunta por el sujeto ⁴⁹, a partir de ella este autor desemboca en un escepticismo sistemático frente a todos los universalismos antropológicos, incluido el universalismo ético basado en competencias comunicativas habermasiano. Para Foucault, el único progreso experimentado desde los inicios de la modernidad es el progreso de la dominación ⁵⁰, su proyecto es el de deconstruir toda la ciencia histórica moderna con fines deslegitimadores. Según Fontana, Foucault ha sido considerado como un deconstructor de la historia lo que califica, con poca profundidad, de paradojas de una terminología ambigua que sirve para todo ⁵¹. Habermas, coincidiendo con Foucault en el papel legitimador del *statu quo* que ha desempeñado la ciencia histórica, quiere, no obstante, la reconstrucción de las ciencias sociales occidentales; con la teoría de la acción comunicativa, recurre a una nueva forma de teoría social superadora de la primera teoría crítica, que pretende obtener un cambio real de la sociedad, a través de la confluencia de diversas tendencias del pensamiento actual ⁵².

Para Habermas la historiografía se ha de mover necesariamente en un sistema narrativo de referencia, así que su interés no está en desarrollar una historiografía universal, que también Foucault desdén,

sino que presenta un concepto alternativo, la teoría de la evolución, que «descansa sobre supuestos de estructuras universales de conciencia y niveles de aprendizaje ordenados según la lógica del desarrollo» ⁵³. Por su parte, Foucault cree que la labor de la Historia es enseñarnos que somos libres, que podemos criticar y cambiar la evidencia de una verdad, ya que ésta ha sido construida en un momento histórico determinado y, por ello, debemos relativizarla.

El relativismo es también un logro del pensamiento moderno, el debate ahora es entre un relativismo radical que disuelve la noción de humanidad o si es posible un nuevo planteamiento para el viejo concepto judeo-cristiano. Si el mundo no puede comprenderse en su totalidad, entonces el desarrollo histórico carece de sentido universal. Las mismas personas están fragmentadas y descentradas y son incapaces de proyectar su futuro ⁵⁴. Deja de interesar el futuro y, en consecuencia, la «historia profética» justificada por los metarrelatos es abandonada, pero sin embargo, las exageraciones de este pensamiento llevan al triunfo del presentismo, el relativismo total y la pasividad política, que paradójicamente puede desembocar en un esencialismo cultural. La fragmentación posmoderna de la sociedad encaja perfectamente con el funcionamiento del mercado libre en el capitalismo avanzado.

NOTAS

- 1 KLAPPENBACH, A.: *Ética y posmodernidad*. Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1991.
- 2 Aquí se incluyen un conjunto de pensadores heterogéneos, desde Foucault, Lyotard o Lipovetsky, hasta *il pensiero debole* de Vattimo, que se ha constituido en una forma de ver el mundo, sobre todo sus relaciones sociales frente a los metarrelatos de la historia. VATTIMO, G.: *Filosofía, política, religión*. Nobel, Oviedo, 1996.
- 3 MORALES MOYA, A.: «Historia y postmodernidad». En MORALES MOYA, A. (Ed.): *La Historia en el 91*. Ayer, Madrid, 1992, p. 36.
- 4 HABERMAS, J.: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Tecnos, Madrid, 1990. Este carácter telcológico que atribuye al materialismo histórico es la principal crítica que le formula en HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid, 1986, p. 42. En este sentido coincide con HARRIS, M.: *El materialismo cultural*. Alianza, Madrid, 1982.

- 5 MACCARTHY, T.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid, 1987, pp. 158-159. Sobre este planteamiento marxiano de Habermas, resulta destacada la apreciación de HELLER, A.: *Crítica de la ilustración*. Península, Barcelona, 1984; «Al asumir la obra de Marx como ciencia y como filosofía, Habermas se sustrae a los peligros de ambos extremos. Su reconstrucción del materialismo histórico es tal vez el mejor ejemplo de la solidez y viabilidad de esta actitud sin que tenga relevancia alguna que estemos de acuerdo o no con todas sus proposiciones teóricas» (p. 289).
- 6 En este sentido entre las dos posturas podemos situar el artículo de HOBBSAWM, E.J.: «The revival of narrative: some comments». *Past & Present*. N° 86, Oxford, febrero 1980, pp. 3-8; combatiendo desde el materialismo histórico las tesis donde narración es igual a explicación como en STONE, L.: «The revival of narrative». *Past & Present*. N° 85, Oxford, noviembre 1979, pp. 3-24.
- 7 CALINESCU, M.: *Cinco caras de la modernidad*. Tecnos, Madrid, 1991, p. 301.
- 8 VÁZQUEZ GARCÍA, F.: *Foucault. La Historia como crítica de la razón*. Montesinos, Barcelona, 1995, p. 22.
- 9 FOUCAULT, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 25.
- 10 VEYNE, P.: *Cómo se escribe la historia. Foucault revolucionaria la historia*, Alianza Universidad, Madrid, 1984, p. 200. Dice que «positivistas, nominalistas, pluralistas y enemigos de las palabras acabadas en ismo, lo somos todos: él es el primero que lo es todo. Es el primer historiador totalmente positivista».
- 11 SACRISTÁN LUZÓN, M.: «Concepto kantiano de la historia». En VV.AA.: *Hacia una nueva historia*. Madrid, 1985, pp. 85-108. Estos aspectos han sido desarrollados en SANTANA PÉREZ, J.M.: «La teoría de la Historia de la Ilustración. Su incidencia en Canarias». *Anuario. Vegueta*, N° 1, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1992, pp. 85-95.
- 12 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W.: *Dialéctica del iluminismo*. Editorial Sur, Buenos Aires, 1970; y HORKHEIMER, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.
- 13 TOURAINE, A.: *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy, Madrid, 1993, p. 200.
- 14 HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Taurus, Madrid, 1987.
- 15 HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona, 1991. En esta obra Habermas elogia el intento de Kohlberg por desarrollar una teoría de las competencias morales en la línea piagetiana, una teoría que sería al mismo tiempo, evolutiva y universalista. En este sentido discrepamos de Habermas y creemos que lo mismo que puede concebirse una teoría de la sociedad puede también concebirse otra de la historia como ha señalado AROSTEGUI, J.: *La investigación histórica: Teoría y método*. Crítica, Barcelona, 1995, p. 158.
- 16 FOUCAULT, M.: «Istória e descontinuidade». En NIZA DA SILVA, M.B.: *Teoria da história*. Cultrix, Sao Paulo, 1976, p. 57.
- 17 HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos, Madrid, 1992.
- 18 *Ibidem*, p. 98.
- 19 HERNÁNDEZ SANDOICA, E.: *Los caminos de la Historia. Cuestiones de historiografía y método*. Síntesis, Madrid, 1995, p. 175.
- 20 FOUCAULT, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Materiales, Madrid, 1988, p. 143.
- 21 *Ibidem*, pp. 143,144.
- 22 FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 61, 62.
- 23 DESCARTES, R.: *Discurso del método*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- 24 FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 117.
- 25 FOUCAULT, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1984, p. 100.
- 26 CHARTIER, R.: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 42.
- 27 FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- 28 NEGRI, A.: «Las consecuencias del «fin de la Historia»». *El Mundo*, 11-IX-1990, p. 4.
- 29 FOUCAULT, M.: *Un diálogo sobre el poder*, op. cit., p. 88. O en FOUCAULT, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 98.
- 30 HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1990, pp. 296-297.
- 31 *Ibidem*, p. 313.
- 32 ROBLES ORTEGA, A.: «Una historia sin sujeto. Consideraciones sobre el método arqueológico de Michel Foucault». En RIEZU MARTÍ-

- NEZ, J. y ROBLES EGEA, A. (EDTS.): *Historia y pensamiento político. Identidad y perspectivas de la historia de las ideas políticas*. Universidad de Granada, Granada, 1993, p. 206.
- 33 FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1988, p. 262.
- 34 SAUQUILLO GONZÁLEZ, J.: *Michel Foucault: Una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 244.
- 35 FOUCAULT, M.: «El ojo del Poder». Entrevista en BENTHAM, J.: *El Panóptico*, La Piqueta, Madrid, 1989, p. 19. O en MARSHALL, J.D.: «Foucault and Education», en *Australian Journal of Education*, vol. 33, número 2, 1989, pp. 99-113; pp. 104,105.
- 36 BOURDÉ-HERVÉ MARTIN, G.: *Las escuelas históricas*. Akal, Madrid, 1992, p. 223.
- 37 DELEUZE, G.: *Foucault*, Paidós Studio, Barcelona, 1987, p. 33.
- 38 BLANCHOT, M.: *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 1988, pp. 39,40.
- 39 MACHADO, R.; «Arqueología y epistemología»; en V.V.A.A.; *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 15.
- 40 GABILONDO, A.: *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 182.
- 41 FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1990, p. 144. Foucault sugiere que para poder estudiar las discontinuidades históricas tenemos que 'individualizar' los discursos, es decir, hemos de tener claro el sistema lingüístico al que pertenecen y la identidad del sujeto que los desarrolla.
- 42 VEYNE, P.: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. op. cit., p. 237.
- 43 HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. op. cit., pp. 31 y ss. Para él la hermenéutica no rompe todavía con la racionalidad interna a la historia y su continuidad, tal como la modernidad la presentaba; en FERRER, U.: «La concepción postmoderna de la historicidad». En GONZÁLEZ, W.J.: *Acción e Historia. El objeto de la Historia y la teoría de la acción*. Universidade da Coruña, La Coruña, 1996, p. 185.
- 44 GADAMER, H. G.: *Verdad y método*. Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 646.
- 45 HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. op.cit., vol. II.
- 46 CARROLL, D.: *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. Routledge, Londres, 1987, pp. 53-79.
- 47 Sobre este tema y las relaciones de la teoría marxiana con el deconstructivismo foucaultiano lo encontramos desarrollado en RYAN, M.: *Marxism and deconstruction. A critical articulation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.
- 48 HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1990, pp. 285 y ss.
- 49 LANCAROS, P.: *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1996, p. 79.
- 50 FERNÁNDEZ AGIS, D.: *Después de Foucault. Ética y política en los confines de la modernidad*. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 1993, p. 41.
- 51 FONTANA, J.: *La historia después del fin de la historia*. Crítica, Barcelona, 1992, p. 89.
- 52 GUIDDENS, A.: «¿Razón sin revolución? La Theorie des Kommunikativen Handelns de Habermas». BERNSTEIN, R.J. (Ed.): *Habermas y la modernidad*. Cátedra, Madrid, 1988, pp. 153-192; pp. 177-1788.
- 53 HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. op. cit., p. 185.
- 54 LARRAIN, J.: *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, p. 244. En este mismo sentido se dirige la crítica de Rorty a los pensadores postmodernistas, en los que la incapacidad para pensar en un «nosotros» les lleva a la apatía política en RORTY, R.: «Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad». En BERNSTEIN, R.J. (Ed.): *Habermas y la modernidad*. op. cit., pp. 253-276.