

## **RACIONALIDAD Y PODER: HABERMAS Y FOUCAULT**

ADRIANA MARÍA ARPINI<sup>1</sup>

### **Resumen**

*Los análisis de la escuela de Frankfurt –en particular los de Max Horkheimer y Theodor Adorno– ponen en discusión, entre otras cosas, dos problemas que han sido posteriormente desarrolladas por autores procedentes de distintas tradiciones intelectuales. Por una parte, la vinculación entre conocimiento y poder, que constituyen el sustrato de la razón instrumental; por otra parte, la universalización de una forma de racionalidad estratégica, que obstaculiza la realización de los ideales de la Ilustración, generando nuevas formas de barbarie. Se produce, así, una tensión entre escepticismo de la*

---

<sup>1</sup> Adriana María Arpini es argentina, de Mendoza, Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde se desempeña como profesora de grado y posgrado. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Dirige proyectos de investigación. Es autora y compiladora de libros, ha publicado capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Por su labor académica recibió la *Medalla de Honor 2007 de la Fundación ICALE* (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano). Actualmente es directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. E-mail: [aarpini@mendoza-conicet.gob.ar](mailto:aarpini@mendoza-conicet.gob.ar)

*razón por un lado, y esperanza en su propia capacidad autoreflexiva, por otro. En el presente trabajo se intenta una aproximación a los desarrollos que ambas cuestiones han tenido en textos de Michel Foucault y Jürgen Habermas, y sus consecuencias para el discurso de las disciplinas histórico-sociales.*

**Palabras clave:** Escepticismo de la razón, Relaciones de poder, Formas de racionalidad.

### **Abstract**

*The Frankfurt School's analysis –particularly that of Max Horkheimer and Theodor Adorno– brings to discussion, among other issues, two problems that have been subsequently developed by authors from different intellectual traditions. On the one hand, the link between knowledge and power, both of them constituting the substrate of instrumental reason; on the other hand, the universalization of a form of strategic rationality which obstructs the realization of Enlightenment ideals, generating new forms of barbarism. As a consequence, a tension occurs between the skepticism of reason on the one hand, and hope in its own self-reflective capacity, on the other. In this paper an attempt is made to approach the development of both of these issues in Michel Foucault's and Jürgen Habermas' writings, and to its consequences for the discourse of the historical-social disciplines.*

**Key words:** Skepticism of the reason, Power relations, Forms of rationality.

## I.

La crítica de la racionalidad, cuyos antecedentes se remontan a Kant, ha sido durante el siglo XX y hasta la actualidad un tema recurrente del pensamiento filosófico. La dramática realidad europea de la primera mitad del siglo pasado, profundamente marcada por la experiencia de la guerra y sus consecuencias y por la amenaza de los totalitarismos, constituyó un desafío para la «capacidad teórica de interpretar las profundas mutaciones que tienen lugar en la conciencia pública». En este contexto surgieron obras, ya clásicas, de Max Horkheimer y Theodor Adorno, nos referimos a la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) de ambos autores, a la *Crítica de la Razón Instrumental* (1947) del primero y *Dialéctica Negativa* (1966) del segundo.

El objetivo es para Horkheimer investigar la noción de racionalidad que está a la base de la cultura industrial. «En el ámbito de nuestra civilización –afirma– la realización progresiva tiende a aniquilar precisamente aquella sustancia de la razón cuyo nombre se invoca a favor del progreso» (Horkheimer, 1973: 12).

Estas afirmaciones sugieren, por una parte, que la razón no es un principio universal y absoluto, sino que se manifiesta como formas diversas de racionalidad en el tiempo. Es decir, no se trata de *la* razón como suponía Kant, sino de una forma específica de la racionalidad, aquella que caracteriza al hombre moderno. Esto es, una razón instrumental, subjetiva y formalizada, que ha perdido la capacidad de concebir todo contenido objetivo y que impulsada por el ansia de dominio, ha invadido todos los ámbitos del mundo contemporáneo, de modo que «ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional». Esta razón sin sustento ni barreras, fuera de sí, se presta para justificar todo tipo de hechos: la guerra, los campos de exterminio, el uso de energía nuclear con fines bélicos, etc.

Cabe, por otra parte, señalar que esta forma de racionalidad se configura y desarrolla durante la modernidad europea en lucha contra los

falsos supuestos e ídolos que obstruyen el camino de la ciencia. Emerge, entonces, una forma de pensamiento encarada en personas e instituciones que traducen las tensiones de la sociedad burguesa.

A partir de Bacon el intelecto, que vence a la superstición, se adueña de la naturaleza desencantada. El desarrollo de la técnica obedece a la necesidad de traducir la esencia del saber en dominio integral sobre la naturaleza y sobre los hombres, mediante la implementación de procedimientos eficaces.

El optimismo en el poder de la razón que permite, por una parte, conocer y dominar la naturaleza y, por otra, hace posible la reorganización de la sociedad sobre bases racionales, cristalizó en el siglo de las luces. «El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia» (Horkheimer y Adorno, 2006: 59). Ello implicó la objetivación del mundo (naturaleza y sociedad), la separación entre sujeto y objeto, la eliminación de las diferencias, en la medida en que es posible reducirlo todo al cálculo. La lógica formal constituye el gran instrumento unificador. «Si se dejan de lado las diferencias, el mundo queda sometido al hombre» (*Ibidem*: 64). La razón deviene utensilio universal para la fabricación de todos los demás. Esto es, racionalidad instrumental rígidamente adaptada a fines. En esta perspectiva, el carácter social del pensamiento está lejos de ser el «producto de una inmensa cooperación que se extiende en el espacio y en el tiempo», como quería Durkheim. (1968). Antes que expresión de solidaridad social es testimonio del dominio.

De modo que «los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Este los conoce en la medida que puede manipularlos» (Horkheimer y Adorno, 2006: 64). Todas las relaciones resultan adulteradas por el dominio, no solo las del hombre sobre la naturaleza sino también las de los hombres entre sí, y aun las de cada uno consigo mismo. El individuo «se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él» (*Ibidem*: 81). ¿Qué esperanza queda

para los individuos cosificados, convertidos en número, más que aguardan, impotentes, que el mundo sin salida sea convertido en llamas?

Sin embargo, esta necesidad lógica no es definitiva. La tentación del iluminismo burgués ha sido la de cambiar el afán de libertad por el ejercicio de la auto conservación, es decir, colocarse al servicio del presente renunciando a su propia realización. Pero, no se trata de conservar el pasado sino de realizar sus esperanzas. Ello implica la posibilidad de recuperar esa capacidad del pensamiento que le ha permitido determinar siempre de nuevo su propia problematicidad. Lo cual no significa renunciar a la razón, si no hallar en el concepto, además de su función instrumental por la que se instala como mediador entre el hombre y la naturaleza, aquella otra dimensión que «en cuanto reflexión del pensamiento (...) permite medir la distancia que eterniza la injusticia» (*Ibidem*: 93).

Así, ambos representantes de la Escuela de Frankfurt llegan paradójicamente a un callejón sin salida. Por una parte, advierten que la razón instrumental es una forma de racionalidad, cuya marcha es pareja al surgimiento de la moderna sociedad burguesa (las guerras mundiales, los totalitarismos) y al fracaso de los intentos revolucionarios (la Rusia stalinista), sostienen que esa misma razón, en la que el iluminismo había cifrado toda esperanza de progreso y libertad, contiene en sí el germen destructivo de la humanidad que posibilita.

Es paradójico también porque sí, por un lado, no es posible esperar ya nada del concepto, máxima formalización del pensamiento en el que se identifican verdad y poder; por otra parte, no renuncian a él como posibilidad reflexiva capaz de emprender la crítica de sí mismo; esto es, algo así como realizar la crítica ilustrada de la ilustración.

Finalmente, esa forma específica de racionalidad se extiende como una red, penetrando todos los ámbitos del actuar humano sin dejar intervalos. En ella se confunden pretensiones de verdad y pretensiones de poder, se vuelve totalitaria. Si se acepta que la razón ha perdido su capacidad crítica, sólo queda entregarse al escepticismo.

Los análisis de la Escuela de Fráncfort, y particularmente los de Horkheimer y Adorno, ponen sobre el tapete dos cuestiones (no es que sean las únicas sino las que interesan a los efectos de la presente indagación):

- En primer lugar, la cuestión del poder, es decir, la identificación entre conocimiento y poder que constituye el sustrato de la razón instrumental.
- En segundo lugar, la universalización de una forma de racionalidad perversa, que no solo obstaculiza la realización de los ideales de la ilustración si no que ha degenerado en una nueva forma de barbarie. Ello da lugar a una situación ambigua pues, por una parte se fomenta el escepticismo de la razón, y por otra, se espera, aunque ciegamente, que la superación provenga de la capacidad autor reflexiva de la razón.

Ambas cuestiones han sido desarrolladas con posterioridad por autores procedentes de distintas tradiciones intelectuales.

## II.

El tema de poder ha tenido en manos de Michel Foucault un desarrollo fecundo y original que posibilita abordajes alternativos relación con las posiciones clásicas. En la tradición occidental el conocimiento fue entendido como una relación instalada entre un sujeto y un objeto neutros, cuyo resultado es una verdad objetiva. Sin embargo, desde Nietzsche cabe sospechar de la neutralidad y objetividad de los conocimientos. Sospecha que permite restablecer la conexión entre verdad y poder, entre saber y poder. De modo que es posible pensar una «historia política» de la verdad.

El conjunto de instituciones y aparatos que sujetan a los individuos, en cuantos ciudadanos, a determinada organización estatal; los modos de sujeción expresados en leyes, reglas y normas; en fin, el sistema general

de dominación que atraviesa a las sociedades, constituyen las formas en que habitualmente se visualiza «el poder». Sin embargo, éstas no son más que formas terminales en que el poder se manifiesta.

Según Foucault, para evitar malos entendidos acerca del término «poder» hay que comprender:

- Que el poder se ejerce en una multiplicidad de relaciones de fuerzas inmanentes.
- Que se da un juego de luchas y enfrentamientos incesantes que transforman, refuerzan o invierten esas relaciones de fuerzas.
- Que estas relaciones o bien se encadenan unas a otras formando sistemas, o bien se desplazan y contradicen, aislándose.
- Que existen estrategias que las efectivizan y cristalizan en instituciones, leyes o hegemonías sociales. (Cfr. Foucault, 1983: 174-182).

Es decir, que el poder no es algo que pueda materializarse en un centro (estructura, institución o sujeto); sino una multiplicidad de relaciones heterogéneas, desequilibradas, inestables, anónimas, tensas, que se producen a cada instante y en todas partes. En esto consiste la «omnipresencia del poder». Frente a ello se reclama una actitud nominalista, pues «poder es un nombre que se presta a situaciones estratégicas complejas» (*Ibidem*: 175), donde las relaciones de fuerzas no son exteriores a otros tipos de relaciones: económicas, de conocimiento, sexuales.

Poder y saber se articulan en el discurso. En efecto, el universo del discurso está constituido por una multiplicidad de fragmentos, heterogéneos y discontinuos, que actúan en estrategias diferentes. Los discursos –y aún los silencios– se prestan al juego inestable en que bien pueden ser instrumentos o efectos del poder, o bien obstáculos, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. Así como no es posible, en la perspectiva foucaultiana, determinar una oposición binaria

global entre dominadores y dominados, sino que las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos por la intensidad de múltiples enfrentamientos; así tampoco existe un discurso del poder enfrentado a otro del no-poder, sino que los discursos son «bloques tácticos en el campo de fuerzas» que circulan entre estrategias opuestas. Es decir, los discursos producen efectos tácticos de poder que se vuelven necesarios y se integran estratégicamente en determinadas coyunturas de fuerzas. Ni siquiera la resistencia proviene de un lugar exterior respecto del poder; también en esto hay que ser nominalista: los puntos de resistencia –el adversario, el emergente– están distribuidos irregular y transitoriamente dentro de la red de poder. «Es, sin duda, la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que toma posible una revolución un poco como el estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.» (*Ibidem*: 117).

Por otra parte, esta concepción del poder lleva implícita una crítica de las disciplinas humanas (así como una crítica de las tecnologías aplicadas al disciplinamiento de los hombres).

Desde Wilhelm Dilthey, bajo el apelativo de Ciencias del Espíritu, cuyo modelo es la Historia, se han desarrollado formas de conocimiento de lo humano que estriban en el supuesto de la identidad de la naturaleza humana y en la implementación del método hermenéutico. Frente a las Ciencias de la Naturaleza, las Ciencias del Espíritu se afirman como interpretación de los significados que permiten develar el origen de las cosas, esto es, su verdadera esencia que se muestra fragmentariamente en el devenir. En esta perspectiva la Historia es memoria de las formas en que a través del tiempo, se ha actualizado aquella esencia potencialmente presente siempre desde el origen. Es una tarea para el historiador que tiene la curiosa capacidad de colocarse después del punto final y abrazar con una mirada apocalíptica la totalidad de la historia a través de sus coherencias y continuidades.

Foucault, por el contrario, rechaza la búsqueda del origen, las génesis lineales y el despliegue histórico de las significaciones. Su genealogía recupera de Nietzsche, no la noción de *Ursprung* (origen), si no de

*Entstehung* (emergencia), y de *Herkunft* (procedencia) (Cfr. Foucault, 1978: 135)<sup>2</sup>. De ahí que la tarea del historiador genealógico consista en: «percibir la singularidad de los sucesos»; «encontrarlos allí donde menos se espera y en lo desapercibido»; «captar su retorno» y su presencia «en diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles»; «definir el punto de su ausencia». El genealogista aprende que detrás de las cosas no hay esencias, no existen la identidad, ni la verdad, sino la discordia de lo heterogéneo, la proliferación de los errores, la exterioridad del accidente, el juego azaroso de las dominaciones.

La historia no se teje siguiendo el hilo de sus continuidades si no la violencia de sus cortes. A cada momento una relación de fuerza se debilita y otra emerge. Cada una de estas violencias se instala en un sistema de reglas (leyes, valores, instituciones), desde las cuales se relanza continuamente el juego de las dominaciones. La «historia efectiva» no se apoya en ninguna constancia, hace surgir el «suceso» en lo que tiene de único: relaciones de fuerza que se invierten, poder confiscado, vocabulario que se vuelve contra sus utilizadores, dominación que se debilita, lo otro (la diferencia) que aparece en escena. Por eso la mirada del genealogista penetra en «los bajos fondos» y reconociendo la injusticia de su propia perspectiva, no pretende construir totalidades ni establecer constancias. En fin, la genealogía permite un uso de la historia que la libera de los modelos metafísicos o antropológicos (Platón, Hegel) de la memoria.

---

<sup>2</sup> Los estudios sobre Foucault no han escapado a la tentación, frecuente y aún necesaria cuando se pretende ofrecer una visión global de la obra de un autor, de diferenciar etapas o momentos teóricos en la evolución de su pensamiento. No pretendemos aquí realizar una tarea semejante, sin embargo es necesario señalar que nos referimos a la obra foucaultiana posterior a 1970 que comprende al artículo citado, escrito en 1971, *Vigilar y castigar* de 1975 y el primer tomo de la *Historia de la Sexualidad* de 1976. Suele caracterizarse esta etapa de su pensamiento, profundamente marcada por la impronta nietzscheana, como «genealogía» en contraste con su anterior producción «arqueológica». Cfr. Teran, Oscar. «Presentación de Foucault». En: Michel Foucault (1983), *El discurso del Poder*, Buenos Aires, Folios; también Couzens Hoy (1988), David. «Introducción». En: Couzens Hoy, D. (compilador), *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión; Rojas Osorio, Carlos (1995), *Foucault y el pensamiento contemporáneo*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

La genealogía foucaultiana se construye como crítica de esas formas de conocimiento que suponen la típica relación en la que se enfrentan dos substancias, sujeto y objeto, en un proceso develador de la verdad, también substancial. «El sentido histórico –dice Foucault– conlleva tres usos que se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso de la parodia, y destructor de realidad, que se opone al tema de la historia –reminiscencia o reconocimiento–, otro es el uso disociativo y destructor de la identidad que se opone a la historia –continuidad y tradición–; el tercero es el uso sacrificial y destructor de la verdad que se opone a la historia –conocimiento–» (*Ibidem*: 153).

Foucault retoma en sus investigaciones una de las problemáticas de los francfortianos: la dominación que se extiende, mediante la utilización de modernas tecnologías (saberes), a todos los espacios sociales, penetrando inclusive en aquellos que podrían considerarse reservados a la vida privada. En sus manos el tema tiene desarrollos y resultados diferentes. Diferente es también el contexto de sus análisis, la Europa de fines de los '60 y '70. Es el momento que comienza a tematizarse los movimientos contestatarios de los años '60, al tiempo que se produce la instalación definitiva del capitalismo avanzado cuya red de poder parece no dejar intersticios.

Foucault advierte que el poder está en todas partes, no sólo como represor, sino también como productor de efectos a nivel del deseo y del saber. Así, por ejemplo el poder que se ejerce sobre los cuerpos genera nuevos espacios de saber. No cabe interpretar como superestructural la presencia constante del poder, mediante qué mecanismos, cómo se ejerce en cada uno de los múltiples enfrentamientos subterráneos, de los cuales el poder global es un efecto terminal.

Los saberes, formados en correspondencia con una determinada voluntad de verdad, establecen espacios estratégicos donde los sujetos se constituyen no como substancias, sino como posiciones dentro de una relación de fuerzas, que puede ser ocupada por individuos diferentes.

La genealogía es el instrumento que permite estudiar la constitución de los sujetos a través de sus manifestaciones observables en la experiencia histórica; es decir, en las prácticas sociales y discursivas cambiantes, cuya razonabilidad y necesidad son dudosas para el historiador crítico. La variación de las prácticas implica variaciones en la autocomprensión de los sujetos, aun cuando no sea posible sostener que una autocomprensión es mejor que otra, pues ello implicaría adoptar un punto de vista extra o supra histórico.

Frente a un poder definido por la dispersión, la genealogía permite hacer entrar en escena los saberes locales, discontinuos, no legitimados; es decir los puntos de resistencia cuya modificación estratégica podría desembocar en una modificación radical de la entera situación socio-política. Esa modificación estratégica, dice Foucault, «torna posible una revolución».

### III.

El segundo de los temas frankfurtianos que hemos señalado plantea si es posible superar el escepticismo provocado por el entronizamiento de una racionalidad instrumental, perversa, que provoca nuevas formas de barbarie en el seno mismo de la civilización contemporánea. Una de las respuestas a esta problemática se encuentra en la producción de Jürgen Habermas.

Tanto la crítica como la propuesta programática de Habermas se concentran en proveer elementos para una teoría de la racionalización, desplegada en las dimensiones de lo diacrónico y lo sincrónico, con el objetivo de elaborar, por una parte, categorías para el análisis de los distintos modos de racionalidad y de explicar, por otra, cómo éstos se imbrican en la vida social. Sus análisis, realizados desde la perspectiva de una filosofía social, suponen una toma de posición respecto de la modernidad: Habermas afirma que el proyecto de la modernidad permanece todavía incompleto. (Cfr. Habermas, 1989: 374).

Para los modernos, la modernidad consistió en una toma de conciencia de la época que se mira así misma en relación con el pasado y se considera el resultado de una transición. Así, para Hegel la tarea de la filosofía consistía en «aprehender su tiempo en conceptos». El tiempo de Hegel era el de la Modernidad, y el principio articulador de comprensión de la modernidad fue la construcción de la subjetividad, desde donde se determinan las manifestaciones de la cultura: ciencia, moral, arte. Ahora bien, en cuanto a la modernidad se hace cuestión de sí misma como época, cabe preguntar por los alcances del principio de la subjetividad: ¿se pueden obtener de la subjetividad criterios que sirvan para orientarse en un mundo cada vez más escindido en esferas autónomas? Esa subjetividad se revela como principio unilateral. El programa de Hegel consistía en movilizar la razón como poder reconciliador contra las posibilidades de una época desgarrada. Sin embargo, no pudo superar los límites de la filosofía del sujeto.

El proyecto de la Ilustración confió en el desarrollo de la ciencia objetiva y el progreso del conocimiento, buscó el mejoramiento social por el despliegue de la moral, la ley y el arte, se propuso, en fin, liberar el potencial cognoscitivo de cada esfera y emplear esa acumulación de cultura en la organización racional de la vida. Hoy, sin embargo, se advierte una creciente segmentación de espacios culturales autónomos, manipulados por especialistas y cada vez más escindidos del «mundo de la vida». La modernidad cultural significó como lo insinúa Weber, la división de la razón sustantiva tradicional en las esferas autónomas de la ciencia, la moral y el arte, cuyos asuntos, bajo control de expertos, resulta cada vez menos accesible al público. Con lo cual se cierne la amenaza de un mayor empobrecimiento allí donde se esperaba la concreción del progreso y la felicidad prometidos. Las presiones de la dinámica económica y de la organización del Estado, propias de la modernización societal, penetra toda las dimensiones de la existencia humana, también la práctica cotidiana resulta reificada. Frente a esta situación Habermas busca alternativas que no impliquen abandonar el proyecto de la Ilustración. En oposición a posturas conservadoras y neo-conservadoras, que desplazan sobre la cultura las cargas de la modernización capitalista

de la economía y la sociedad, sostiene que la cultura interviene de modo indirecto y mediado en estos problemas. En la medida que la experiencia cultural puede ser utilizada para iluminar una situación de vida y sus problemas, será posible entrar en un juego de lenguaje diferente. El nuevo vínculo podrá desarrollarse si la modernidad societal se orienta en sentido diferente, de modo que el «mundo de la vida» sea capaz de poner límites al sistema económico autónomo y a su admiración.

El análisis habermasiano retoma de Weber la relación no contingente entre modernidad y racionalismo occidental. Racionalismo que en lo cultural se expresa como proceso de desencantamiento y profanización, y en lo referente a la evolución de las sociedades, como diferenciación creciente de dos sistemas funcionales: la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático. Es decir, la institucionalización de la acción económica y administrativa «con arreglo a fines».

Las teorías de la modernización, sin embargo, practican una abstracción en el concepto de modernidad weberiano por la cual se desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos, convirtiéndose en un patrón de evolución social neutralizado en el espacio y tiempo. Es decir que se rompe la conexión interna entre la modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental. Una vez rota esa conexión «los procesos de modernización, que siguen discurriendo, por así decirlo, de forma automática, pueden relativizarse desde la distanciada mirada de un observador postmoderno» (Habermas, 1987: 26).

¿Cómo superar los límites de la subjetividad moderna sin renunciar a la razón (al proyecto de la Ilustración)? En otras palabras, ¿es posible rehabilitar el concepto de razón sin caer en la trampa de un pensamiento centrado en el sujeto y rehuyendo, al mismo tiempo, de los rasgos totalitarios de la razón instrumental? Según Habermas esto es posible en la medida que pueda remplazarse el paradigma de la subjetividad, esto es, el paradigma que representa el conocimiento de objetos, por otro que haga posible el «entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción». Mientras el primero, ya agotado aunque persistan sus efectos, implica un redoblamiento de la realidad; el segundo implica la construcción

de un ámbito para la relación interpersonal sobre la base de la actitud realizativa de los participantes que coordinan sus planes de acción entendiéndose sobre algo en el mundo, esto es, en el horizonte de su «mundo de vida común». Este es el contexto «co-dado» para los procesos de entendimiento, está presente de forma prerreflexiva y provee los recursos necesarios para la interacción: patrones consensuados, valores compartidos, competencia de los individuos socializados.

El paradigma de la relación intersubjetiva de individuos socializados que se reconocen recíprocamente implica una crítica al logocentrismo occidental. El logocentrismo es entendido por Habermas como una aberración y distorsión sistemática del potencial siempre operante en la práctica comunicativa, pero del que se hace uso selectivo pues reduce el lenguaje a su función representativa. En el uso comunicativo, por el contrario, el lenguaje tiene tres funciones igualmente importantes: (a) un componente proposicional (exposición o información sobre un estado de cosas), (b) un componente ilocutorio (estable relaciones interpersonales) y (c) un componente que expresa la intención del hablante. Esto supone unos criterios de validez y unos presupuestos ontológicos diferentes de los aceptados por la lógica formal y la filosofía de la conciencia. Por una parte, la semántica veritativa ampliada en términos pragmáticos cuestiona todo acto de habla bajo tres aspectos de validez: (a) la verdad del enunciado, (b) la rectitud del acto en relación con el contexto normativo, (c) la veracidad de la intención del hablante. Por otra parte, la teoría de la comunicación no sólo toma en cuenta (a) el mundo objetivo, sino también (b) el mundo normativo, como el sustrato social común, y (c) el mundo subjetivo, el de las intenciones. Cabe hablar, entonces de un «concepto procedimental de la razón» que incluye lo cognitivo-instrumental tanto como lo práctico-moral y lo estético-expresivo. Esta racionalidad comunicativa se funda en el «consenso», es decir en el acuerdo racionalmente motivado.

En la perspectiva habermasiana la razón centrada en el sujeto –razón instrumental, logocentrismo, acción racional con arreglo a fines– es producto de un desgajamiento y usurpación, acontecido en el proceso

social de la modernidad capitalista, en cuyo discurso un momento subordinado (a) ocupa el lugar del todo sin poseer la fuerza de asimilarse la estructura del todo.

«Horkheimer y Adorno –dice Habermas– describieron el proceso de esta subjetividad (...) en términos parecidos a los de Foucault, como un proceso histórico universal. Pero ambas partes ignoran la profunda ironía de este proceso, que radica en el potencial de la razón comunicativa hubo primero de desencadenarse en las formas de mundos de vida modernos, para que los desbocados imperativos de los subsistemas económicos y administrativo pudieran reobrar sobre la vulnerable práctica comunicativa cotidiana, estableciendo una dominación de lo cognitivo-instrumental sobre los reprimidos momentos de la razón práctica. El potencial de la razón comunicativa queda pues, a la vez desplegado y distorsionado en el curso de la modernización capitalista». (Habermas, 1987: 374).

El proyecto de Habermas es reconstruir, a partir de una Teoría de la Acción Comunicativa y con prescindencia de la filosofía de la conciencia, el concepto hegeliano de totalidad ética. No se trataría de un nuevo idealismo ya que la reproducción simbólica del mundo de la vida se retroalimenta de la reproducción material. No se trata de una razón pura que se manifiesta en el lenguaje, sino de una razón opaca, encarnada desde su nacimiento en la acción comunicativa y en las estructuras del mundo de la vida. En la Teoría de la Acción Comunicativa el proceso circular que enlaza el mundo de la vida y la práctica comunicativa cotidiana ocupa el lugar de la mediación que para Marx era la praxis social. Sin embargo el paradigma marxista de la praxis quedaría, según Habermas, atrapada en el productivismo puesto que no reconocería otros criterios que el de validez veritativa y efectividad. El acuerdo alcanzado comunicativamente, por el contrario, se mide por «el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez». Estas presentan una doble cara. Por una parte, en cuanto a pretensiones trascienden el contexto local hacia la universalidad; pero al mismo tiempo, en cuanto a portadoras de acuerdos entre los participantes de la interacción «han de entablarse y

reconocerse fácticamente aquí y ahora», es decir que son portadoras de una práctica cotidiana ligada al contexto, remiten a argumentaciones que pueden ser sometidas a examen a la manera de una reflexión no objetivamente de la acción comunicativa. «La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa abarca un aspecto más amplio (que la verdad y la eficacia). Remite a distintas formas de argumentación como a otras tantas posibilidades de seguir la acción comunicativa por medios reflexivos». (Habermas, 1987: 26).

En su *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas establece que la versión cognitiva del concepto de racionalidad puede desarrollarse en dos direcciones: una parte de la utilización no comunicativa del saber proposicional en acciones teleológicas, es la racionalidad cognitivo-instrumental. La otra parte de la utilización comunicativa del saber proposicional se da en actos de habla. Se trata de un concepto ampliado de racionalidad comunicativa que enlaza con la vieja idea de logos y admite la posibilidad de articularse con el anterior. Apela a la capacidad que tiene el hablar argumentativa de «aunar sin coacciones y de generar consenso» de modo que los participantes «superan la subjetividad inicial y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez la unidad del mundo objetivo y la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas» (*Ibidem*: 27). Ese contexto o «mundo de la vida» contiene la totalidad de interpretaciones presupuestas por los participantes como un saber de fondo, en el que cualquier disenso representa un desafío. La práctica argumentativa constituye una «instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico del poder» (*Ibidem*: 36). La argumentación es, entonces, un habla que permite tematizar las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas, su objetivo es convencer (corregir, fundamentar) apelando a argumentos razonables (buenos argumentos), de modo que se alcance un consenso fundado. «Los discursos sirven para la comprobación de las pretensiones de validez problematizadas de opiniones (y de normas). La única pretensión permitida

en el discurso es la del mejor argumento; y el único motivo admitido, el de la búsqueda cooperativa de la verdad». (Habermas, 1990: 313).

Esto se manifiesta de modo particular en el discurso práctico en el cual las normas de acción expresan un interés común a todos los participantes afectados. Las argumentaciones realizadas por expertos (discurso teórico) se dan a otro nivel, están ligadas a objetivaciones culturales como son las teorías científicas, el derecho, etc. A pesar de la diferencia de nivel, ambas formas discursivas se hallan limitadas por las determinaciones del «mundo de la vida».

De esta manera Habermas propicia por una parte la reconducción de las formas de conocimiento al contexto vital, y por otra parte, la derivación del sentido de validez de los enunciados a partir de los intereses rectores del conocimiento. Esto tiene una consecuencia teórica fundamental que consiste en situar en el lugar del sujeto trascendental a la humanidad en cuanto especie que se reproduce construyéndose a sí misma bajo condiciones culturales.

Los intereses ejercen la función de mediación en el proceso de formación de la especie humana. Con ese término designa Habermas a «las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción» (*Ibidem*: 199). Ambos, trabajo e interacción, son procesos de comprensión y aprendizaje, implican un «uso interesado de la razón» que involucran no sólo a las condiciones biológicas y sociales de la reproducción, sino también a las condiciones culturales. La relación de dependencia entre conocimiento e interés contrasta con el concepto contemplativo de conocimiento y con la pretendida incondicionalidad del proceso de formación que se daría en el movimiento absoluto del espíritu en Hegel.

Habermas distingue tres tipos de intereses «cuasi-trascendentales» constitutivos del conocimiento, cada uno de los cuales arraiga en una dimensión de la existencia social humana y da lugar a tres tipos diferentes de disciplinas:

<b>Intereses</b>	<b>Dimensión de la existencia humana</b>	<b>Disciplinas</b>
<b>Técnico</b>	Trabajo	Analítico-empíricas
<b>Práctico</b>	Interacciones simbólicas	Hermenéutico-históricas
<b>Emancipatorio</b>	Poder	Ciencia social crítica

El hecho de que las disciplinas analítico-empíricas estén basadas en un interés técnico no significa que se opere una reducción por la cual queden identificadas con el saber técnico aplicado. Se trata de una forma de conocimiento que requiere el aislamiento de los objetos o acontecimientos y el establecimiento de regularidades nomológicas, pero que no constituye por sí el canon de todo conocimiento posible. Las disciplinas hermenéutico-históricas, constituyen, por su parte una forma de conocimiento comprensivo, interpretativo, basada en la interacción simbólica que se da en la comunicación intersubjetiva, pero sin hacer abstracción de la valoración racional crítica de las formas de vida. Con esto último Habermas pone distancia entre su concepción de estas disciplinas y el positivismo implícito de otras vertientes del historicismo. Las disciplinas críticamente orientadas, por último, constituyen la síntesis dialéctica de las anteriores, en la medida que incorporan el estudio de regularidades y la interpretación de interacciones simbólicas con el objetivo de trascenderlos para determinar cuándo los enunciados teóricos captan las regularidades invariables de la acción social como tal y cuándo expresan las relaciones ideológicamente congeladas de dependencia que puedan en principio transformarse. El interés Emancipatorio aspira al colocar a la razón en condiciones de alcanzar su completo desarrollo. Implica una constelación de actividad, lenguaje y experiencia según la cual el contexto vital es contexto de intereses pero no puede ser definido con independencia de las formas de acción y de las correspondientes categorías del saber. En este sentido «la razón se aprehende como

interesada a la realización de la autorreflexión», es decir en liberar al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. (*Ibidem*: 213 – 214).

Según Habermas el discurso de la crítica autorreferencial de la razón rechaza, junto al principio de la subjetividad, las promesas no cumplidas por esa misma subjetividad, a saber: la posibilidad de una praxis autoconsciente en que la autodeterminación solidaria de todos pudiera conciliarse con la autorrealización auténtica de cada uno. La crítica masiva que expresa en términos negativos una visión del mundo totalmente administrado (Horkheimer y Adorno) y transido por relaciones de poder (Foucault), no prevee un lugar reivindicatorio para la autenticidad de las prácticas cotidianas. En la acción comunicativa, en cambio, se acentúa un momento creativo de constitución lingüística del mundo en el que se conjugan con cognitivo-instrumental, lo práctico-moral y lo expresivo, pues la vida cotidiana es un síndrome de vida, praxis y eticidad. Con la especialización del saber sobre una sola pretensión de validez la infraestructura comunicativa del mundo de la vida ha quedado desequilibrada.

Si se considera que la acción comunicativa alude a la reproducción del mundo de la vida a través del consenso, la solidaridad y la identidad en cuanto esquemas de interpretación; y que se trata del consenso adquirido –no adscripto– por las contribuciones de los agentes en la comunicación, ¿cómo piensa Habermas superar la crisis, es decir, restablecer la totalidad ética apelando al concepto de acción comunicativa?

La praxis revolucionaria del proletariado no parece ser un medio adecuado para enfrentar la nueva situación de barbarie desatada por el capitalismo avanzado. Situación donde la ecuación poder-dinero y la cosificación de la vida cotidiana obligan a un nuevo trazado de límites. Tampoco resulta confiable la pretendida neutralidad del poder político-administrativo; y mucho menos intentar la solución de los conflictos desviándolos hacia la esfera de lo psicológico y corporal. El conflicto no es planteado por Habermas en términos de clases sino de límites entre sistema y mundo de la vida.

La superación de la crisis implicaría entonces la autorreflexión y actuación sobre sí mismo de un marco-sujeto social. ¿Esto es posible? Lo es para Habermas en la medida que se cumplan dos requisitos: la existencia de un centro reflexivo de la sociedad y de un sistema ejecutivo que pueda obrar representando al todo.

En término de la teoría de la Acción Comunicativa los límites de los «mundos de la vida» son permeables; todos los espacios públicos remiten a un espacio público global en el que la sociedad puede desarrollar un saber acerca de sí misma. Por lo tanto se cumpliría el primer requisito: la existencia de un saber reflexivo de la sociedad en conjunto. Pero es necesario, además, una instancia central capaz de asumir ese saber y traducirlo en prácticas. Cabe dudar de que esa instancia pueda ser el Estado, pues la política se ha convertido en un subsistema funcionalmente diferenciado del sistema del capitalismo avanzado.

De la propuesta habermasiana brota una nueva visión –un tanto simplista– de lo político que distingue entre sistema político y espacio público político. Es en el ámbito de lo público donde las sociedades pueden distanciarse normativamente de sí mismas y elaborar colectivamente experiencias de crisis apelando al entendimiento, es decir, a las formas de reproducción simbólica de la vida. Se trata de construir umbrales protectores en el intercambio entre sistema y mundo de la vida, permitiendo que los impulsos provenientes de éste penetren en la autorregulación de los sistemas funcionales. (Cfr. Habermas, 1989: 397-433).

El modelo propuesto es el del conflicto de límites entre mundo de la vida y sistema económico y político. Implica la oposición entre el valor de solidaridad y los del dinero y el poder. Los espacios públicos autónomos, autorregulados y solidarios obtienen su fuerza de la racionalización de la cultura (ciencia y filosofía, derecho y moral, estética), de modo que los movimientos sociales contemporáneos son visualizados como revoluciones culturales tendientes a restablecer la totalidad ética fracturada.

Podemos ubicar a Jürgen Habermas cómo un teórico social de la Alemania de postguerra, con una nueva vasta formación sociológica y filosófica, reflejada en su abundante producción, que se prolonga desde finales de los '60 hasta hoy, y en la que se destacan, en el momento constitutivo de un pensamiento, las siguientes obras: *Conocimiento e Interés* (1968), *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981) y *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). [Las fechas corresponden a la primera versión alemana]. Directamente relacionado con la Escuela de Fráncfurt a través de Adorno, comparte con los frankfurtianos los efectos duraderos del colapso de la Alemania nazi, aunque intenta remontar el pesimismo de aquellos repensando la cuestión de la racionalidad y señalando que no existe la necesidad lógica de que se cumplan las amenazas cernidas sobre «el mundo de la vida». Amenazas que surgen de un proceso selectivo de racionalidad limitada por las condiciones y la dinámica del proceso capitalista de producción. Proceso que se vuelve irracional e invade todo los ámbitos de la vida. En el marco de una Teoría de la Acción Comunicativa propone una categorización desde la cual sea posible dar razón de las paradojas de la modernidad.

Al igual que los francurtianos rechaza la idea kantiana de una razón ahistórica. Esto sin caer en un irracionalismo que niegue toda posibilidad de crítica. Cada época despliega su propia forma de racionalidad. Pero, además en cada época es posible distinguir distintas formas de racionalidad, opuestas y aún conflictivas. Tal es el caso de la razón instrumental y la razón comunicativa distinguidas y relacionadas oposicionalmente por Habermas. Las distintas formas de racionalidad arraigan en alguna dimensión de la existencia humana (trabajo, interacción simbólica, poder), es decir, surgen de la realidad empírica. Esto queda sintetizado en la propuesta habermasiana a través de la noción de «intereses» particulares del conocimiento (técnico, práctico, emancipatorio).

El logocentrismo contemporáneo conduciría a un empobrecimiento de la razón, por cuanto se limita al paradigma productivista propio de las sociedades industrialmente avanzadas. Ello implicaría una reducción de

todas las relaciones de conocimiento a relaciones de poder. Así, el saber técnico instrumental, que es a la vez nomológico y monológico, tiene su raíz en el trabajo. Pero este es visto sólo como una relación de dominio sobre la naturaleza. Se trata de una concepción recortada del trabajo que resalta sólo los aspectos negativos, acentúa la eficacia a costa de alineación, ausencia de comunicación y deshumanización. A esto se opone, de manera frontal y sin matices, otra forma de racionalidad caracterizada, a partir de una teoría de los actos de habla, como razón comunicativa. Según esta perspectiva el lenguaje, al contrario del trabajo, favorece la comunicación, es un principio activo, permite salir de la alineación y, por lo tanto, es un agente de humanización.

A nuestro juicio, lo que no tiene en cuenta Habermas, dada la forma lineal y abstracta en que opone trabajo y lenguaje, es que tanto uno como otro pueden ser causa de alineación y deshumanización, pero que ni uno ni el otro son *per se* generadores de formas de racionalidad opresoras. Por el contrario, si se tiene en cuenta que toda experiencia humana se organiza sobre la base de signos, es decir, que implica formas diversas de comunicación, entonces el trabajo, como experiencia humana se inserta en una determinada concepción de la vida que se expresa por el lenguaje. No se trata que trabajo y lenguaje tengan de suyo el privilegio de determinar formas de racionalidad alineadora o liberadora respectivamente, sino que al interior de cada concepción de mundo y de la vida (racionalidad socialmente construida), trabajo y comunicación constituyen mediaciones en las que se expresan, de manera conflictiva, los procesos de alineación o desalineación, humanización o deshumanización.

Ahora bien, admitido que no existe razón pura ni sujeto trascendental, cabe preguntarse ¿Cuál es el principio de una racionalidad? Es decir, el dato o hecho básico, positivamente valorado, sobre lo que se organiza una determinada racionalidad. Desde la modernidad, que suele ser caracterizada como época antropocéntrica, ese hecho básico está directamente relacionado con el hombre y su mundo (la naturaleza circundante). El conocimiento y la transformación de la naturaleza son

consideradas como formas de antropogénesis, es decir de humanización, que se expresan en la ciencia por un lado y en la técnica y el trabajo por otro. Sin embargo ese dato originario ha entrado en crisis. En el siglo XX, las experiencias vividas por la humanidad producen desconfianza respecto al poder humanizador de la ciencia, la técnica y el trabajo. Se ha producido una inversión por la cual el hombre ya no es el fin del conocimiento y la transformación, sino el medio. De modo que supedita el fin a los medios. El intento de Habermas constituye un esfuerzo por regresar a un tipo de racionalidad donde la humanidad sea el fin. De ahí su afinidad con Kant, cuyo imperativo categórico en una de sus formulaciones reza: «obra de tal modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre con un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio». (Cfr. Kant, 1996).

En su busca de alternativa respecto de la racionalidad vigente Habermas produce un desplazamiento desde el trabajo al lenguaje, considerando a este último como una realidad desde la que es posible organizar una nueva racionalidad humanizadora. Recordemos que otro frankfurtiano, Marcuse, a partir de un análisis igualmente desalentador de la situación contemporánea en las sociedades industriales avanzadas, intenta una vía diferente: se propone recuperar el valor antropogénico del trabajo, pues no es el trabajo como tal la causa del «malestar de la cultura» sino una determinada forma de organización de trabajo propia de la pretendida civilización contemporánea. (Cfr. Marcuse, 1985). En última instancia, lo que Marcuse nos señala es que no es el trabajo en sí –de igual modo que tampoco es el lenguaje en sí– lo que se presenta como totalmente bueno o malo en relación con las posibilidades de realización humana; sino como hemos señalado, las distintas maneras en que uno y otro se insertan en una forma de racionalidad históricamente dada.

## VI.

Intentaremos, por último realizar alguna reflexión acerca de la relación entre poder y racionalidad poniendo en conexión los desarrollos de Foucault y Habermas.

Según Habermas, la historia de la ciencia se convierte en historia de racionalidad en manos de Foucault, historia de los límites por los cuales la cultura rechaza lo diferente: el loco, el criminal, etc. En la interpretación de Habermas la fuerza de negociación de esas formas de exterioridad provienen del desgajamiento de la razón monológica, es decir de su carácter no-autorreferencial.

Foucault investiga la conexión entre discurso y práctica. De manera semejante Habermas se propone a establecer conexiones entre conocimiento e interés. Pero ambos trabajan sobre bases diferentes.

Habría por parte de ambos un reconocimiento de la historicidad de las formas de racionalidad. La diferencia está en que Foucault pretende penetrar genealógicamente en cada forma de racionalidad, expresada en el discurso de ciencias humanas, para descubrir las relaciones de poder o el juego de fuerza sobre el que se estructura cada disciplina. Tomando lo disciplinar en el doble sentido de conocimiento y práctica de sojuzgamiento, donde se involucran voluntad de verdad y voluntad de dominio. En este sentido la genealogía explica la emergencia de saber a partir de las prácticas de poder. Foucault, reclama una actitud nominalista, pues el poder se ejerce en una multitud de relaciones inmanentes en las que se transforman, refuerzan o invierten las relaciones de fuerza que, estratégicamente estructuradas, cristalizan en disciplinas, instituciones, códigos o hegemonías político sociales. Ello no significa que se detenga el juego de fuerzas, el «suceso» es una relación de fuerzas que se invierten, no caben las continuidades sino las rupturas y los cambios de dirección. Esto tiene su veta positiva, aunque persista el riesgo de caer en una consideración del poder como categoría trascendental-historicista a la manera de la «vida» en Henry Bergson o Wilhelm Dilthey.

Habermas, por su parte, establece «a priori» dos formas de racionalidad históricamente construidas y opuestas entre sí. Una de las cuales se organiza sobre el *factum* del trabajo, la otra sobre el lenguaje. En la primera se estructuran relaciones de poder, en la segunda acuerdos racionalmente alcanzados sobre la base del consenso. En otras palabras, Habermas intenta reservar un ámbito de racionalidad totalmente despejado de relaciones de poder. Estas quedan completamente desplazadas y recluidas en la dimensión del sistema económico-político dominado por la racionalidad cognitivo-instrumental. En esta perspectiva queda inscripta la lectura crítica que hace Habermas de Foucault.

Las críticas que Habermas esgrime contra la teoría foucaultiana del poder se originan en la siguiente cuestión ¿cuáles son las razones que llevan a Foucault a interpretar como voluntad de poder la voluntad de saber y verdad y postulan que todos los discursos pueden quedar convictos de un encubrimiento del poder y provenir de prácticas de poder? (Habermas, 1989: 327)

Si el saber se origina genealógicamente a partir de prácticas de poder entonces se opera una inversión en la relación saber-poder por la cual el poder adquiere, por una parte, el sentido trascendental de condición de posibilidad de la verdad, es decir que las relaciones de poder interesan como condiciones para que los discursos sobre el hombre se constituyan como saber científico. Pero, por otra parte, las relaciones de poder interesan empíricamente para un análisis explicativo de las causas y efectos sociales en que se inscribe el surgimiento de las ciencias del hombre.

«En su concepto de poder Foucault forzó una fusión de la noción idealista de síntesis trascendental y de los presupuesto de una ontología empirista» (*Ibidem*: 328), de modo que tal concepto no sería ajeno a una filosofía de la conciencia según la cual el sujeto puede entablar básicamente dos tipos de relaciones con el mundo objetivo: relaciones de conocimiento reguladas por el criterio de verdad judicativa y relaciones prácticas reguladas por el criterio de eficacia o éxito en las acciones. En el marco de la filosofía de la conciencia la eficacia depende de la verdad. La aporía se produce con la inversión de la relación saber-poder introducida por la teoría foucaultiana del poder exento de sujeto.

Según Habermas la historiografía genealógica efectúa tres substituciones para justificarse como teoría del poder: 1- La comprensión hermenéutica del sujeto es sustituida por el análisis de estructuras carentes de sentido; metodológicamente implica la reducción de la comprensión a la explicación. Derivaría en una «presentismo» según el cual la tentativa de desenmascarar las ilusiones objetivas de todo querer-saber produce una historiografía vuelta hacia el lugar del observador, que instrumentaliza la consideración del pasado para prever las necesidades del presente. 2- Las pretensiones de validez sólo interesan como funciones de complejos de poder. Derivarían en un «relativismo» donde todo contrapoder se mueve en el horizonte del poder que combate y cuando se impone se transforma en un complejo de poder que provoca, a su vez, otro contrapoder. 3- Los juicios de valor quedan eliminados a favor de explicaciones históricas axiológicamente neutrales, en esto consiste el «criptonormativismo», es decir la pretensión de remontarse por detrás de los discursos, justificando la no toma de partido, pues solo en ellos se discute sobre normas y valores. Aun cuando la obra de Foucault pueda verse como una crítica frente al escándalo que significan las relaciones asimétricas entre quienes tienen poder y quienes son sometidos al poder, esa crítica quedaría, según Habermas, sin fundamentación normativa.

Concluye Habermas que «la historiografía genealógica tiene que ver con un ámbito objetual del que la teoría del poder ha eliminado todo rasgo de acción comunicativa...se echa en falta un mecanismo de integración social como el lenguaje (con el entrelazamiento de actitudes realizativa de hablantes y oyentes) que pudieran explicar el efecto individuante que la socialización tienen» (*Ibidem*: 343).

En la perspectiva habermasiana el análisis de Foucault, en cuanto desenmascaramiento de las ciencias humanas, quedaría completamente comprendido en el ámbito de la razón instrumental; o sea que, cómo crítica autorreferencial, no involucra otros criterios más de los de verdad y eficacia. Sin embargo, consideramos pertinente tener en cuenta que el desenmascaramiento de las relaciones de poder subyacentes a las disciplinas humanas (en la teoría y en la práctica) abre un espacio para el ejercicio de la sospecha referida tanto a la dimensión cognitivo-

instrumental como a la comunicativa. Más aún, si, como hemos afirmado, ni trabajo ni lenguaje pueden considerarse por sí como totalmente negadores o posibilitadores de la realizaciones humanas.

Nos interesa señalar, por una parte, que toda historiografía implica una reconstrucción del pasado triplemente dimensionada en el tiempo, es decir que el historiador construye el pasado desde su presente en vistas el futuro. Es este sentido cabe matizar la acusación de «presentismo» que Habermas realiza contra Foucault. Por otra parte, la acusación de «relativismo» tiene peso cuando éste se presenta en términos absolutos, diluyendo toda posibilidad de análisis y paralizándolo tanto la actividad teórica como la práctica. No parece ser éste el caso de Foucault, para quien se trata más bien de explicar condiciones relativas a situaciones históricas de poder. Además la práctica historiográfica implica valoraciones por parte del historiador, que no siempre quedan explicitadas, pero que se dan desde el inicio mismo de la investigación, en la elección del tema y el método. En el caso de Foucault el hecho de investigar el surgimiento de las «disciplinas» humanas mediante la «genealogía» involucra decisiones valorativas que determinan por completo la orientación de la investigación. Otra cosa es la toma de posición respecto de las valoraciones habidas en el pasado sobre las cuales se estructuran determinadas relaciones de poder. Ello implicaría un juicio de valor masivo respecto de las estructuras de poder históricamente dadas. Juicio que, de todos modos, el historiador emite condicionado por su propia situación histórica o sea por constelaciones de fuerzas que se juegan en su presente histórico.

En la *Dialéctica de la Ilustración* se muestra cómo una razón que nace contra el mito, se convierte en mito, es decir degenera en una nueva forma de barbarie. Habermas intenta remontar el pesimismo de la razón demostrando que el discurso de la modernidad no es una causa perdida en la medida en que no se puede reducir toda racionalidad a racionalidad instrumental. En este sentido es posible rehabilitar la subjetividad, en términos de una macro-sujeto social y tomado como punto de partida la práctica comunicativa cotidiana. Sin embargo es necesario reconocer, con Foucault, que aún esa práctica está atravesada por pretensiones de poder.

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor (2005 [1966]), *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*, Edición de Rolf Tiedermann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buch-Morss y Klauss Achultz, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madria, Akal. [Primera edición alemana: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Maine, Suhrkamp Verlag].

Buck-Morss, Susan (2011), *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Buenos Aires, Eterna cadencia.

Castro, Edgardo (2011), *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Casullo, Nicolás (Compilador) (1989), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur.

Couzens Hoy, David (Compilador) (1988), «Introducción», en: *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Durkheim, Emile (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Shapire.

Foucault, Michel (1978), *Historia de la Sexualidad I*. México, Siglo XXI.

Foucault, Michel (1983), «Método», en: *El discurso del poder*, Presentación y selección de Oscar Terán, Buenos Aires, Folios, (174-182).

Foucault, Michel (1983), «Nietzsche, la genealogía, la historia». En: *El discurso del poder*, Presentación y selección de Oscar Terán, Buenos Aires, Folios, (134-157).

Habermas, Jürgen (1987 [1981]), *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Versión española de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus. [Título original: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag].

Habermas, Jürgen (1989), «Modernidad: un proyecto incompleto», en: Casullo, Nicolás (Compilador), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur.

Habermas, Jürgen (1989 [1985]), *El discurso Filosófico de la Modernidad*, Versión española de Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus. [Título original: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag].

Habermas, Jürgen (1990 [1968]), *Conocimiento e interés*, Versión española por Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. [Título original: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag].

Horkheimer, Max y Theodor Adorno (2006 [1944]), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta. [Título original: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York, Social Studies Association]

Horkheimer, Max (1973 [1967]), *Crítica de la razón instrumental*, Versión española de H. A. Murena y D. J. Volgelman, Buenos Aires, Sur. [Título original: *Zur kritik der instrumentellen vernunft*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag]

Kant, Immanuel (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edición bilingüe de José Mardomingo, Barcelona, Ariel.

Marcuse, Herbert (1985), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta Agostini.

Rojas Osorio, Carlos (1995), *Foucault y el pensamiento contemporáneo*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Rojas Osorio, Carlos (2001), *Foucault y el posmodernismo*, Heredia, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Terán, Oscar (1983), «Presentación de Foucault», en Foucault, Michel, *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios.

Wiggershaus, Rolf (2010 [1986]), *La escuela de Fránfort*, Traducción de Marcos Romano Hassán, Revisión de Miriam Mudreira, México, UAM – Fondo de Cultura Económica.

