

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL
PERÚ**

ESCUELA DE POSGRADO



Razón, poder y autonomía:

**Foucault, Habermas y el legado de la
crítica**

Tesis para optar por el grado académico de Magíster en Filosofía

Autor: Álvaro Sebastián León de la Rocha

Asesor: Gianfranco Casuso Guerra

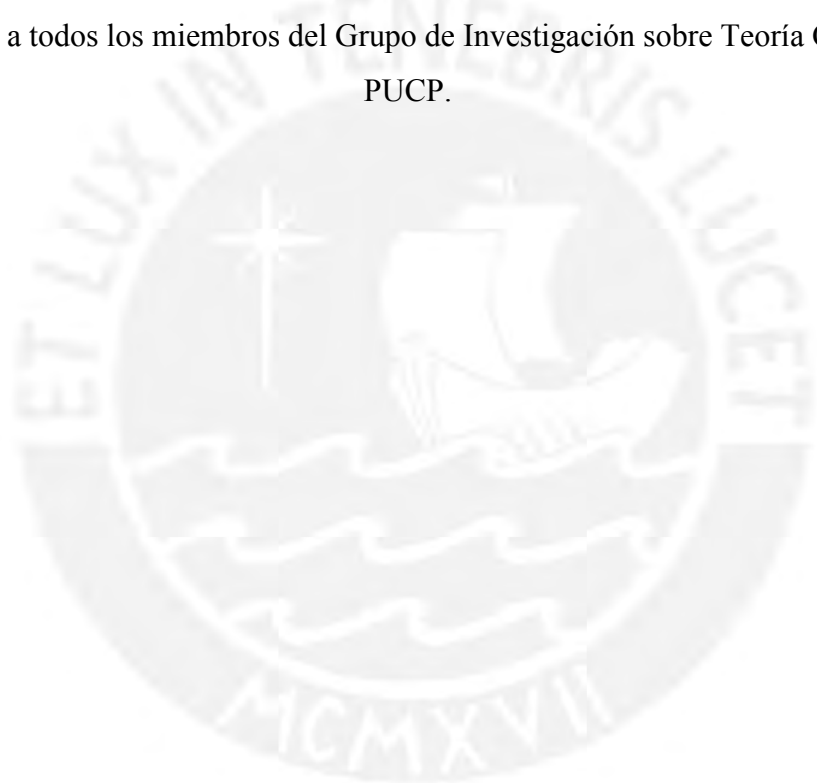
Lima, noviembre del 2017

Resumen

El presente trabajo se plantea una relectura del “debate” que hubiera en las décadas de los 80’s y 90’s entre las propuestas críticas del filósofo francés Michel Foucault y el alemán Jürgen Habermas. Los pensamientos de ambos autores suelen ser presentados como opuestos, considerando que, en el caso de Foucault, se partiría de una visión más bien “pesimista” sobre las sociedades modernas y sus aparatos institucionales, atravesados por modos subrepticios de poder que se arraigarían en las subjetividades de los agentes sociales, demandando una ruptura radical con los marcos normativos vigentes en nombre de la liberación, mientras que en el de Habermas se impondría una narrativa “optimista”, en el que los procesos de modernización representarían ante todo el despliegue de un potencial de comunicación intersubjetivo basada en razones, a partir del cual se irían perfilando criterios normativos universales vinculantes para todo sujeto racional. Si bien en los últimos años habrían surgido nuevas voces en el campo de la filosofía social que invitarían a una reconsideración del debate, las posiciones dentro del “bando” foucaultiano llamarían a los habermasianos a moderar sus ímpetus racionalistas y universalistas, mientras que estos últimos invitarían a los primeros a reformar su método de modo que incorpore criterios normativos explícitos que legitimen su ánimo crítico. La posición que yo asumo en mi tesis es que ni los pensamientos de ambos autores serían irreconciliables, ni haría falta “adaptar” la posición de uno a la del otro para lograr un trabajo conjunto. Considero, más bien, que el espíritu transgresor de Foucault y el universalismo de Habermas se articularían como dos modalidades diferenciadas pero que pueden operar conjuntamente, como parte de una misma orientación crítica. Para ello he dividido mi tesis en tres capítulos: los dos primeros serían reconstructivos, y me dedicaría sobre todo a desarrollar tres de los conceptos principales de cada autor, buscando resaltar en qué medida buscarían responder a problemáticas muy similares; el último capítulo presentaría las objeciones de Habermas y autores cercanos a él contra Foucault y las objeciones de Foucault y otros autores foucaultianos contra la posición habermasiana, reconsiderando la forma “clásica” del debate, antes de, a la luz de los conceptos desarrollados en los dos primeros capítulos (y apoyándome en otros autores contemporáneos), tratar de identificar las distancias y cercanías entre ambas modalidades críticas, evaluando la posibilidad de una articulación productiva entre ellas.

Agradecimientos

Quiero agradecer brevemente a las personas sin las que no hubiera podido hacer este trabajo: en primer lugar a mi familia, a mis padres y mis hermanos. También a mis tías Carmen, Miryam y Eliana, a mi tío Javier, y a la profesora Mariana Chu: sin ellos nunca hubiera podido empezar esta maestría. A mi amigo y asesor, Gianfranco Casuso, que me introdujo a la obra de Jürgen Habermas, y a mi amigo Danilo Tapia que me inició en la obra de Michel Foucault. A Stephan Gruber, porque la mayor parte de las reflexiones filosóficas que he sido capaz de realizar han surgido en un primer momento en nuestras discusiones. A Luz Ascárate, Alexandra Hibbett, Mijail Mitrovic y Paula Eslaba. Finalmente, a todos los miembros del Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la PUCP.



ÍNDICE

Resumen.....	2
Agradecimientos.....	3
Introducción.....	5
1. Foucault o la crítica como ontología histórica del presente.....	9
1.1 Poder.....	10
1.1.1. Poder Soberano.....	10
1.1.2. Poder relacional.....	13
1.2 Saber.....	23
1.2.1. Las redes del saber.....	23
1.3. Ética.....	29
1.3.1. La ética, o la práctica reflexiva de la libertad.....	29
2. Habermas, o la teoría de la acción como teoría crítica de la sociedad.....	39
2.1 Racionalidad.....	41
2.1.1. Razón Instrumental.....	41
2.1.2. Racionalidad comunicativa.....	46
2.2 Mundo de la vida/sistema.....	55
2.2.1. La reproducción simbólica del mundo de la vida.....	55
2.2.2. La reproducción material del mundo de la vida: desacoplamiento entre el mundo de la vida y el sistema.....	62
2.3 Moralidad y discurso práctico.....	66
2.3.1. Del imperativo categórico al postulado de universalidad: la fundamentación de la ética discursiva.....	67
3. Hacia un legado crítico de la razón.....	80
3.1 ¿Una ruta alternativa para escapar de la filosofía del sujeto?: Foucault contra la Teoría Crítica.....	81

3.1.1. Los argumentos habermasianos, o Foucault como “teórico del poder”.....	81
3.1.2. Las respuestas foucaultianas.....	89
3.2 Los derechos de la razón: Habermas contra la genealogía.....	97
3.2.2. Los argumentos foucaultianos, o las aporías del universalismo.....	98
3.3 Lineamientos de la filosofía social hegeliana.....	105
3.4 Foucault y Habermas: problematización y resolución de problemas.....	113
Conclusiones	123
Bibliografía	130



“La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su veto.”

– Immanuel Kant, Crítica de la Razón Pura

“Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, que tiene sus deberes y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, cualquiera que sea el autor, cualesquiera que sean las víctimas. Después de todo, todos nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios.”

– Michel Foucault, Dichos y escritos

Introducción

En un ensayo sobre la concepción de la subjetividad en los pensamientos de Michel Foucault y Jürgen Habermas, la filósofa estadounidense Amy Allen afirma que el famoso debate entre ambos autores (o más precisamente, entre los abanderados de cada uno) fue un

“no-evento”¹. Las razones, explica, habrían sido tanto personales (la muerte temprana de Foucault) como filosóficas, refiriéndose a la incapacidad de ambos autores de acordar el tema del debate. Otros autores comparten este sentir². La posición de los foucaultianos tiende a inclinarse hacia la sospecha de que Habermas y sus simpatizantes habrían establecido de antemano las condiciones de la discusión, llevándola hacia el territorio de sus propias inquietudes filosóficas³; los habermasianos, por su parte, suelen argumentar que la metodología crítica de Foucault (su genealogía) adolecería de una serie de problemas o contradicciones internas que darían lugar a falencias irresolubles que la privarían de todo potencial crítico⁴ (o, inclusive, la harían cómplice del tipo de problemas que pretendería denunciar⁵). En cualquier caso, no hubo nunca un vencedor oficial del debate. En lo que muchos foucaultianos y habermasianos parecen estar de acuerdo es en que ambos enfoques teóricos, si bien podrían tener su utilidad específica, serían en principio incompatibles, a menos, por supuesto, que uno de los autores revise su pensamiento para aproximarse más al del otro⁶.

Pese a estas discrepancias, un interesante punto común sería una simpatía manifiesta por el pensamiento de Immanuel Kant⁷. Habermas favorecería la idea de una racionalidad libre en el sentido de que se da a sí misma sus propios criterios de acción (es decir, libre en cuanto que es *autónoma*), vinculantes para todo sujeto racional, y por esa razón favorece una

¹ Cf., Allen, A., “Discourse, Power and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered”, en *The Philosophical Forum, Inc.*, Vol. 40, 2009, p. 1.

² Cf., Owen, D. y S. Ashenden, “Introduction: Foucault, Habermas and the Politics of Critique”, en *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*, Londres: Sage Publications, 1999, p. 1. También Kelly, M., “Introduction”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (ed. de M. Kelly), Cambridge: The MIT Press, 1994, p. 4.

³ Cf., Owen, D., “Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy”, en *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*, Londres: Sage Publications, 1999, p. 38. También Kelly, M., “Introduction” y N. Fraser, “Foucault: A Young Conservative?”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: The MIT Press, 1994, pp. 4 y 186-187.

⁴ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 285-350, N. Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions” en *PRAXIS International* n° 3, 1981, pp. 272-287, y T. McCarthy, “The Critique of Impure Reason”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (ed. de M. Kelly), Massachusetts: The MIT Press, 1994, pp. 243-282.

⁵ Cf., Harstock, N., “Foucault on Power”, en *Feminism and Postmodernism*, Nueva York: Routledge, 1990, pp. 157-172.

⁶ Cf., Allen, A. “The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of Subject”, en *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, N°2, 2000, pp. 127-128.

⁷ No es mi intención profundizar sobre el pensamiento de Kant en este trabajo. Me limito exclusivamente a referirme a las posiciones que Foucault y Habermas adoptan respecto a este autor.

posición universalista⁸; Foucault, por su parte, habría abrazado el tipo de reflexión crítica sobre el presente que Kant esbozara en su artículo “¿Qué es la Ilustración?”. Foucault explica que, como Kant, su comprensión de la crítica giraría en torno a la consideración de los límites, pero ya no entendidos como una demarcación universal que el pensamiento no debe atravesar, sino precisamente como un aspecto contingente del presente que invita a la transgresión⁹. Aquí, considero, se hallaría el punto central en el que los partidarios de ambos autores se distancian: en sus respectivos posicionamientos sobre la orientación crítica del pensamiento, que implicaría a su vez diferentes posicionamientos frente a la modernidad como presente histórico. Para Habermas, el horizonte moderno albergaría la promesa de la racionalidad que se hace libre dándose a sí misma su propia normatividad, rechazando las fuerzas heterónomas que buscan coaccionarla¹⁰, mientras que para Foucault la libertad solo podría realizarse si se abre una brecha en los estreñimientos del tiempo presente¹¹. La pregunta pertinente es si estos posicionamientos están irremediabilmente enfrentados entre sí, si sus respectivas orientaciones críticas son necesariamente incompatibles, o si queda algo más por decir al respecto. ¿Es, respecto de Habermas, la posición de Foucault aquella de la mala infinitud denunciada por Hegel, una forma de subjetivismo radical que rechaza el mundo a su alrededor de manera tan inclemente como injustificada, sin querer reconocerle ninguna racionalidad? ¿O, por el contrario, es la orientación crítica de Habermas una mera defensa del *status quo*, en la que se reviste de universalidad normas de carácter contingente y se cierra la puerta a otras posibilidades? En cualquier caso, ¿son realmente irreconciliables, opuestas pero complementarias, o se trataría de dos modalidades diferenciadas de una misma orientación crítica? Esa es la pregunta central de este trabajo.

Mi posición es precisamente la tercera: pese a las diferencias que ciertamente existen entre sus propuestas, Foucault y Habermas desarrollarían sus respectivas teorías sobre el suelo de una misma orientación crítica, que buscaría pensar una racionalidad moderna esencialmente

⁸ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 406-409.

⁹ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, p. 14.

¹⁰ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, p. 18.

¹¹ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, pp. 14-18.

problemática, por ser potencialmente emancipadora y opresiva al mismo tiempo¹². En ese sentido, considero que podría pensárseles como dos momentos en un mismo quehacer crítico, en donde el ímpetu transgresor de Foucault respecto del presente podría ofrecer insumos para una más efectiva realización del espíritu universalista defendido por Habermas.

Los dos primeros capítulos de mi trabajo serán reconstructivos: buscaré desarrollar tres conceptos de cada autor, con la intención de que en la exposición de cada uno se vaya delineando la lógica comprensiva de sus respectivas propuestas, la manera en que estos conceptos se van hilvanando para operar conjuntamente en un mismo horizonte teórico. En el caso de Foucault, desarrollaré los conceptos de “poder”, “saber” y “ética”; en el de Habermas, los de “racionalidad”, “mundo de la vida/sistema” (su concepción dual de la sociedad) y “ética discursiva”. Mi elección se basaría en un mínimo paralelo identificado entre cada triada conceptual: los conceptos de “poder” y “racionalidad” se relacionarían con la problemática de la intersubjetividad, los de “saber” y “mundo de la vida/sistema” con el repositorio de saber sociocultural del que disponen los agentes sociales, y los de “ética” y “ética discursiva” con las cuestiones de la autodeterminación individual y el reconocimiento recíproco. Asimismo, en los respectivos capítulos, cada apartado irá recogiendo las intuiciones del apartado precedente. Finalmente, en el tercer y último capítulo, confrontaré las posiciones de Foucault y Habermas, considerando las principales críticas esgrimidas durante el “debate” entre ambos, para acto seguido tratar de identificar, a la luz de los conceptos desarrollados en los dos primeros capítulos (y apoyándome en otros autores contemporáneos), sus respectivas cercanías y diferencias, evaluando si estas últimas serían irreconciliables o si, por el contrario, señalarían el punto de ensamblaje entre dos modalidades de la crítica.

Debo advertir de antemano que mi investigación no recorrerá toda la envergadura de las obras de Foucault y Habermas. Me he limitado, sobre todo, a sus trabajos “de madurez”: en el caso de Foucault, a los escritos de la segunda mitad de la década de los 70“s hasta su

¹² Cf., Foucault, M., „Space, Knowledge, Power“ (entrevista con Paul Rabinow), en *The Foucault Reader* (ed. de Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984, p. 249. Habermas, J., *Communication and the evolution of society*, Boston: Beacon Press, 1979, pp. 163-164 y *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, p. 572.

muerte a mediados de los 80's, y en el de Habermas, básicamente al período comprendido entre la publicación de la *Teoría de la Acción Comunicativa* en el año 1981 hasta sus *Aclaraciones a la ética del discurso*, en el año 91. Entre otras razones, porque es básicamente en ese período donde se esbozan los conceptos que buscaba explorar en mi tesis y que, como ya lo he explicado, son los que me permitirían articular adecuadamente sus pensamientos. Quisiera mencionar también que, en lo que respecta a mi trabajo sobre Habermas, me he limitado sobre todo a los momentos más “filosóficos” de su obra, omitiendo en gran medida la reconstrucción de la historia de la sociología que lleva a cabo en la *TAC*, a partir de los cuales esboza los procesos contingentes por los que se habría pasado del horizonte del pensamiento mítico a la modernidad. Menciono, eso sí, aunque muy brevemente, las cuestiones básicas sobre la lógica y la dinámica evolutiva en el segundo capítulo, al inicio del apartado 2.2., esperando esclarecer en alguna medida cómo la diferenciación de las estructuras formales de la racionalidad comunicativa al interior del saber sociocultural de las sociedades modernas habría sido el resultado de un proceso de aprendizaje histórico (correlativo a la diferenciación de las estructuras simbólicas del mundo de la vida).

Capítulo 1: Foucault, o la crítica como ontología histórica del presente

Este primer capítulo girará en torno a tres conceptos que considero clave para comprender la obra de Foucault. En cierto modo, estos habrían estado presentes como preocupaciones a lo largo de toda la obra filosófica del autor, pero su interrelación y su importancia para su concepción particular de la crítica no habría acabado de delinearse hasta la última etapa de su obra (específicamente, los últimos diez años de su vida). En uno de sus últimos ensayos, el homenaje a “¿Qué es la Ilustración?” de Immanuel Kant, Foucault se habría referido a su proyecto filosófico como una “ontología histórica de nosotros mismos”. La intención, tal como la plantea ahí, habría sido una consideración sobre los procesos históricos

contingentes por los cuales los sujetos modernos habríamos llegado a ser lo que somos, cómo se habrían constituido los marcos o límites dentro de los cuales podemos decir lo que decimos, pensar lo que pensamos y hacer lo que hacemos¹³. La reconstrucción de esas condiciones (que el autor denomina “arqueológica”) iría de la mano de un segundo momento (“genealógico”) en el que la contingencia histórica revela la posibilidad de una ruptura o transgresión de nuestros límites actuales (en la medida en que hubieran podido tornarse problemáticos). Foucault habría sido muy insistente sobre la localidad de estas indagaciones: no habrían apuntado a una teoría general de la modernidad tanto como a la consideración de procesos puntuales en la conformación de la experiencia subjetiva (el surgimiento del control poblacional, de las prácticas disciplinarias, de la institución carcelaria, etc.), dentro de contextos específicos¹⁴. En las investigaciones sobre la constitución de la subjetividad se evidenciaría la coagulación de sistemas o vectores de prácticas que el autor distingue en tres dominios interrelacionados: el dominio del *poder* (las relaciones de acción sobre los otros), el del *saber* (las relaciones de control sobre las cosas) y el de la *ética* (las relaciones del sujeto consigo mismo)¹⁵, que procederé a detallar a continuación.

1.1. Poder

1.1.1. Poder soberano

“En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey.”¹⁶

¹³ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, pp. 13-14.

¹⁴ Cf., *Idem.*, pp. 17-18. Ver también R. Bernstein, “Foucault: Critique as a Philosophical Ethos” y M. Kelly, “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (ed. de M. Kelly), Cambridge: The MIT Press, 1994, pp. 217 y 379-382 respectivamente.

¹⁵ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, p. 17.

¹⁶ Foucault, M., *Historia de la sexualidad: I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed.,

Con dicha sentencia, Michel Foucault busca, en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, tomar distancia de la que a su juicio sería una comprensión inadecuada del poder por parte de la teoría política contemporánea. Ahora bien, hay que aclarar en qué consiste esa toma de distancia; ¿qué quiere decir Foucault, para comenzar, cuando afirma que la concepción más difundida del poder en el pensamiento político de occidente “ha permanecido acechada por la monarquía”? A lo que se refiere el autor es que se ha tenido una concepción del poder estrechamente vinculada a la idea de la soberanía política y su legitimación por medio del derecho, tal como ya podíamos encontrarla en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, fundador de esta tradición. Sabemos cuál es el contexto de Hobbes, así como su posición con respecto al Estado y el poder del soberano¹⁷; independientemente de esto, los análisis genealógicos de Foucault lo llevan a asociar tal representación de la soberanía con ciertos procesos históricos específicos, en los que se habrían ido formando los grandes aparatos e instituciones que eventualmente encarnarían el Estado europeo moderno, en oposición a las fuerzas antagónicas de los señoríos regionales. Dice el autor:

Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media – la monarquía, el Estado con sus aparatos – tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos: poderes densos, entrelazados, conflictivos, poderes ligados al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o de vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron – beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas – hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación, como una manera de introducir entre esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigar y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida.¹⁸

Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 86.

¹⁷Cf. Hobbes, T., *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, capítulos XIII y XIV.

¹⁸ Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 84.

Joseph Rouse considera que esta idea de la soberanía tendría para Foucault tres aspectos fundamentales. En primer lugar, se posicionaría como una exterioridad desde la que una serie de relaciones conflictivas serían puestas en equilibrio, armonizadas como un único sistema coherente. Asimismo, estos conflictos se resolverían en términos de legitimidad: solo el ejercicio del poder soberano sería un ejercicio legítimo del poder, dentro de los límites de la legalidad que protege al cuerpo social del conflicto y la guerra. El tercer punto concerniría a la comprensión de la soberanía como encarnación de la ley/legitimidad, y se resumiría, básicamente, en la idea de que, pese a que el margen del ejercicio del poder soberano es en principio ilimitado (puesto que todo sujeto es un súbdito), este ejercicio sería siempre discontinuo y negativo. Esto en tanto que su ejercicio básicamente tomaría la forma de coacciones, restricciones o castigos: la aplicación del poder legítimo ante la circunstancia de una infracción de la ley¹⁹. “El poder soberano”, dice Rouse, “prohíbe, confisca o destruye lo que el juicio soberano pronuncia ilegítimo.”²⁰

Rouse prosigue señalando cómo, pese a la asociación de este paradigma jurídico del poder con el Estado, Foucault también lo halla en toda otra serie de relaciones sociales de orden jerárquico, como podrían serlo la relación de un padre con sus hijos o la del maestro con sus estudiantes. En todos estos casos, los efectos del poder aparecerían en el espacio social, a grandes rasgos, como obediencia²¹. Habría una segunda razón por la cual la equiparación entre esta forma de poder y el Estado concreto no sería del todo correcta:

En Francia, la crítica de la institución monárquica en el siglo XVIII no se hizo

¹⁹ Cf. Rouse, J., “Power and Knowledge”, en: *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 103.

²⁰ Cf. *Idem.*, pp. 103-104. La traducción es mía. Ver también M. Foucault, *Historia de la sexualidad: I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 84: “Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron – beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas – hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación, como una manera de introducir en esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida. Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y ejercerse a través de mecanismos de prohibición y sanción.”

²¹ Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad: I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 82: “Ya se le preste la forma del príncipe que formula el derecho, del padre que prohíbe, del censor que hace callar o del maestro que enseña la ley, de todos modos se esquematiza el poder en una forma jurídica y se definen sus efectos como obediencia.”

contra el sistema jurídico-monárquico, sino en nombre de un sistema jurídico puro, riguroso, en el que podrían introducirse sin excesos ni irregularidades todos los mecanismos del poder, contra una monarquía que a pesar de sus afirmaciones desbordaba sin cesar el derecho y se colocaba a sí misma por encima de las leyes.²²

Foucault prosigue señalando cómo la tradición crítica de dicho período habría tomado este ideal jurídico como un criterio normativo a partir del cual condenar los excesos de la monarquía²³. Sin embargo, a juicio del autor, ya en ese período habrían iniciado una serie de procesos histórico-políticos y transformaciones en la forma del Estado que habrían dejado atrás la construcción teórica sobre la que se basaba la comprensión jurídica del poder. Estos cambios habrían modificado y complejizado radicalmente los mecanismos y la dinámica misma del poder dentro del cuerpo social, sin que el mencionado desfase entre la realidad y la teoría hubiera sido superado en las teorizaciones sobre el poder contemporáneas a Foucault²⁴. En el siguiente apartado, explicaré con mayor detalle estas variaciones que el autor habría hallado en el ejercicio moderno del poder con respecto al modelo clásico del poder soberano.

1.1.2. Poder relacional

Según las investigaciones de Foucault, aún en el siglo XVII y la primera mitad del XVIII, el ejercicio del poder, en su forma de aplicación de penalidades, aparecía en la forma de actos públicos, no excesivamente frecuentes, pero brutales en su despliegue de violencia desnuda. *Vigilar y Castigar* reconstruye en sus primeras páginas, apelando al material histórico recopilado por su autor, uno de estos cruentos espectáculos, sin que en ningún momento se escatime en detalles para evocar la potestad del soberano²⁵. Ejecuciones

²² Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 85.

²³ Cf. *Ibid.* Foucault considera que en el siglo XIX habría aparecido una variante de esta forma de crítica, que partiría de la suposición de que el derecho es ya de por sí un ejercicio ilegítimo del poder, que subsistiría en beneficio de un grupo privilegiado.

²⁴ Cf., *Idem.*, p. 86.

²⁵ "Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a 'pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París', adonde debía ser 'llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano'; después, 'en dicha carreta, a la plaza de Grève, y sobre un

públicas, ocupaciones militares y la supresión violenta de insurrecciones no eran cosa de todos los días, pero eran la prerrogativa de los monarcas²⁶.

No obstante, tal como se mencionó en el punto anterior, al final de este período habrían empezado a hacerse manifiestas una serie de modificaciones en la estructura y dinámica del poder. En *La voluntad de saber*, Foucault plantea que el origen de estos cambios habría ido incubándose con mucha anterioridad, con el surgimiento del protestantismo²⁷, y la Contrarreforma al interior de la Iglesia Católica²⁸. Las nuevas situaciones surgidas en este tumultuoso contexto habrían llevado a las autoridades eclesiásticas a implementar una serie de prácticas rigurosas para conducir adecuadamente las almas de sus fieles hacia la salvación²⁹. Por supuesto, esta conducción³⁰ de las almas solo podía fundamentarse en un saber detallado de la interioridad de los individuos, por lo que las prácticas mismas debían asegurar su exposición³¹.

Como Foucault muestra, estas prácticas disciplinarias que habrían empezado a proliferar en este tiempo no abstraerían de la particularidad de los individuos, sino lo contrario. Se prestaría atención no al cuerpo general de la sociedad sino al cuerpo específico de cada individuo:

no estamos en el caso de tratar el cuerpo, en masa, en líneas generales, como si fuera una unidad indisociable, sino de trabajarlo en sus partes, de ejercer sobre él

cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento'." Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 6.

²⁶ Cf. Rouse, J., "Power and Knowledge", en: *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 97.

²⁷ Cf. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de E. Lynch, Barcelona: Gedisa, 1980, pp. 105-119.

²⁸ Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 19-23.

²⁹ Cf., *Idem.*, p. 21. También M. Foucault, "El sujeto y el poder", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3, 1988, p. 9.

³⁰ Las nociones de "conducción" y "conducta" son importantes para explicar este nuevo concepto de poder. Se dará una explicación más detallada de esta idea más adelante.

³¹ Cf. Foucault, M., "El sujeto y el poder", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3, 1988, p. 9.

una coerción débil, de asegurar presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo.³²

Estas formas de disciplina y entrenamiento habrían ido desplazando poco a poco los brutales despliegues de fuerza ejercidos por el viejo Estado monárquico. Se habría buscado “explorar” el cuerpo vivo, “desarticularlo” y “recomponerlo”, produciendo en los individuos las disposiciones adecuadas frente a este nuevo ejercicio del poder, haciendo de los suyos “cuerpos 'dóciles'”³³. Ahora, como se ha dicho, estas prácticas se habrían fundado en un saber sobre las almas, cuyo corpus debía estar ampliándose constantemente, de modo que se pudiera atender adecuadamente a la individualidad de cada nuevo sujeto. Por ello se habría reforzado vigorosamente la práctica de la confesión en el siglo XVII, instando a las personas a explorar su interioridad, a examinar sus propios pensamientos a la búsqueda de ese deseo que debía luego verbalizarse en un lenguaje adecuado al contexto de dicha práctica, exponiéndose en la forma de un discurso acerca de sí mismo que se insertaría en una red de discursos verdaderos más amplia³⁴. Según el autor, estas técnicas y procedimientos eventualmente se habrían desplazado a ámbitos no eclesiásticos, como la pedagogía, la praxis jurídica, el espacio laboral y eventualmente la medicina y la ciencia, en parte por su funcionalidad, pero también por las difusas barreras entre lo religioso y lo cívico propias de este período³⁵. Poco a poco, la red intrainstitucional del Estado moderno devino una “matriz de individualización”, adaptando el poder pastoral de la Iglesia a sus fines terrenos³⁶.

Con esta intención transformadora, distintos espacios de la sociedad se habrían reorganizado, convirtiéndose en lugares de encierro en los cuales los cuerpos se habrían redistribuido, en los que el tiempo de las tareas efectuadas se habría administrado para generar una mayor eficiencia, y viabilizando un mejor posicionamiento estratégico para la

³² Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 134.

³³ *Idem.*, p. 135.

³⁴ Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 21-23. Estos “discursos verdaderos” conformarían un grupo particular de saberes dentro de la idea más general del saber que trataremos en la segunda sección de este capítulo.

³⁵ Cf. *Idem.*, p. 59.

³⁶ Cf. Foucault, M., “El sujeto y el poder”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3 (1988), p. 9.

visibilización y el examen de los individuos:

El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay. [...] Se trata de establecer las presencias y las ausencias, de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones útiles, interrumpir las que no lo son, poder en cada instante vigilar la conducta de cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades o los méritos. Procedimiento, pues, para conocer, dominar y para utilizar.³⁷

Habría una suerte de retroalimentación y refuerzo mutuo: los sistemas de saber acerca de los individuos fundamentarían estas prácticas disciplinarias a las que Foucault llama “anatomopolítica”³⁸, y la vigilancia de los individuos insertos en estos dispositivos serviría al mismo tiempo para ampliar, actualizar y detallar los registros de este saber³⁹.

Ahora bien, Rouse destaca que para Foucault estas técnicas de poder y saber habrían tenido un desarrollo en dos estadios: inicialmente habrían servido como medios para controlar elementos sociales peligrosos, pero con el paso de las décadas se habrían empezado a usar para amplificar la utilidad y la productividad de los individuos subjetivados; se habrían localizado en principio en lugares de encierro como hospitales, escuelas, fábricas y prisiones, pero eventualmente, con su perfeccionamiento, las técnicas se habrían sutilizado y aplicado en contextos más variados (fenómeno al que Foucault llama “enjambrazón” [*fourmillement*]). Así, estos mecanismos

tienen cierta tendencia a 'desinstitucionalizarse', a salir de las fortalezas cerradas en que funcionaban y a circular en estado 'libre'; las disciplinas masivas y compactas se descomponen en procedimientos flexibles de control, que se pueden transferir y adaptar. [...] Se puede, pues, hablar en total de la formación de una sociedad

³⁷ Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 140.

³⁸ Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 131.

³⁹ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 188.

disciplinaria en este movimiento que va de las disciplinas cerradas, especie de 'cuarentena' social, hasta el mecanismo indefinidamente generalizable del 'panoptismo'.⁴⁰

Las prácticas disciplinarias individualizantes no habrían sido los únicos mecanismos del poder, sin embargo. El surgimiento del panoptismo coincidiría con una preocupación tanto política como económica por la figura de las “poblaciones”. La población se habría convertido en este período en un fenómeno específico, un objeto particular de análisis y de gobierno, con sus características particulares:

la población-riqueza, la población-mano de obra o capacidad de trabajo, la población en equilibrio entre su propio crecimiento y los recursos de los que dispone. Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un 'pueblo', sino con una 'población' y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de hábitat.⁴¹

Así pues, los mecanismos de vigilancia se habrían usado también para medir, registrar y regular estas variables en el conjunto del cuerpo social, todo en nombre del naciente paradigma secular de un bienestar e interés públicos⁴². A estos procedimientos de control poblacional y al conjunto de saberes médicos y estadísticos que los legitiman Foucault los reúne bajo la categoría de “biopolítica”⁴³.

Disciplina y biopolítica se articularían en lo que Foucault llama “biopoder”⁴⁴, en tanto que se trata de un poder “microscópico” que se ejerce directamente sobre la vida de los

⁴⁰ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 208 y 213.

⁴¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 28.

⁴² Cf. *Idem.*, p. 25.

⁴³ Cf. *Idem.*, p. 131.

⁴⁴ Cf. *Idem.*, p. 132.

individuos y de la especie en su conjunto. Contrastándolo con el poder del soberano sobre la vida y la muerte que caracterizaba al Antiguo Régimen, que entiende sobre todo como un “derecho de apropiación”, el autor sentencia:

Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *arrojar* a la muerte.⁴⁵

El biopoder, como articulación de los análisis epistémicos y las políticas reguladoras de la vida, funcionaría sobre todo como un poder normalizante, como un intento de adecuar la conducta de los individuos a un cierto índice de normalidad. Foucault resalta el hecho de que resulta imposible concretar la homogenización de la población; sin embargo, este ejercicio del poder permitiría establecer una medida de regularidad, y establecer al mismo tiempo jerarquizaciones, tipos y categorías que harían posible, hasta cierto punto, “medir” la normalidad y aprovechar la diferencia expuesta⁴⁶.

Llegados a este punto valdría la pena hacer una serie de aclaraciones sobre esta nueva forma de poder, de modo que quede del todo claro hasta qué punto estos nuevos procedimientos se distancian de la concepción del poder como poder soberano. En primer lugar, Foucault entiende el poder como omnipresente, mas “no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro”. Así pues, su omnipresencia no sería omniabarcadora, sino que se hallaría en su dinamismo, en su venir constantemente de todas partes⁴⁷. En una de las definiciones más concretas que da de esta comprensión del poder, el autor afirma que se trataría de

La multiplicidad de las relaciones de fuerzas inmanentes y propias del campo en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de

⁴⁵ Cf., Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 130.

⁴⁶ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 182.

⁴⁷ Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 89.

luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte⁴⁸

Así, Foucault se opondría vehementemente a toda concepción “reificada” del poder. Lo que en él pudiera haber de “permanente”, como los mecanismos coercitivos del Estado y otras instancias, no sería más que “el efecto conjunto que se dibuja a partir de todas esas movi­lidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata a su vez de fijarlas”⁴⁹. El poder no debe oponerse a otros tipos de relaciones sociales, sino que sería inmanente a todas ellas, en tanto atravesadas por *relaciones de poder*:

las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones [...] son inmanentes; [...] no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí donde actúan, un papel directamente productor.⁵⁰

No son pues, relaciones de opresión o mera coacción, ni distribuyen el espacio social entre dominadores y dominados⁵¹. Al decir que tienen un papel productor, Foucault estaría atribuyendo al poder un papel predominantemente ontológico, es decir, de carácter constitutivo. Por ello dirá que estas relaciones son un “conjunto de acciones sobre otras acciones”, y que en su irse concatenando darían forma determinadas relaciones tácticas en el espacio social⁵². Es en estas coordenadas que debe entenderse la idea del autor de que el poder es en principio una “conducción”, en tanto que “conducir’ es al mismo tiempo ‘llevar’ a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en ‘conducir conductas’ y en arreglar probabilidades”⁵³. En este punto, puede vislumbrarse de qué manera la concepción del poder de Foucault no se contradice con la

⁴⁸ Cf. Foucault, M., *Estrategias de poder*, traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona: 1999, p. 90.

⁴⁹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 89. Un poco más adelante en esta misma sección, veremos cómo esta idea se articula con la figura de “alineamiento social” de T. Wartenberg.

⁵⁰ *Idem.*, p. 90.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cf., Foucault, M., “El sujeto y el poder”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3, 1988, p. 15.

⁵³ Cf., *Idem.*, p. 15.

libertad:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros [...] se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre „sujetos libres“ y sólo en la medida en que son „libres“. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados en un campo de posibilidades, donde pueden tener diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. [...] [N]o hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva [...], sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder [...]; pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que en última instancia, tiende a determinarla completamente.⁵⁴

En su artículo del *Cambridge Companion to Foucault*, David Ingram da un ejemplo muy claro que nos permite comprender esta idea. Se trataría de un ejemplo de acto ilocucionario que Ingram toma de la obra de Jürgen Habermas, y que en principio es “incondicionado”, en tanto que está libre de coacciones externas más allá del propio enunciado hecho por un hablante a su interlocutor⁵⁵: es el caso de una promesa. Al hacerse una promesa a un cierto oyente, este tendrá la posibilidad de aceptarla o rechazarla, explica Ingram. Como señala, la oferta se le presenta a este sujeto como una oportunidad de ejercer su libertad; visto así, podemos decir que al hacer el ofrecimiento, el hablante abre un espacio de posibilidades, hace un despliegue de poder que *conduce* necesariamente la respuesta del oyente. Y sin embargo, este conducir (propio del ejercicio del poder⁵⁶) no es sinónimo de un engaño. El acto de la promesa constriñe las posibles respuestas, pero al mismo tiempo da esas posibilidades – aceptar o resistirse a hacerlo. Así pues, “la libertad y el poder del oyente están condicionadas por la libertad y el poder del hablante y viceversa.”⁵⁷

⁵⁴ Cf., Foucault, M., “El sujeto y el poder”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3, 1988, p. 16.

⁵⁵ Se explicará con mayor detalle la noción de “acto ilocucionario” en el siguiente capítulo.

⁵⁶ Cf., *Idem.*, p.15.

⁵⁷ Cf. Ingram, D., “Foucault and Habermas”, en: *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 265.

Pero vayamos más despacio. Ya habíamos adelantado al inicio de esta sección que las relaciones de poder son fundamentalmente “estratégicas”. Ahora, hemos visto que las relaciones de poder tal como las concibe Foucault no implican necesariamente coacciones o manipulaciones. Siendo este el caso, ¿qué se quiere decir al hablar del poder en estos términos? Considero que la idea de Thomas Wartenberg sobre cómo el poder estaría siempre mediado por “alineamientos sociales” ayuda a comprender en qué sentido las relaciones de poder pueden ser concebidas como estrategias y posicionamientos tácticos⁵⁸. Wartenberg lo explica de la siguiente manera:

Un campo de agentes sociales puede constituir un alineamiento en lo que respecta a un agente social si y solo si, en primer lugar, sus acciones en lo que respecta a ese agente están coordinadas de manera específica. Para ser un alineamiento, sin embargo, las prácticas coordinadas de estos agentes sociales necesitan ser lo suficientemente exhaustivas para que el agente enfrentado al alineamiento se encuentre con este alineamiento como teniendo control sobre ciertas cosas que él podría necesitar o desear [...]. El concepto de un alineamiento social entonces provee de una manera de comprender el 'campo' que constituye una relación de poder situada como una relación de poder.⁵⁹

Lo que esto quiere decir es que incluso en relaciones que podríamos comprender como verticales, donde una persona se encuentra en un claro posicionamiento sobre otras en lo que respecta al ejercicio del poder, ese poder dependería de que esas personas actúen en concierto con lo que el primer actor haga; es decir, requeriría que esas personas se encuentren predispuestas a actuar en concordancia con dicha acción. Es por esto que podríamos entender que para Wartenberg (y para Foucault) una persona pueda hacer un ejercicio de poder sin saberlo, o sencillamente sin pretenderlo⁶⁰. Al ejercerse el poder por

⁵⁸ Tomo la idea de usar la concepción de Wartenberg de J. Rouse.

⁵⁹ Wartenberg, T., *The Forms of Power: From Domination to Transformation*, Philadelphia: Temple University Press, 1990, p. 170 (la traducción es mía).

⁶⁰ Cf. Rouse, J., “Power and Knowledge”, en: *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press (2005), p. 109. Considero que en estos términos se puede comprender también el concepto foucaultiano de “dispositivo”. Para ver una interpretación concordante con esta idea, ver G.

medio de uno de estos alineamientos,

las acciones presentes de un agente dominante cuentan con que las acciones *futuras* de los agentes alineados serán similares a sus acciones pasadas. Pero esta fe en un futuro cuyo recorrido puede trazarse supone que el agente dominante no actúe de una manera que desafíe la lealtad de sus agentes alineados, pues sólo a través de sus acciones ese futuro puede actualizarse.⁶¹

Aquí las ideas de Wartenberg nos remiten a un último punto crucial para entender la comprensión relacional del poder de Foucault: la figura de la resistencia. Y es que, si comprendemos las redes estratégicas de poder que se van concatenando en el espacio social en los términos de estos alineamientos, y si nos atenemos a la idea foucaultiana de que los espacios de posibles acciones que los ejercicios de poder abren siempre implican libertad, entonces cabría siempre la posibilidad de un realineamiento, de una reconfiguración estratégica que buscaría oponerse a un cierto ejercicio del poder. Por supuesto, la resistencia no es externa al poder, sino que se trataría de un contrapoder, del polo opuesto siempre presente en una relación de poder, que reacciona o se enfrenta a sus efectos⁶². En *La voluntad de saber*, Foucault da un claro ejemplo de realineamiento al hablar de la constitución de un discurso sobre la homosexualidad. En el siglo XIX, los discursos psiquiátricos del siglo XIX la habrían localizado e integrado en la región de lo patológico y lo perverso, pero eventualmente, los propios sujetos de este discurso habrían logrado tomar este discurso y hablar en nombre de sí mismos, de reivindicar su legitimidad y su “naturalidad”, apropiándose de un discurso científico que originalmente la habría condenado⁶³. Este caso debe entenderse como un movimiento estratégico o un

Agamben, “What is an Apparatus?” en *What is an Apparatus and Other Essays*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

⁶¹ Wartenberg, T., *The Forms of Power: From Domination to Transformation*, Philadelphia: Temple University Press, 1990, p. 150 (la traducción es mía).

⁶² Foucault dirá directamente que las relaciones de poder “No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia. [...] [P]untos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles.” Foucault, M., *Historia de la sexualidad: I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 92.

⁶³ Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad: I. La voluntad de saber*; traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed.,

realineamiento al interior del espacio social. Cabe mencionar, por supuesto, que en el esquema de Foucault, un realineamiento no se da nunca aisladamente, sino que para poder superar el *impasse* frente al poder, deberá articularse con otros alineamientos sociales de tal modo que pueda transformarse el campo de las relaciones estratégicas (por no mencionar que, en un primer momento, habrá sido posible debido a otros realineamientos). Manteniendo el ejemplo, habría que pensar en qué modificaciones al interior del ámbito científico y su praxis habrían dado lugar a las transformaciones morales que aseguraron una mayor legitimidad a la causa de los movimientos homosexuales (o, tal vez, el movimiento inverso de la moral hacia la ciencia).

1.2. Saber

1.2.1. Las redes del saber

Podemos entender lo que en un principio Foucault llamaba “episteme” como un ordenamiento o disposición particular de la realidad, una forma específica de aproximarse a las cosas (los objetos de conocimiento) y sus interrelaciones⁶⁴. Tal como Foucault entiende los enunciados del saber⁶⁵ (enunciados que tienen pretensiones de verdad, esto es, que

2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 98.

⁶⁴ Cf. Gutting, G., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reasons*, Nueva York: Cambridge University Press, 1989, p. 131.

⁶⁵ Hay que tener presente lo que Foucault tiene en mente cuando habla de “enunciados”. Foucault, así como varios especialistas en su obra como Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983, pp. 45-46) y Gary Gutting (*Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Nueva York: Cambridge University Press, 1989, pp. 239-242), señala que no se trataría de meras proposiciones lingüísticas o lógicas. Para Gutting, Dreyfus y Rabinow, los enunciados de Foucault serían equivalentes a los “actos de habla” (*speech acts*) de la filosofía anglosajona del lenguaje ordinario o del lenguaje realizativo (*performative*): es decir, no se trataría de una concepción meramente propositiva del lenguaje, sino de una reflexión sobre cómo los seres humanos podemos hacer cosas, relacionarnos de distintos modos entre nosotros y con nuestro medio, empleando el lenguaje. Foucault mismo destaca en la *Arqueología del saber* la similitud entre lo que él llama enunciados y los actos de habla: “¿No podría decirse que existe enunciado siempre que se puede reconocer y aislar un acto de formulación, algo así como *speech act*, ese acto „elocutorio“ de que hablan los analistas ingleses?” (*La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México D.F.: Siglo XXI, 2002, p. 137). Acto seguido el autor pasa a hacer una distinción entre ambos, señalando que (tal como él lo entiende) un acto de habla no puede componer junto con otros tipos de acto de habla un acto más complejo, cosa que sí sería posible con los

pretenden describir de manera correcta ciertos hechos objetivos), estos no podrían entenderse aislados de un cierto marco de reglas que los determinan y hacen posibles; ahora, dichas reglas serían siempre contextuales e históricas (por lo que no podría hablarse de criterios o condiciones universales de saber; volveré sobre este punto más adelante), funcionando a modo de categorías o “a priori históricos” que conforman un cuerpo de saber particular⁶⁶. Por ejemplo

En cierta escala de la macro-historia, uno podría considerar que una afirmación como „las especies evolucionan“ forma el mismo enunciado en Darwin y en Simpson; en un nivel más preciso, y considerando campos más limitados de uso (el „neodarwinismo“ en oposición al sistema darwiniano mismo), nos encontramos ante dos enunciados diferentes. El soporte del enunciado, la preservación de su identidad a través de los eventos únicos de las enunciaciones, sus duplicaciones a través de la identidad de las formas es constituida por el funcionamiento de los *campos de uso* en los que se sitúa.⁶⁷

enunciados (AS, pp. 138-139). Sin embargo, en su correspondencia con Foucault, el estadounidense John Searle le señalará que, en la teoría de actos de habla, varios actos de habla de distinto tipo podrían componer otro distinto perfectamente, por lo que Foucault acabará admitiendo: “En lo que respecta al análisis de los actos de habla, estoy completamente de acuerdo con tus observaciones. Estaba equivocado al señalar que los enunciados no son actos de habla” (Dreyfus y Rabinow, pie de página de la p. 46). Vemos, pues, que los enunciados serían equivalentes a actos de habla, por lo que la concepción de saber de Foucault no podría limitarse a una forma de saber teórico, en que se busca la adecuación entre el enunciado y un objeto (esto pese a que parece hablar siempre de la verdad como criterio de la validez del saber). Problematizaré este punto más adelante.

También vale la pena resaltar cómo la equivalencia entre enunciados y actos de habla nos permite comprender afirmaciones como las que hace Foucault en la *Arqueología del saber*, donde sugiere que no habría un sujeto (en oposición a una realidad de objetos), sino que a partir de las reglas de formación de enunciados se pueden deducir distintas “posiciones de sujeto” (AS, pp. 85-86). Sus últimos trabajos echarían nueva luz sobre estas cuestiones. En particular esta declaración, extraída de una de sus últimas entrevistas, resulta esclarecedora: “no es una sustancia [el sujeto]. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Ustedes no tienen respecto de ustedes mismos el mismo tipo de relaciones cuando se constituyen como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando buscan realizar su deseo en una relación sexual. Hay sin duda relaciones e interferencias entre estas diferentes formas del sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso se juega, se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Y precisamente lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad.” (Ver Foucault, M.: “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 403-404.)

⁶⁶ Cf., Dreyfus, H.L. y Rabinow, R., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, pp. 53-56.

⁶⁷ Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge and the Discourse of Language*, traducción al inglés de A.M. Sheridan Smith, Nueva York: Pantheon Books, 1972, p. 131 (la traducción es mía).

Así pues, incluso dos proposiciones idénticas *se usarían de un modo distinto* dentro de marcos de reglas epistémicas distintos, adquiriendo cada una un sentido diferente, ininteligible fuera de su respectivo marco. Por esta razón, se constituirían como dos enunciados distintos. Cuando decimos que un enunciado es ininteligible fuera de su respectivo marco epistémico, que es imposible pensarlo fuera sus límites, se quiere decir que las reglas epistémicas específicas determinan ciertos modos de razonamiento específicos; así, por ejemplo, en un contexto histórico donde no han aparecido metodologías estadísticas, las normas epistémicas no permitirían evaluar la corrección de enunciados como “hay 20% de probabilidades de que llueva mañana”⁶⁸.

Ahora bien, sería al interior de contextos históricos determinados que aparecen los diversos marcos de reglas epistémicos o **saberes**, que a su vez enmarcan y articulan sus respectivos enunciados. Es importante señalar que, tal como lo acota Joseph Rouse, un saber no estaría conformado solamente por un conjunto de enunciados, sino que su campo abarcaría objetos de conocimiento (que, en consonancia con la lógica epistémica descrita, a menudo solo son pensables dentro de su respectivo contexto histórico, esto es, se constituyen dentro del marco epistémico específico), instrumentos, prácticas, programas de investigación, habilidades, redes sociales e instituciones⁶⁹. Rouse considera que la especificidad histórica que define al concepto foucaultiano de saber lo aproxima al de poder; el rechazo de Foucault a estándares epistémicos universales podría entenderse análogamente a su rechazo de la comprensión del poder como “poder soberano” (como dominación o coacción de la libertad): buscar un criterio universal, que trascienda los contextos, para evaluar la corrección teórica de los enunciados, sería reificar o sustancializar el saber (entenderlo como un punto de vista exterior desde el cual evaluar el valor de verdad o adecuación de los enunciados). Para este autor, Foucault comprendería el saber como un campo de relaciones *dinámicas*, oponiendo dicha concepción a toda variante del representacionalismo

⁶⁸ El ejemplo es de Joseph Rouse, que sigue aquí la noción de “estilos de razonamiento” de Ian Hacking. Ver el pie de página 17 de “Power/Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, pp. 117 y 121.

⁶⁹ Cf. Rouse, J., “Power/Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 113. Aquí puede comenzar a intuirse nuevamente la imbricación del saber con el poder que ya se había hecho explícita en la sección anterior. Desarrollaré con más detalle lo relativo a esta convergencia más adelante.

cartesiano⁷⁰.

Manteniendo la analogía con el concepto de poder relacional defendido por Foucault (“poder pastoral”), al interior de un campo de saber encontraríamos

La multiplicidad de las relaciones de fuerzas inmanentes y propias del campo en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte⁷¹

Así pues, toda apariencia de permanencia en el saber sería producto de alineamientos estratégicos. Así como un ejercicio de poder solo puede realizarse exitosamente si los agentes del otro polo de la relación se alinean de cierta manera, en concierto con la acción del agente que lo ejerce, las pretensiones de verdad o los enunciados autorizados solo son corroborados si se da un alineamiento correspondiente por parte de los otros agentes, en principio predispuestos a validarlos⁷². Sin embargo, los agentes siempre pueden *resistirse* a otorgar tal validación, en la medida en que sus expectativas frente al saber sean desafiadas. De ser el caso, los agentes pueden realinearse en oposición a los enunciados y prácticas en cuestión, con el objetivo de *reconfigurar* el saber. Por ello, para Rouse, algunos elementos al interior del campo epistémico (los enunciados, objetos, instrumentos, investigaciones, instituciones, etc.) pueden reforzarse mutuamente (manteniendo en el tiempo su legitimidad), mientras que otros pueden entrar en conflicto con las relaciones estratégicas que se van formando (poniendo su legitimidad en disputa), y otros sencillamente pueden aislarse del conflicto, a riesgo de quedar desfasados u obsoletos⁷³. Así, los diversos elementos en el campo de saber solo se harían epistémicamente significativos en la medida en que se van usando y progresivamente van conectándose con otros, pero siempre exponiéndose a la posibilidad de entrar en conflicto con prácticas epistémicas emergentes:

⁷⁰ Cf. Rouse, J., “Power/Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 108

⁷¹ Cf. Foucault, M., *Estrategias de poder*, traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona: 1999, p. 90.

⁷² Cf. Rouse, J., “Power/Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, pp. 112-113.

⁷³ Cf., *Idem.*, p. 113.

estas dinámicas agonísticas estimularían nuevas investigaciones, refinamientos técnicos y articulaciones que beneficiarían el constante desarrollo histórico y la reorganización del saber⁷⁴.

Ahora, manteniendo las distancias (especialmente en lo que respecta a sus interpretaciones sobre el carácter normativo de la razón) entre ambos, habría un punto concreto en que el pensamiento del filósofo estadounidense Robert Brandom podría avalar la oposición de Foucault a la consideración de un criterio universal para evaluar las pretensiones de verdad de los juicios y enunciados epistémicos:

Determinar a quién se le puede considerar en lo correcto, las afirmaciones y aplicaciones de conceptos de quién deben ser tratadas como autoritativas, es el negocio complicado de evaluar la autoridad comparativa de afirmaciones probatorias e inferenciales [...]. Esa cuestión es juzgada de diferente manera según diferentes puntos de vista, y aunque no todos tienen igual valor, no existe un punto de vista por encima del combate entre las afirmaciones en contienda desde el cual aquellos que merecen prevalecer puedan ser identificados, ni desde el cual puedan formularse las condiciones necesarias y suficientes para que tales recompensas puedan establecerse. El estatuto de estos principios como probativo siempre está en cuestión, de la misma manera que el estatuto de cualquier afirmación factual particular.⁷⁵

⁷⁴ Cf. Rouse, J., “Power/Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, pp. 113-114. Por supuesto, las relaciones de poder y las de saber no son idénticas, pero como se ha visto, su carácter estratégico sería muy similar. Asimismo, Foucault resalta que

“las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otro tipo de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones”. Cf., Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guíñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 90.

El cómo se articulan poder y saber será algo que varíe según cada contexto histórico (Cf. Rouse, J., “Power/Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 114). Se hace patente, sin embargo, que para Foucault su imbricación (la manera en que se apoyan mutuamente) en el contexto de la modernidad es particularmente compleja.

⁷⁵ Brandom, R., *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, p. 601 (la traducción es mía). Rouse utiliza esta cita para aclarar el mismo punto (ver “Power/Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 116).

Hay que insistir aquí sobre un punto importante, y es que desde la concepción del saber de Foucault, las locuciones de verdad no referirían a nada exterior al campo del saber (ya hemos mencionado que los enunciados y objetos de conocimiento se constituyen gracias al marco de las normas epistémicas), es decir, “verdad” y “referencia” no darían cuenta de relaciones entre objetos lingüísticos y extralingüísticos, sino que expresarían algo de las dinámicas internas del propio campo epistémico, determinadas por sus reglas de razonamiento particulares⁷⁶. Para Rouse, las figuras de los juicios/enunciados (*connaissance*) y el saber (*savoir*) nos permitirían, en el caso de la primera, determinar qué enunciados pertenecientes a un campo discursivo “serio” están correctamente afirmados dentro de dicho campo, mientras que la segunda “articula las maneras en que los enunciados, modos de razonamiento y varias actividades corporales, arreglos materiales y configuraciones institucionales pueden alinearse para posibilitar patrones distintivos de inteligibilidad. El *savoir* [...] nos permite hablar de prácticas y alineamientos inferenciales que hacen a los juicios de *connaissance* inteligibles y los sujeta a constreñimiento normativo.”⁷⁷

Es por ello que Rouse habla de un “expresivismo” en la concepción epistemológica de Foucault: el saber funciona como la estructura normativa histórica que da sentido a los contenidos de los enunciados (los cuales, liberados de toda contextualidad, no podrían dar cuenta de realidad alguna), los articula en relaciones inferenciales y les da forma en prácticas y arreglos institucionales (es decir, los hace inteligibles y los constriñe normativamente); los enunciados, y el acto mismo de la enunciación, por su parte, también

⁷⁶ Aquí podemos remitirnos a la constitución de los propios sujetos como objetos de conocimiento descrita en la sección anterior: en el caso de lo que Foucault llama las “ciencias humanas”, aquellas formas de saber empleadas para legitimar la *conducción* de la vida de los individuos en el espacio social, estas se habrían elaborado a partir de los propios discursos de los individuos sobre sí mismos. La resistencia a dichas prácticas (la puesta en cuestión de su legitimidad) se daría, entonces, ante una disonancia experimentada por los sujetos en la experiencia de su propia subjetividad como *otra* frente a aquella sancionada por las normas sociales amparadas en el cuerpo del saber. Vemos cómo adquiere un mayor matiz el ejemplo dado al final de la sección anterior sobre la reversión del sentido de la categoría de la “homosexualidad”, que pasó de ser a una categoría para describir un estado mental patológico a una que designa un colectivo sociocultural identitario: habría una reinterpretación de la categoría, que transforma el saber. La matización de esta transformación permanecerá incompleta, sin embargo, hasta que no expliquemos el concepto foucaultiano de “ética”.

⁷⁷ Cf. Rouse, J., “Power/Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 118.

cumplirían un rol expresivo, pues permitirán identificar qué puede afirmarse dentro de un cierto campo de saber (esto es, la estructura normativa del saber solo podría reconstruirse a partir de los enunciados mismos).

Para concluir, quisiera destacar otro punto de encuentro con posiciones pragmatistas como la de Brandom. Como hemos visto, en Foucault los objetos del saber no aparecen como entidades externas propio saber, sino que se constituyen de acuerdo a las reglas inmanentes a este; no hay captación de objetividades extralingüísticas ni experiencias originarias o “dadas a la conciencia”. Resulta pertinente, entonces, pensar en el saber como una práctica normada (o varias prácticas normadas), transmitible a partir del dominio de sus reglas, las cuales, como hemos visto, son históricas y pueden transformarse en el conflicto entre posiciones enfrentadas (transformándose el cuerpo del saber en el proceso). Es por esto que Gilles Deleuze, en sus lecciones sobre la filosofía de Foucault, insiste en que “la epistemología de Foucault concierne al saber, y no especialmente a la ciencia. [...] [El] „saber“ no es necesariamente científico y no se reduce al conocimiento.” Así pues, habría reglas de formación de enunciados científicos, morales, políticos, estéticos, etc., delimitando distintos cuerpos de saber (límites que en su primera etapa Foucault había llamado “umbrales”)⁷⁸. Se hace patente, entonces, la cercanía de Foucault a una concepción del lenguaje en la que se prioriza la pragmática antes que la semántica, en donde lo esencial para comprender el significado de los enunciados sería el uso que les dan las agentes (de acuerdo a las reglas que constriñen cierto dominio de saber).

1.3. Ética

1.3.1. La ética, o la práctica reflexiva de la libertad

⁷⁸ Cf. Deleuze, G., *El saber: Curso sobre Foucault, Tomo I*, Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013, pp. 41-43.

*“Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo.”*⁷⁹

Al final de su vida, Foucault ponía en perspectiva la integridad de su obra en un breve pero esclarecedor artículo titulado *El sujeto y el poder*. En él afirma que el hilo conductor de esta es la figura de la subjetividad⁸⁰. Esta, sin embargo, puede entenderse de las dos maneras arriba descritas: la primera estaría directamente relacionada con sus conceptos de poder y saber; la segunda también, pero abarcaría un tercer momento que el autor llama “ética”, y que desarrollaremos en la presente sección.

Como viéramos en la primera sección, en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad (1. La voluntad de saber)* Foucault reconstruye históricamente la formación de una serie de instancias de saber encargadas de reforzar mecanismos y técnicas de control individual y poblacional en nombre del interés público. Sin embargo, y a pesar de que en el plan inicialmente esbozado en dicha obra había anunciado que los siguientes volúmenes seguirían la misma línea de análisis de los discursos y prácticas del biopoder, los dos volúmenes publicados (*2. El uso de los placeres* y *3. La inquietud de sí*) terminaron por alejarse bastante de esta propuesta, reubicando sus investigaciones históricas en la antigüedad grecorromana y, en general, modificando parcialmente sus análisis y aparatos conceptuales⁸¹. Considero que estos cambios no son gratuitos, y que mantienen una continuidad clara con los análisis de *La voluntad de saber*. La preocupación de Foucault, sencillamente, habría pasado a otro aspecto de la subjetivación (que no deja nunca de implicar poder): la relación que un individuo llega a establecer consigo mismo, aquello a lo que el autor denomina “ética”⁸².

Dicho esto, en la introducción de *El uso de los placeres*, Foucault no solo trazaría los lineamientos generales de su comprensión de la ética, sino que marcaría el contraste con el

⁷⁹ Foucault, M., “El sujeto y el poder”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3 (1988), p.8

⁸⁰ Cf., *Idem.*, p. 3. Dice lo siguiente: “Mi objetivo [...] ha consistido en crear una historia de los distintos modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura.”

⁸¹ Cf. Davidson, A.I., “Ethics as Ascetics”, en: *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, pp. 125-126.

⁸² Cf., *Idem.*, p. 126.

tipo de análisis elaborado en *La voluntad de saber*. Ambos análisis, explica el autor, se desarrollarían en el terreno de lo que llama, en un sentido bastante amplio, “moral”. La moral tendría una doble faz, y cada uno de estos análisis se ocuparía de uno de esos rostros. Por un lado, explica, la moral referiría a

un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. Se llega a tal punto que estas reglas y valores son explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita. Pero también se llega al punto de que son transmitidos de manera difusa y que, lejos de formar un conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos cruces, permitiendo compromisos o escapatorias. [...] [P]odemos llamar „código moral“ a este conjunto prescriptivo.⁸³

Lo que Foucault llama “código moral” coincidiría en gran medida con lo que en las secciones anteriores hemos elaborado sobre las instancias de poder y saber, con sus múltiples alineamientos estratégicos. Ahora bien, Foucault señala que por moral también entiende “el comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y valores que se les proponen”, es decir, las formas en que ciñen su conducta a dichas reglas, cómo las respetan y cómo se resisten a ellas de modo singular⁸⁴.

En efecto, una cosa es una regla de conducta y otra la conducta que con tal regla podemos medir. Pero hay algo más todavía: la manera en que uno debe conducirse – es decir, la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código–. Dado un código de acciones y para un tipo determinado de acciones (que podemos definir por su grado de conformidad o de divergencia en relación con ese código), hay maneras de „conducirse“ moralmente, diferentes maneras para el individuo que busca actuar

⁸³ Foucault, M.: *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 31.

⁸⁴ Cf., *Ibid.*

no simplemente como agente, sino como sujeto moral de tal acción.⁸⁵

Es esta segunda faz de la “moral” de lo que desea ocuparse Foucault en sus últimos trabajos, y a lo que más adelante en esta misma introducción dará la categoría específica de *ética*⁸⁶. Recuérdese que ya se había mencionado en la primera sección que Foucault ya había admitido en sus trabajos anteriores que los individuos no pueden ser normalizados del todo (la población no puede homogenizarse); la norma sienta un estándar que permite medir la regularidad, la “normalidad”, pero también establece el margen de la diferencia⁸⁷. Considero que ahí se hallaría la clave de la relación ética que establece el sujeto consigo mismo, tal como la entiende Foucault.

Ahora, detengámonos a considerar lo que el autor explica en la cita anterior y qué nos dice del carácter de un sujeto moral. El sujeto⁸⁸ encuentra “maneras” de “conducirse”⁸⁹ a sí mismo éticamente. Esto quiere decir que pese a que una cierta norma de conducta tiene un contenido determinado, el sujeto ético encuentra maneras de particulares de desenvolverse dentro de esos márgenes. Foucault da el ejemplo de una prescripción estricta de fidelidad conyugal, con sus imperativos de austeridad sexual y voluntad procreadora, y de cómo incluso de un marco con ese nivel de rigidez, habría muchas maneras de “ser fiel”, de practicar la austeridad, etc⁹⁰; hoy en día podríamos pensar, por ejemplo, en una pareja que mantiene relaciones sexuales con otras personas y que, sin embargo, pudiera considerar como una infidelidad el que uno de los dos se acostara con un familiar o un amigo cercano. Para David Owen, tal apropiación de las normas por parte del sujeto debe entenderse como una “individualización de la norma”, en contraste a una imposición de dicha norma mediante instancias reguladoras (una “normalización del individuo”). Para explicar esta

⁸⁵ Foucault, M.: *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 32.

⁸⁶ Cf., *Idem.*, p. 35.

⁸⁷ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 182. Ver también la primera sección de este mismo capítulo, p.

⁸⁸ Pese a que Foucault continúa hablando de “subjetividad moral”, por cuestiones de precisión, yo hablaré en adelante de “sujeto(s) ético(s)” y “subjetividad ética”.

⁸⁹ Téngase presente la noción de “conducción” o “conducir” que desarrollamos en la sección anterior sobre el concepto de “poder”.

⁹⁰ Cf., Foucault, M.: *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 32.

idea, Owen hace una comparación con el concepto de “libertad expresiva” del filósofo estadounidense Robert Brandom, una concepción positiva de la libertad (*libertad para*, una libertad que abre posibilidades en contraste a una entendida como *libertad de*, un puro arbitrio o falta de constreñimientos) según la cual el sujeto, capaz de justificar racionalmente sus creencias y acciones apelando a ciertos conceptos, se apropiaría creativamente de dichos conceptos, que funcionarían como “reglas” o “normas” posibilitadoras de la acción en el espacio social⁹¹.

Para Foucault, la ética, esta capacidad del sujeto de “individuar” la norma (de formar una relación individual o singular con ella) tendría cuatro puntos de apoyo específicos. El primero de estos sería la “determinación de la sustancia ética”, esto es, la manera en que el individuo que busca constituirse como un sujeto ético debe dar cierta forma a una u otra parte de sí mismo que sería materia relevante de su conducta (sus actos mismos, en relación al respeto hacia ciertas prohibiciones y obligaciones; la manera en que enfrenta la tentación de transgredir una regla de conducta; la reciprocidad en los sentimientos de amor hacia su pareja, etc.) (1). En segundo lugar estarían los “modos de sujeción”, la forma en que el individuo establece su relación con la norma y se reconoce a sí mismo en la obligación de observarla (para Foucault, esto referiría a las razones diversas que pudiera tener el individuo para atarse a la norma) (2). El tercer punto de apoyo sería lo que el autor llama “las formas de elaboración” o el “trabajo ético” que el individuo debe realizar sobre sí mismo, no solamente con la intención de que su comportamiento sea conforme a la norma sino para “intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto [ético] de nuestra conducta”, es decir, para individuarse (aquí Foucault enumera una diversidad de ejercicios para reforzar la asimilación de las normas, como por ejemplo la mnemotecnia, y que en todos los casos implican una práctica activa, un ejercicio consciente o reflexivo por parte del

⁹¹ Cf., Owen, D. y C. Woodford: “Foucault, Cavell and the Government of Self and Others” en *Iride* N° 25, vol. 2, 2012, p. 303. Por dar un ejemplo más detallado, piénsese en la amplia gama de melodías que se convierten en una posibilidad para quien se ata a las reglas, intersubjetivamente reconocidas, de la praxis de un instrumento musical; en este sentido, la aplicación creativa de esas normas abriría un espacio de posibilidades. Para una explicación más detallada del concepto de libertad expresiva, ver Brandom, R., “Freedom and Constraint by Norms”, en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, N° 3, 1979, pp. 187-196. Es por este carácter expresivo que Foucault considera que la ética tendría un carácter “estético”, o más precisamente, “estético existencial” (Cf., *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 100).

sujeto) (3). Por último, la ética se apoyaría en una cierta “teleología” del sujeto ético, en tanto que una acción solo puede ser ética si es que esta puede insertarse en un cierto “conjunto de conducta”, no solo en el sentido de ciertos valores y reglas, sino en relación a cierto “modo de ser” que se espera alcanzar, propio de lo que se esperaría de un sujeto ético (4)⁹².

Pese a que Foucault se centra en el contexto de la ética antigua, se hace patente que los conceptos desarrollados en los últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad* no son exclusivos para analizar la ética de la antigüedad grecorromana. Para Arnold I. Davidson, la forma en que Foucault esquematiza la ética y sus distintos puntos de apoyo sirve para el análisis de distintas sociedades en diversos períodos históricos (por supuesto, articulándose de distintas maneras, presentando, según el contexto, diferentes conexiones, dependencias e independencias entre los cuatro puntos de anclaje que conforman, en un contexto dado, una forma particular de concebir la relación del sujeto ético consigo mismo)⁹³. Asimismo, dependiendo del contexto, la relación ética que establece el sujeto consigo mismo puede llegar a tener una importancia menor o mayor frente a los “códigos morales” (esto es, como ya se ha mencionado, que las instancias institucionales y las prescripciones explícitas, jurídicamente sancionadas)⁹⁴. Esta es una consideración que debe tomarse en cuenta si se quiere entender por qué Foucault pone especial atención en el contexto moral de las antiguas sociedades grecorromanas en sus últimas obras (contexto en el que, a juicio del autor, habría habido un auge de la problematización de la relación de los sujetos individuales consigo mismos y de las prácticas autopoiéticas y “técnicas de sí”, frente a una sanción jurídica de las normas), y, asimismo, por qué podríamos considerar que hay algo que el autor pretende aportar mediante sus análisis a la filosofía práctica de nuestros

⁹² Cf., Foucault, M.: *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 32-34. Para Arnold I. Davidson, este “modelo” de subjetividad ética al que se aspira sería una de las principales pruebas de que en la concepción ética de Foucault no habría un mero individualismo, sino que el individuo aspiraría a alcanzar un ideal moral (social e históricamente constituido) que necesariamente le trasciende (ver “Ethics as Ascetics”, en: *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 130).

⁹³ Cf., Davidson, A.I., “Ethics as Ascetics”, en: *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, pp. 130-131. Para un intento reciente de elaborar una teoría general de la ética comprendida como ascética inspirada en los análisis de Foucault, ver Sloterdijk, P., *Has de Cambiar tu Vida*, traducción de Pedro Madrigal, Valencia: Pre-Textos, 2012.

⁹⁴ Cf., Foucault, M.: *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 35-37.

tiempos (sabiendo que el propio Foucault era enfático al señalar que su intención no era defender un retorno a la antigüedad⁹⁵).

Otro elemento crucial en esta comprensión de la ética es su carácter esencialmente reflexivo. En el prefacio que preparó para el *Uso de los placeres* (publicado por Paul Rabinow en su *Foucault Reader*), al hablar sobre la dirección que ha pretendido dar a sus últimas investigaciones, Foucault declara:

la tarea era traer a la luz un dominio donde la formación, desarrollo y transformación de formas de experiencia pueden situarse: esto es, una historia del pensamiento. Por pensamiento me refiero a lo que establece, en una variedad de formas posibles, el juego de verdad y falsedad, y que como consecuencia constituye al ser humano como sujeto de aprendizaje (*connaissance*); en otras palabras, es la base para aceptar o rechazar reglas, y constituye a los seres humanos como sujetos sociales y jurídicos; es lo que establece la relación [reflexiva] consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético.⁹⁶

Acto seguido, Foucault hace algo curioso si se tienen en cuenta las clásicas acusaciones que se suelen hacer contra él como relativista e irracionalista: establece que “formas singulares de experiencia pueden albergar estructuras universales”, ya que, pese a ser determinaciones concretas e históricas (y en ese sentido contingentes), la experiencia humana se enmarcaría necesariamente en el horizonte del *pensamiento*⁹⁷. Esto, sumado a su rechazo de una

⁹⁵ Respondiendo a la pregunta de Paul Rabinow sobre si buscaba una alternativa ética en los griegos respondería: “¡No! No estoy buscando una alternativa; no puedes encontrar la solución a un problema en la solución a otro problema planteado en otro momento por otra gente.” Foucault, M., „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (entrevista con Paul Rabinow), en *The Foucault Reader* (ed. de Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984, p. 343.

⁹⁶ Foucault, M., *Foucault Reader* (ed. Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984, pp. 334-335. La traducción es mía.

⁹⁷ Foucault habla de tres principios generales que le permiten aproximarse a la cuestión del pensamiento: el primero, el llamado “principio de la irreductibilidad del pensamiento”, el cual refiere al hecho de que toda experiencia humana específica, con todas sus posibles especificidades socioculturales, quedaría enmarcada en las estructuras (en la forma) del pensamiento (1); el segundo sería el “principio de singularidad de la historia del pensamiento”, que referiría al hecho de que el pensamiento tendría una historicidad que le es propia, manteniendo relaciones complejas con las otras determinaciones históricas en un cierto ámbito social, de modo que la especificidad de estas últimas se ve afectada por las formas, transformaciones y acontecimientos en el pensamiento (2); finalmente, un principio del pensamiento como actividad crítica, en el que el

concepción del pensar que lo reduce al ámbito de la ciencia y el conocimiento teórico (“[el pensamiento] puede y debe analizarse en cada manera de hablar, hacer y comportarse en la que el individuo aparece y actúa como sujeto de aprendizaje, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí mismo y de los otros”, afirma)⁹⁸, aproximaría a Foucault a un pensador como Robert Brandom, quien considera que la característica que distingue la experiencia humana de la del resto de seres *sentientes* en la naturaleza (seres con una consciencia, con la capacidad de experimentar o percibir cosas por medio de sus sentidos) sería su *sapiencia*, su capacidad de pensar o razonar, es decir una *consciencia conceptual*, la capacidad de experimentar o aprehender las cosas desde un horizonte conceptual⁹⁹. Por ejemplo, hablando de la experiencia humana del placer, Brandom afirma lo siguiente:

nuestra sapiencia significa que sería un error equiparar en nuestro caso „placer“ con „placer *sensual*“, por mucho sentido que tenga hacer esa equiparación para las bestias no-sapientes en el bosque y el campo. Nuestra sapiencia no es solo algo añadido a nuestra sentiencia, dejando la base imperturbada. La sapiencia transforma fundamentalmente nuestra sentiencia, transformando la mera sensación rudimentaria en percepción *articulada*. Nuestra sentiencia no es la de las bestias. Lo que compartimos con ellas son solo las materias primas fisiológicas para nuestras experiencias sensoriales conceptualmente articuladas. [...] Tal es el caso con nuestros placeres sensoriales. Son [...] placeres distintivamente *humanos*. La comida para nosotros es un asunto enteramente cultural. Y mientras más placer uno siente con ella, más *saber* y *entendimiento*, más prácticas cuidadosamente *cultivadas* están involucradas. Para que la cocina sea un arte, comer también debe serlo. Nosotros no solo *comemos*, *cenamos*.¹⁰⁰

Así pues, las prácticas humanas siempre se fundarían en un cierto saber transmitible y

pensamiento considera sus propios límites aparentes y los franquea para abrirse a sí mismo nuevas posibilidades (3). Retomaré este punto en el tercer capítulo. Ver *Foucault Reader* (ed. Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984, pp. 335-336.

⁹⁸ *Foucault Reader* (ed. Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984, pp. 334-335. La traducción es mía.

⁹⁹ Cf., Brandom, R.: *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Massachusetts: Harvard University Press, 2009, pp. 135-137.

¹⁰⁰ *Idem.*, p. 137. La traducción es mía.

perfectible (en el sentido de que uno va adquiriendo un mayor dominio de la práctica en cuestión). La agencia ética de un individuo se hallaría en cómo se posiciona a sí mismo frente a dichas prácticas y dichos saberes, a la actitud reflexiva que asume ante sí y ante los demás (en tanto participantes en prácticas y portadores de saber). Por eso, explica Foucault, tendría mucho más sentido hablar aquí de “prácticas de libertad” antes que de “procesos de liberación”: por ejemplo, no tendría tanto sentido hablar de una liberación de la sexualidad tanto como de un intento por definir las prácticas de libertad en las que se define lo que es el placer sexual, qué son las relaciones amorosas con los otros, etc.; la sexualidad no sería tanto algo que hay que liberar de constreñimiento como algo que se constituye en una praxis normativa¹⁰¹. En este punto se hace pertinente retornar al tema de las relaciones de poder: como se recordará, Foucault se opone a la concepción del poder que lo reduce a formas de dominación o coacción opuestas a la libertad; más bien, el poder es comprendido como la conducción de la conducta de sujetos libres en ciertas direcciones, hacia posibles rutas de acción. Las relaciones de poder, habíamos explicado, tendrían un carácter eminentemente estratégico, puesto que un cierto uso del poder implicaría siempre que los actores sobre los cuales este se ejerce *se alineen de cierto modo*, de acuerdo con ciertas expectativas o predisposiciones. El poder, entendido así, no restringe la libertad, sino que abre posibilidades dentro del (y en cierto modo constituye el) espacio social. Ahora bien, las prácticas de libertad cumplirán un lugar crucial en estos juegos estratégicos, en la medida en que permiten a los individuos posicionarse frente a los usos del poder de cierta manera, es decir, en tanto que abren la posibilidad de que los sujetos *se conduzcan a sí mismos* de cierto modo en sus relaciones. Es por eso que Foucault define esta libertad como “un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás”¹⁰²: la forma en la que un individuo se constituye como sujeto de una cierta práctica, el tipo de relación que establece con las normas de esta (el cómo se conduce a sí mismo), le da una medida de agencia sobre sus posibles respuestas ante el poder y sobre las posibilidades de acción que pone ante aquellos con quienes interactúa (el cómo conduce a los demás). Esto hace posible un cierto control sobre el poder, en tanto que las prácticas de

¹⁰¹ Cf., Foucault, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 395. Nuevamente quedaría evidenciado que para Foucault la libertad es algo predominantemente positivo („libertad para” antes que „libertad de”).

¹⁰² Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 90. Recordemos que, para Foucault, toda acción implica siempre poder.

libertad y las reglas que las constituyen extienden el campo de respuestas y posibles alineamientos estratégicos en ambos polos de una relación de poder, haciéndola más dinámica (y más simétrica); quienes se encuentran en una relación de poder en tanto partícipes de una cierta práctica de libertad, en cierto sentido se encontrarían como iguales, y antes de hablar de dominación se podría hablar de un *co-gobierno*, donde la agencia nace de un mutuo constreñimiento¹⁰³.

Ahora bien, la legitimidad de una cierta práctica de libertad entre quienes participan de ella exige también que esta no se funde en un saber unilateralmente impuesto, sino que, en línea con lo que se ha hablado sobre la concepción foucaultiana del saber, debe poder ser aceptado por quienes recibirán dicho saber. Esto se hace patente en el *Uso de los placeres* cuando Foucault habla del régimen dietético en el mundo antiguo:

La dietética [como práctica de libertad] lo es finalmente en el sentido de que no se contenta con transmitir los consejos de un médico a un individuo que habrá de aplicarlos pasivamente. [...] [N]o se concebía la dieta como una obediencia ciega al saber del otro; *debía ser parte del individuo, una práctica ponderada de sí mismo y su cuerpo*. Ciertamente que, para seguir el régimen que conviene, *es necesario escuchar a los que saben; pero esta relación debe tomar la forma de la persuasión*. [...] [*El saber*], *para ser razonable, para ajustarse como es debido a las circunstancias y al momento, debe ser motivo de pensamiento, de reflexión y de prudencia*. [...] Platón

¹⁰³ Aquí cobra todo su sentido la siguiente afirmación de Foucault sobre la relación entre la „gubernamentalidad“ y la crítica en su conocida conferencia „¿Qué es la crítica?“. “[D]e esta gubernamentalización [...] no puede ser disociada, me parece, la cuestión de „¿cómo no ser gobernado?“. Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, „no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto“. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería: „cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos“; y si damos a este movimiento de la gubernamentalización de la sociedad y de los individuos a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo que ha sido la suya, parece que podríamos situar de ese lado lo que llamaríamos la actitud crítica. Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar de estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar [...]. Y por tanto propondría, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado.” (Ver „¿Qué es la crítica?“, traducción de Javier de la Higuera, en *Daimón: Revista de Filosofía*, n°11, 1995, p. 7.)

distingue dos tipos de médicos: los que son buenos para los esclavos (con gran frecuencia son ellos mismos de condición servil) y que se limitan a prescribir sin dar explicaciones, y *aquellos nacidos libres que se dirigen a los hombres libres*; éstos no se contentan con escribir recetas, sino que *conversan, dan sus razones* tanto al enfermo como a los amigos; lo educan, lo exhortan, lo *persuaden mediante argumentos* que, una vez convencido, serán de tal naturaleza que lo impulsen a llevar la vida que le conviene. Del médico sabio, el hombre libre debe recibir, más allá de los medios que permiten la cura propiamente dicha, una armadura racional para el conjunto de su existencia.¹⁰⁴

Así pues, la constitución de los individuo como sujetos éticos implicará necesariamente la transmisión de un saber y ejercicios de poder, pero también una apropiación reflexiva individual que pondría al sujeto en posición de disputar ese saber y ese poder, de rechazarlos si no logran convencerlo de su legitimidad en un determinado contexto (legitimidad que necesariamente descansaría sobre su apertura a la discusión, a ser puesto en disputa en cualquier momento y circunstancia), y a partir de esa resistencia abrir la posibilidad de transformarlos.

Capítulo 2: Habermas, o la teoría de la acción como teoría crítica de la sociedad

En su texto seminal *Teoría tradicional y teoría crítica*, Max Horkheimer denominaba a la teoría tradicional como un conjunto de proposiciones referidas a un cierto ámbito de objetos (naturales, sociales, económicos, etc.) conectadas entre sí de tal modo que de un puñado de proposiciones puedan deducirse las restantes; su utilidad residiría en la

¹⁰⁴ Foucault, M.: *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 116-117. El resaltado es mío.

descripción y explicación precisa de las condiciones fácticas¹⁰⁵. Por contraste, la Teoría Crítica procedería de otra forma: “Los puntos de vista que la teoría crítica extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, ante todo la idea de una organización social racional y que corresponda a la universalidad, son *inmanentes al trabajo humano*, aunque no estén presentes adecuadamente en la conciencia o en la opinión pública.”¹⁰⁶ La pretensión de la primera generación de la Escuela de Frankfurt queda claramente esbozada como la labor de una práctica teórica que extrae de la propia actividad humana los criterios para una crítica orientada a la transformación de la sociedad. No obstante lo cual, las limitaciones de una concepción de la praxis heredada del marxismo¹⁰⁷, ceñida al paradigma moderno de la subjetividad, habría acabado por truncar ese proyecto, atrapado en el callejón sin salida de una actividad racional limitada a la instrumentalización¹⁰⁸. Es pertinente comprender la apuesta de Habermas como una *reconstrucción* del proyecto de la Teoría Crítica: “Reconstrucción significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo normal de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada.”¹⁰⁹ La reconstrucción habermasiana de la Teoría Crítica se anclaría en un concepto de acción que sustituya a una comprensión de la actividad humana limitada a la esfera de la producción, distinguiendo las intervenciones técnicas sobre un mundo de recursos instrumentalizables, de la actividad propiamente humana, incomprensible desde una mirada puramente objetiva por ser conceptual y social, y, en esa medida, *normativamente preñada*. Este tipo de actividad social exigiría del medio lingüístico para

¹⁰⁵ Cf., Horkheimer, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, traducción de Jacobo Muñoz, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 23-25.

¹⁰⁶ *Idem.*, p. 47. El énfasis es mío.

¹⁰⁷ Si Habermas tiene o no razón en su comprensión del concepto marxista de praxis en clave de racionalidad instrumental, o en general sobre el cargo elevado contra Marx de permanecer en el paradigma de la filosofía del sujeto es algo que puede discutirse, aunque resulta irrelevante para mi trabajo. La cuestión principal aquí es cómo se habrían aproximado los predecesores de Habermas al marxismo, y cuáles habrían sido las motivaciones de este último al elaborar su reconstrucción de la Teoría Crítica. Para una crítica interesante al posicionamiento de Habermas frente a Marx ver J. Bidet, “Falling Short of Marx – Habermas”, en *Critical Companion to Contemporary Marxism* (ed. de J. Bidet y Stathis Kouvelakis), traducciones al inglés de Gregory Elliott, Leiden: Brill, 2008, pp. 679-695.

¹⁰⁸ Cf., Adorno, T. y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Editorial Trotta, p. 83.

¹⁰⁹ Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Madrid: Taurus, 1992, p. 9.

realizarse, por lo que habría de presuponer la capacidad de los seres humanos de comunicarse entre sí¹¹⁰. Es por ello que Habermas reemprenderá el proyecto de una teoría crítica de la sociedad en clave de una teoría de la acción orientada al entendimiento, buscando en las condiciones universales de ese entendimiento posible los criterios immanentes para una crítica transformadora de la sociedad¹¹¹. Sin embargo, puesto que rechaza los compromisos metafísicos de la modernidad filosófica (en concreto, el trascendentalismo kantiano), Habermas tendrá que jugar a dos bandos, tratando de reconciliar la idea del “universal racional” implícito en la actividad de los sujetos capaces de lenguaje y acción con la realidad histórica contingente en la que se desenvuelven¹¹². En lo que sigue, trataré de desarrollar, en el primer apartado, la forma de *racionalidad* social que presupone el concepto de acción habermasiano, seguido por la forma dual paradójica a la que tienden las sociedades racionalizadas y que el autor designa con el binomio *mundo de la vida/sistema*, y finalmente la *moralidad* universal implícita en la forma del discurso.

2.1. Racionalidad

2.1.1. Razón instrumental

“[Una] dificultad de dar cuenta de sus propios fundamentos normativos venía atormentando desde sus comienzos a la Teoría Crítica; pero desde que Horkheimer y Adorno consuman [...] el giro hacia la crítica de la razón instrumental, esa dificultad se hace drásticamente visible.”¹¹³

¹¹⁰ Giusti, M., *Alas y raíces: Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: Fodo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 82-83.

¹¹¹ “[E]sas estructuras más generales de la comunicación, que los sujetos capaces de lenguaje y acción han aprendido a dominar, no sólo permiten acceder a determinados contextos; no sólo posibilitan la conexión con, y a la prosecución generativa de, contextos que, como parecería a primera vista, encierran a los participantes en el círculo mágico de lo meramente particular. Estas mismas estructuras suministran simultáneamente los medios críticos para penetrar en un contexto dado, para hacerlo saltar desde dentro y trascenderlo, para abrirnos paso en caso necesario a través de un consenso fáctico a que podemos estar habituados, y revisar errores, corregir malentendidos, etc.”, ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 170.

¹¹² Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 381-382.

¹¹³ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 476.

Se puede entender el proyecto emprendido por Jürgen Habermas en la *Teoría de la Acción Comunicativa* como un intento por superar el *impasse* al que se habrían enfrentado sus predecesores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: la imposibilidad de llevar a cabo una teoría crítica de la sociedad que pueda dar cuenta racionalmente de sus propios criterios normativos¹¹⁴. Para Habermas, la aporía en la que se vieron sus predecesores se habría debido a su permanencia en el paradigma moderno de la “filosofía de la conciencia”, cuya concepción subjetiva de la razón decantaría necesariamente en una comprensión de la misma como “razón instrumental”¹¹⁵. Ahora bien, para entender el problema es necesario explicar dicha concepción de la racionalidad. Esta sería subjetiva en tanto que, a diferencia de la concepción antigua de la razón, anclada en un orden cosmológico de carácter metafísico, la razón moderna sería la de un *sujeto* individual que se encuentra ante diversos estados de cosas que es capaz de aprehender en tanto *objetos*. Explica el autor:

La razón subjetiva regula, exactamente, dos relaciones fundamentales que el sujeto puede entablar con los objetos posibles. Por „objeto“ entiende la filosofía de la subjetividad todo lo que puede ser representado como siendo; y por „sujeto“, la capacidad de referirse en actitud objetivante a tales entidades en el mundo y la capacidad de adueñarse de los objetos, sea teórica o prácticamente. Los dos atributos del espíritu son la representación y la acción. El sujeto se refiere a los objetos, bien sea para representárselos tal como son, o bien para producirlos tal como deben ser. Estas dos funciones del espíritu se entrelazan la una con la otra: el conocimiento de los estados de cosas está estructuralmente referido a la posibilidad de intervenir en el mundo como totalidad de estados de cosas; y la acción, para tener éxito, requiere a su vez el conocimiento de la cadena causal en que interviene.¹¹⁶

¹¹⁴ Horkheimer, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, traducción de José Luis López y López de Lizaga, Barcelona: Paidós, 2000, p. 47.

¹¹⁵ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. pp. 483-495.

¹¹⁶ *Idem.*, p. 494.

Puesto que la razón subjetiva no encuentra un fundamento fuera de su propia subjetividad, tendrá como finalidad su propia autoconservación; el conocimiento y las acciones de los sujetos buscarán antes que nada asegurar sus existencias particulares, valiéndose del conocimiento para hacer sus intervenciones sobre la realidad más efectivas, obteniendo un dominio cada vez mayor sobre ella. Será en ese sentido que para los antecesores de Habermas, la razón subjetiva sería esencialmente una *razón instrumental*¹¹⁷; por ello, para el autor, la estructura de la racionalidad instrumental debe comprenderse como una estructura *monológica* orientada teleológicamente, o como una “racionalidad con arreglo a fines”: todo acto que relacione al individuo con su medio tendrá como meta la satisfacción de un interés particular o subjetivo, será un simple medio para alcanzar dicho fin. Incluso cuando esos intereses no tuvieran que limitarse a un registro utilitario en la conciencia subjetiva, sino que el sujeto racional buscara orientar sus acciones hacia la realización de una serie de valores o normas, dada la constitución monológica de su racionalidad, se hace difícil imaginar, sin apoyarse en el acceso privilegiado a un sustrato moral objetivo, alguna forma de garantizar el valor supraindividual de sus orientaciones normativas¹¹⁸. La comunicación o el acuerdo intersubjetivo asomarían como una posible vía de validación, y sin embargo

[...]lo fundamental [...] no es la relación interpersonal de a lo menos dos actores lingüística e interactivamente competentes, que apunte a un entendimiento lingüístico, sino la actividad teleológica de un sujeto de acción solitario. [...] [E]l entendimiento lingüístico es concebido aquí según el modelo de la mutua influencia que entre sí ejercitan sujetos que actúan teleológicamente [...]. „En el caso límite típico-ideal „racional con arreglo a fines”, una comunidad lingüística viene representada por numerosos actos particulares..., que se orientan por la expectativa de conseguir en los otros una „comprensión” del sentido que el agente tiene en mientes”. El entendimiento es concebido aquí como un fenómeno derivado, que es menester construir por medio de un concepto de intención diseñado, por lo demás,

¹¹⁷ Cf. Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 494-495.

¹¹⁸ Cf., Weber, M., *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, traducción de José Medina Echevarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 6-7.

de forma bastante tosca. [Se parte de] un modelo teleológico de acción y define el „sentido subjetivo“ como una intención (precomunicativa) de acción. El agente puede, o bien perseguir sus propios intereses, como la obtención de poder o la adquisición de riquezas; o bien tratar de satisfacer determinados valores, como el respeto o la dignidad humana; o bien buscar su satisfacción entregándose a pasiones y deseos. Estas metas [...], que después quedan desmenuzadas en fines específicos dependientes de la situación, son plasmaciones del sentido subjetivo que los sujetos agentes pueden asociar a su actividad teleológica.¹¹⁹

Dado que la sociedad solo podría concebirse como la confluencia de numerosos actos particulares, y el mutuo entendimiento apuntaría ante todo a dirigir esas acciones a la satisfacción de intereses individuales de carácter “presocial” (*subjetivo*), se hace patente que el *telos* último de la sociedad en el esquema de la razón instrumental sería el del interés particular, buscando llevar al límite la maximización de los medios que garantizan su satisfacción y dando lugar a un entramado de relaciones en el que necesariamente prevalece el derecho de quienes pueden procurarse la satisfacción de sus intereses a costa de los demás. De ese modo, la relación de un sujeto con otros sujetos se haría indistinguible de la relación que mantiene con los objetos que le sirven de medios para asegurar la satisfacción de sus intereses: aparecerían como poco más que *cosas* en el rango de acción del agente individual, que buscaría influenciar sus conductas de tal modo que adopten sus intereses como propios. Puesto que la clave de la satisfacción de los intereses sería la ampliación del conocimiento técnico y científico que permite manipular la naturaleza, el progreso en dicho ámbito se convertiría en la pauta organizativa de la sociedad, deviniendo las relaciones sociales en relaciones *cosificadas*:

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la

¹¹⁹ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 359-360.

autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son prefijados.¹²⁰

El circuito de la cosificación acabaría de cerrarse cuando el sujeto moderno, sometiendo sus inclinaciones y los demás contenidos de su mundo interior a la meta de la autoconservación, acaba por cosificar su propia conciencia y someter su conducta a aquellas reacciones y comportamientos convencionales que se esperan de él. Así, el despliegue de la razón instrumental en las sociedades modernas acabaría en una “triple dominación”: de la naturaleza exterior, del hombre por el hombre y de la naturaleza interior¹²¹.

En este punto se hace patente de qué manera los antecesores de Habermas se habrían encontrado ante un *impasse* en la tarea de fundamentar sus criterios normativos: tales criterios tendrían que derivarse de la propia razón subjetiva que, sin embargo, al momento de conceptualizar, se encuentra siempre a sí misma en actitud objetivante¹²². La crítica de la razón instrumental se tornaría paradójica en tanto que se hace imposible dar cuenta por medios racionales de aquello de lo que la instrumentalización priva a los sujetos capaces de conocimiento y acción¹²³.

¹²⁰ Adorno, T. y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Editorial Trotta, p. 82.

¹²¹ Cf., *Idem.*, pp. 81-82. Ver también J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 496. Si bien se podría argumentar que Hegel ya desafía la forma de razonamiento monológico propia de la modernidad en su *Fenomenología del Espíritu*, proponiendo una reconciliación de sujeto y objeto, teoría y práctica, etc. mediante el razonamiento dialéctico, Habermas consideraría que en tanto que el sujeto productor adquiriría su libertad de y dominio sobre la naturaleza expresándose en un sustrato objetivo en el que se reconocería a sí mismo, esta imposición de las leyes del espíritu sobre la naturaleza en la forma de la enajenación no sería más que otra forma de concebir la contemplación de los objetos por parte del sujeto (Ver Ingram, D., *Habermas: An Introduction and Analysis*, Ithaca: Cornell University Press, 2010, p. 69). En el tercer capítulo veremos las perspectivas de algunos autores contemporáneos que reivindicarían una interpretación hegeliana de la filosofía social. Para una defensa (y conciliación) de Hegel frente a Habermas, ver R. Brandom, “Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel”, en *Argumenta* n°1, vol. 1, 2015, pp. 29-42.

¹²² “Por lo demás, el pensamiento se vuelve ilusorio siempre que quiere renegar de la función separadora, de la distanciamiento y objetivación.” Ver Adorno, T. y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Editorial Trotta, p. 92.

¹²³ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 496-497.

En su intento de develar un tipo de relación no-instrumental del sujeto con el mundo, Adorno recurrirá a la categoría de “mímesis”, una experiencia que describiría como “la afinidad de lo conceptual de lo producido subjetivamente con su otro, con lo no puesto [en el concepto]”, es decir, el intento de usar los medios de la producción racional para confrontar a la razón con aquello que excluye, con lo que se pierde en la aprehensión de la realidad objetivada. Será en la experiencia estética del arte donde Adorno buscará este “otro” negativo del pensamiento, un momento no mancillado por el dominio de la razón instrumental¹²⁴. No obstante, la superación de los *impasses* de la racionalidad instrumental por la vía mimética, en tanto que buscaría dar cuenta por medios conceptuales de una suerte de intuición originaria, pre- o a-conceptual, presentaría un carácter paradójico que Habermas juzgaría inadecuado para la elaboración de una teoría en la línea del programa original de la Teoría Crítica¹²⁵: una teoría que sea capaz de extraer del análisis de la propia actividad de los sujetos racionales los *fundamentos o criterios inmanentes de la crítica*¹²⁶. El esteticismo adorniano sería incapaz de legitimar su crítica o explicar siquiera por qué detrás de su diagnóstico no se hallaría el ímpetu instrumentalizante de la razón subjetiva. Es por esta razón que, para Habermas, la única posibilidad de proseguir con el programa de la Teoría Crítica se hallaría en una superación de las aporías de la concepción de racionalidad heredada de la filosofía de la conciencia, para lo cual propone un viraje hacia el paradigma contemporáneo de la filosofía del lenguaje¹²⁷. Solo así, considera, se podrá desarrollar un concepto de racionalidad que permita la fundamentación inmanente de criterios normativos para la crítica.

2.1.2. Racionalidad comunicativa

La concepción de la racionalidad propia de la filosofía de la conciencia establece un nexo crucial entre saber y razón. Como se ha mencionado, la acción de los seres racionales se

¹²⁴ Cf., Adorno, T., *Teoría estética*, traducción de Jorge Navarro Pérez, Madrid: Akal, 2004, pp. 103-104.

¹²⁵ Cf., J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 487-488.

¹²⁶ Cf., Horkheimer, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, traducción de José Luis López y López de Lizaga, Barcelona: Paidós, 2000, p. 47.

¹²⁷ Cf., J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 497.

orienta según su saber acumulado acerca del estado de cosas que busca afectar, de modo que su intervención tenga mayores probabilidades de éxito. Ahora bien, la comprensión de la razón en términos de racionalidad instrumental solo permitiría pensar el saber en tanto saber teórico, en la forma de un *know that* (“saber qué”); podemos pensar el viraje hacia la filosofía del lenguaje, en principio, como un repensar dicho saber de los seres racionales en términos de un *know how* (“saber cómo”) práctico¹²⁸. Por dar un ejemplo sencillo, existe una diferencia entre la comprensión las piezas de un juego de ajedrez en tanto fenómenos físicos, con sus respectivas propiedades (*know that*), y saber cómo moverlas, esto es, *cómo jugar con ellas correctamente (know how)*. El saber de tipo práctico sobre las reglas o normas del juego nos remite necesariamente a un acuerdo (tácito, ciertamente) sobre las mismas, que a su vez remite a una interacción social o intersubjetiva. Ahora bien, como hemos visto, el modelo de acción social propio de la filosofía de la conciencia se mantiene en el registro de una racionalidad con arreglo a fines; dentro de ese registro, Habermas distinguirá entre acciones de tipo instrumental (orientadas a la manipulación de objetos a partir de un saber técnico) y acciones de tipo estratégico (en las que se buscará influenciar las decisiones de otro agente racional)¹²⁹. Sabemos por lo desarrollado en el apartado anterior que la racionalidad con arreglo a fines se desenvuelve en un registro limitado a criterios de verdad (conocimiento o saber teórico) y eficiencia (acción), que no permite explicar adecuadamente tal cosa como un consenso basado en el reconocimiento de *normas* de validez supraindividual; se trataría, entonces, de pensar en un mecanismo de coordinación de las acciones sociales que amplíe dichos criterios, transformando necesariamente la concepción de la racionalidad.

Retomando la idea de las normas sociales tácitas, estas podrían explicitarse lingüísticamente para comprobar si se mantiene o no el acuerdo sobre su correcta interpretación. En cualquier caso, los actos y demás manifestaciones simbólicas de los individuos que actúan conforme a normas en una determinada situación social evidenciarían lo que Habermas llama *pretensiones de validez*, la pretensión de que se habría actuado conforme a las *condiciones de validez* tácitamente reconocidas por ambos, que

¹²⁸ Cf., J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 24.

¹²⁹ Cf., *Idem.*, pp. 366-367.

harían adecuadas sus acciones en ese contexto. Dichas pretensiones pueden ser criticadas o defendidas, lo que implicaría que un individuo racional tendría que estar en posición de justificarlas: “La racionalidad de sus emisiones o manifestaciones se mide por las reacciones internas que entre sí guardan el contenido semántico, las condiciones de validez y las razones que en ese caso necesario pueden alegarse en favor de la validez de esas emisiones o manifestaciones”¹³⁰. Manteniendo el ejemplo de la partida de ajedrez, al mover una pieza de determinada manera, el actor mantendría cierta pretensión de validez con respecto a su jugada; dicha pretensión podrá ser cuestionada por su oponente, en cuyo caso el actor se verá obligado a defenderla apelando al saber práctico de las reglas del juego, que podrá emplear a modo de razones para legitimar su acción (y que a su vez podrán ser aceptadas o rechazadas). Estos casos especiales de argumentación evidenciarían al *lenguaje* como el medio fundamental que permite la coordinación (a través del entendimiento) de las acciones de los sujetos. El tipo de acción que se revela en estos casos no podría calificarse como instrumental o estratégico, en tanto que no se ceñiría a la lógica de la acción racional con arreglo a fines. A este tipo de acción, que más bien apuntaría al mutuo entendimiento entre los agentes racionales (a una definición de la situación que pueda ser intersubjetivamente reconocida), Habermas la llama *acción comunicativa*. Sobre esta, Habermas afirma lo siguiente:

el concepto de acción comunicativa ha de analizarse siguiendo el hilo conductor del entendimiento lingüístico. El concepto de entendimiento (*Verständigung*) remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez [...] caracterizan distintas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas. Estas manifestaciones pueden analizarse más en detalle; por un lado, bajo el aspecto de cómo pueden fundamentarse, y, por otro, bajo el aspecto de cómo los actores se refieren a algo en el mundo. El concepto de racionalidad comunicativa remite, por el primer lado, a las diversas formas de desempeño discursivo de pretensiones de validez [...]; y por el otro, a las relaciones que en su

¹³⁰ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 26.

acción comunicativa los participantes entablan con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones¹³¹.

Así pues, el acuerdo al que se busca llegar será siempre sobre algo en un cierto mundo o sistema de referencias. Habermas habla de *tres mundos*, cada uno con sus respectivas pretensiones de validez: un *mundo objetivo*, que se correspondería con todo lo que es el caso, en el que nos encontramos con hechos descriptibles o teóricamente explicables inmersos en relaciones de causa y efecto, y cuyas pretensiones de validez serían la *verdad proposicional* y la *eficiencia* (1); un *mundo social*, en el que nos encontramos con relaciones interpersonales normativamente reguladas, cuya pretensión de validez específica sería la *corrección o rectitud normativa* (2); finalmente, un *mundo subjetivo*, diferenciable de los otros dos en tanto que sería accesible solo al hablante, en donde se hallarían sus intenciones y demás contenidos de su mundo interior, y cuya pretensión de validez sería la *veracidad o autenticidad* (3)¹³². De estos tres mundos, solo el primero mantendría una significación ontológica estricta, y no obstante, los tres constituirían en conjunto el sistema de referencias que los participantes en procesos de comunicación supondrían como común, determinando aquello sobre lo que sería posible llegar a un entendimiento¹³³. No habría que confundirlos, asimismo, con el concepto de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), que se explicará con detalle en la siguiente sección de este capítulo, pero que podríamos definir provisionalmente como el trabajo de interpretación acumulado, es decir, el saber tácito disponible para los miembros de una cierta comunidad lingüística, desarrollado por sus generaciones pasadas, y que haría las veces de horizonte compartido aproblemático, dado por sentado por los individuos en sus interacciones antes de todo eventual desacuerdo¹³⁴. La propuesta habermasiana de los tres mundos permitirá cuestionar el modelo referencial precomunicativo de la razón instrumental, en tanto que los participantes en un proceso de comunicación no se relacionarían exclusivamente con el mundo objetivo, con algo que se presente o pueda ser producido en él, sino que también lo harían con algo en el mundo social o el mundo subjetivo; de hecho, lo correcto sería afirmar que, aunque por lo general

¹³¹ Cf., J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 110-111

¹³² Cf., *Idem.*, pp. 81-85.

¹³³ Cf., *Idem.*, p. 121

¹³⁴ Cf., *Idem.*, pp. 104-105

solo se tematice de modo explícito algo en uno de los mundos, siempre se hará referencia a los otros dos implícitamente (del mismo modo, aunque solo se evidencien explícitamente una de las pretensiones de validez, las otras se harían presentes de modo tácito)¹³⁵. Respecto a las pretensiones de validez, estas tendrían para Habermas carácter universal, en tanto que, si bien lo que cuenta como una buena razón varía con el paso de la historia (una proposición verdadera puede modificarse en el tiempo con la aparición de nueva evidencia empírica, el carácter vinculante de cierta norma social puede variar con la modificación del contexto social, etc.), esto no implicaría que las nociones formales de verdad, rectitud normativa y veracidad/autenticidad dependan igualmente del contexto histórico¹³⁶. Vale la pena, igualmente, aclarar que Habermas distingue las intervenciones posibles por parte de los sujetos en los distintos mundos, quedando reservadas las acciones de carácter teleológico descritas previamente a las intervenciones en el mundo objetivo, mientras que al mundo social corresponderían acciones reguladas por normas y al mundo subjetivo acciones dramatúrgicas. Las acciones reguladas por normas no referirían al comportamiento de un actor solitario que se encuentra en su entorno con otros actores, sino a miembros de un grupo social que orientan sus acciones por valores compartidos, que se ciñen a (o violan) una norma cuando en la situación social se dan las condiciones adecuadas de aplicación; las acciones dramatúrgicas, por su parte, referirían a los participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el que, en cierto modo, se ponen en escena, elaborando el actor una impresión de sí mismo al ir develando su propia subjetividad con mayor o menor sinceridad¹³⁷. El concepto de acción comunicativa sería una forma *más fundamental* de acción, refiriéndose, como hemos visto, a la interacción entre dos o más sujetos capaces de lenguaje y acción que, con medios verbales o extraverbales, entablan una relación interpersonal con el objetivo de entenderse sobre una cierta situación de acción, para así poder coordinar sus planes de acción y sus eventuales acciones en alguno de los tres mundos¹³⁸.

¹³⁵ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 136-137.

¹³⁶ Cf., *Idem.*, pp. 84-85.

¹³⁷ Cf., *Idem.*, pp. 123-124.

¹³⁸ Cf., *Idem.*, p. 124.

Aquí valdría la pena aclarar con algo más de detalle lo que Habermas entiende cuando habla de *acción*. Para el autor, las acciones serían sólo aquellas manifestaciones simbólicas en que un actor se relaciona con uno de los tres mundos. Habermas tiene bastante cuidado de distinguir las acciones de los movimientos corporales y operaciones llevadas a cabo en la realización de las acciones y que sólo tendrían una autonomía secundaria en relación a estas¹³⁹:

Bajo su aspecto de procesos observables en el mundo, las acciones aparecen como movimientos corporales de un organismo. Estos movimientos corporales gobernados por el sistema nervioso central son el sustrato en que se ejecutan las acciones. Ahora bien, podemos distinguir los movimientos con que un sujeto interviene en el mundo (actúa instrumentalmente) de los movimientos con que un sujeto encarna un significado (se expresa comunicativamente). Los movimientos del cuerpo causan en ambos casos un cambio físico en el mundo; en el primer caso este cambio es causalmente relevante, en el segundo, semánticamente relevante.¹⁴⁰

Los movimientos corporales y operaciones necesarias para la realización de una acción (Habermas habla de “co-realización”) la componen, serían elementos de la misma, sin llegar a ser acciones propiamente; serían necesarios para el cumplimiento de una regla según la exigencia técnica o social de una situación dada¹⁴¹. Es este último el rasgo esencial que permite comprender lo que entiende Habermas por una acción, esta “encarnación” de un significado. Nos encontramos, una vez más, con la importancia del lenguaje y el componente semántico en relación a las acciones de los seres racionales:

Un acuerdo alcanzado comunicativamente, o un acuerdo supuesto en común en la acción comunicativa, es un acuerdo proposicionalmente diferenciado. Merced a esta estructura lingüística, no puede ser sólo por un influjo ejercido desde fuera, sino que tiene que ser aceptado como válido por los participantes. En este sentido se

¹³⁹ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 139.

¹⁴⁰ Cf., *Idem.*, pp. 139-140.

¹⁴¹ Cf., *Idem.*, pp. 141.

distingue de una *coincidencia* puramente *fáctica*. Los procesos de entendimiento tienen como meta un acuerdo que satisfaga las condiciones de un asentimiento racionalmente motivado, al contenido de una emisión. Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes. [...]El acto de habla de un actor sólo puede tener éxito si el otro acepta la oferta que ese acto de habla entraña, tomando postura (siquiera implícitamente) con un sí o con un no frente a la pretensión de validez que en principio es susceptible de crítica. Tanto ego, que vincula a su manifestación una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, basan sus decisiones en razones potenciales.¹⁴²

Así, incluso acciones sociales que siguieran el patrón de la racionalidad instrumental presuponen la capacidad lingüística de los sujetos de coordinar sus acciones mediante el entendimiento; aún más, la instrumentalización de un sujeto por otro, induciéndolo a comportarse como él desea para realizar sus intenciones exitosamente (lo que Habermas llama acción estratégica) implicaría la voluntad de aprovecharse de prácticas comunicativas cotidianas con intenciones ulteriores¹⁴³. Y es que para Habermas el entendimiento sería el “telos inmanente” de todo lenguaje humano, no tanto porque entienda al lenguaje como un mero medio para la finalidad comunicativa, sino porque todo acto lingüístico presupondría la capacidad de los hablantes para llegar a un entendimiento comunicativo¹⁴⁴. Para probar la tesis del empleo del lenguaje orientado al entendimiento como “modo original” del uso del lenguaje, frente a “usos parasitarios” como el que se halla en las acciones teleológicas, el autor se vale de la distinción que hace J.L. Austin entre actos de habla *locucionarios*, *ilocucionarios* y *perlocucionarios*.

Actos locucionarios serían aquellos en que el hablante se limita a decir algo, a expresar un cierto estado de cosas („*p*” o „que *p*”), por ejemplo, “Está lloviendo”. Por su parte un acto ilocucionario es aquel en que un agente *realiza una acción* al decir algo („*M p*”), por

¹⁴² Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 368-369.

¹⁴³ Cf., *Idem.*, p. 370.

¹⁴⁴ Cf., *Idem.*, p. 369.

ejemplo, “Te prometo que está lloviendo”; el rol ilocucionario fijaría el modo en que la oración se emplea (es decir, si se trata de una afirmación, una promesa, un mandato, una confesión, etc.). Para Habermas, los actos ilocucionarios deben entenderse como actos autosuficientes, siempre emitidos con una intención comunicativa en tanto que un oyente debe entenderlos y aceptarlos; la autosuficiencia de este tipo de actos de habla deberá comprenderse “en el sentido de que la intención comunicativa del hablante y el objetivo ilocucionario que busca conseguir se siguen del significado manifiesto de lo dicho.”¹⁴⁵ Así pues, la función pragmática ilocucionaria, lo que la acción implica, estará en relación directa con el contenido semántico de las emisiones, distinguiéndose de cualquier condición de carácter fáctico. Finalmente, los actos perlocucionarios serán aquellos en los que el hablante buscará causar un efecto sobre el oyente o sobre el mundo, por lo que tendrán una estrecha relación con las intenciones del hablante y los fines que pretende realizar, y ya no con el significado de lo dicho. Podríamos entender los actos perlocucionarios como actos ilocucionarios insertados en un marco de acción teleológica, ya no orientados a la comunicación sino al éxito; es decir, serán actos de habla instrumentalizados para propósitos que solo mantendrán una relación contingente con el significado de lo dicho, siendo “externos” a este, donde, por contraste, los “éxitos ilocucionarios” mantienen una relación interna o regulada por convenciones. Por ejemplo, al afirmar que un cierto estado de cosas „p“ es verdadero, un hablante se comprometería implícitamente a que sus acciones subsiguientes queden constreñidas por determinadas reglas convencionales implícitas en el significado de lo dicho; en contraste, afirmar que „p“ es verdadero para que el interlocutor reaccione de cierta manera no guardará una relación directa con dicha regulación convencional¹⁴⁶. Es así que, para Habermas, las estructuras de la comunicación lingüística podrán explicarse sin recurrir a las de la actividad teleológica, mientras que toda interacción

¹⁴⁵ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 171

¹⁴⁶ Esto no quita que de un acto ilocucionario se sigan efectos perlocucionarios. Por ejemplo, una persona podría afirmar que algo es verdadero por considerar dicha afirmación como su deber, y aun así alterar emocionalmente a su audiencia con sus palabras. La cuestión radicaría en su capacidad para justificar que con razones que no tenía otra intención que ser entendido por sus interlocutores, sin ninguna voluntad de producir dichos efectos.

social orientada al éxito es una cierta *deformación* de los actos orientados al entendimiento, empleados para producir efectos *fácticos* en el mundo (objetivo)¹⁴⁷:

Los efectos perlocucionarios, lo mismo que los resultados de las acciones teleológicas en general, pueden describirse como estados del mundo producidos por intervenciones en el mundo. Los éxitos ilocucionarios, por el contrario, se consiguen en un plano de relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo en el mundo; *en este sentido no son nada intramundano, sino extramundano*. Los éxitos ilocucionarios se producen en todo caso en el mundo de la vida a que pertenecen los participantes en la comunicación y que constituye el trasfondo de sus procesos de entendimiento.¹⁴⁸

Antes de pasar al siguiente apartado, en el que se explicará con detalle el concepto de mundo de la vida, habría que aclarar esta idea de que los “éxitos ilocucionarios”, esto es, la esfera de lo comunicativo, serían de carácter “extramundano”. Aquí se expresa el núcleo duro del kantismo de Habermas: la esfera de las interacciones lingüísticas ceñidas a la lógica de lo ilocucionario conformarían una esfera autónoma diferenciada de la lógica heterónoma, ordenada en relaciones de causa y efecto, de los hechos. En condiciones ideales, las interacciones interpersonales se darían de acuerdo a esta lógica autónoma, regulada por normas intersubjetivamente reconocidas, en la que las pautas de acción se derivarían de los compromisos tácitamente asumidos entre los hablantes, y que en todo momento serían susceptibles de crítica. Se ve así de qué manera la concepción de

¹⁴⁷ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 375-376. En la *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas considera que el uso del lenguaje con fines perlocucionarios implicaría siempre una voluntad de manipular o engañar al otro, ejecutando un acto de habla con motivos ulteriores, sin asumir las obligaciones que se derivarían del contenido de su emisión (TAC, vol. I, pp. 376-377). En su introducción a la obra de Habermas, David Ingram señala un contraejemplo de Allen Wood que me resulta convincente: el caso de un profesor que elogia a un estudiante talentoso pero con poca confianza en sus habilidades, de modo que pueda mejorar su desempeño. Aquí se vería de qué modo un acto ilocucionario podría verse acompañado de efectos perlocucionarios diseñados para que un interlocutor pase a desempeñar mejor su papel como participante racional en el diálogo (de hecho, Wood iría un poco más allá, sugiriendo que la intención perlocucionaria tendría que anunciarse de antemano para que sus efectos tengan éxito) (Ver Ingram, D., *Habermas: An Introduction and Analysis*, Ithaca: Cornell University Press, 2010, p. 86).

¹⁴⁸ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 376. El énfasis es mío.

racionalidad propuesta por Habermas escaparía al *impasse* de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: atendiendo a la posibilidad de una actividad comunicativa incondicionada inmanente al lenguaje, se evidenciaría la corrupción del mundo social que se produce cuando la racionalidad instrumental pasa a ocupar el lugar de principio organizativo de las relaciones interpersonales, reduciéndolas a condiciones meramente fácticas.

2.2. Mundo de la vida y sistema

2.2.1. La reproducción simbólica del mundo de la vida

El concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) es, según lo explica Habermas, un concepto complementario al de acción o racionalidad comunicativa¹⁴⁹. En la sección anterior dimos una definición provisional, explicando que podía entenderse como el acervo de saber tácito o el trabajo de interpretación acumulado por los miembros de una cierta comunidad lingüística, que serviría como el horizonte compartido en el que se desenvolverían los actos de entendimiento entre los sujetos capaces de lenguaje y acción. Dicho horizonte permanecería aporético las más de las veces, hasta la emergencia de un desacuerdo hipotético sobre el sentido de alguno de sus contenidos. Ahora bien, Habermas buscará explicar de qué modo este mundo de la vida estaría delimitado por el cambio estructural de la sociedad y cómo se iría transformando a medida que se va produciendo dicho cambio; en este proceso buscará aislar las estructuras invariantes de los mundos de la vida modernos, considerados de modo independiente a las especificidades y contingencias históricas de los mundos de la vida particulares. Quisiera hacer un breve paréntesis acerca de la concepción de la historia en la obra de Habermas. Como anunciara en la introducción, no haré una revisión de los procesos concretos que Habermas aborda desde la historia de la sociología y que dan paso de los mundos de la vida premodernos y sus respectivas imágenes del mundo a los mundos de la vida racionalizados de la modernidad. Solo mencionaré muy brevemente

¹⁴⁹ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, p. 169.

que este proceso puede comprenderse en la progresiva diferenciación de las estructuras simbólicas del mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad), así como entre las estructuras simbólicas mismas y las estructuras materiales no-lingüísticas que el autor denominará sistema. Este proceso evidenciaría a su vez una separación entre la acción orientada al entendimiento (y la de sus tres sistemas de referencia respectivos) y la acción teleológica, así como entre el lenguaje y el mundo¹⁵⁰. La apuesta histórica de Habermas es que, si bien la *dinámica evolutiva* de cada sociedad particular (las condiciones fácticas propias de cada contexto) sería siempre específica (por lo no habría una unilinearidad del desarrollo histórico), podrían reconstruirse ciertas estructuras o etapas de aprendizaje por las que toda sociedad humana pasaría al enfrentarse a ciertas circunstancias comunes. Esta *lógica evolutiva* universal llevaría indefectiblemente a la racionalización de los mundos de la vida, a la separación de diversos ámbitos propia de la modernidad (si bien cada sociedad moderna concreta sería particular) que pasará a describir a continuación¹⁵¹. Sobre las acusaciones de eurocentrismo que algunos autores habrían dirigido a esta idea, baste decir dos cosas: la primera, que las etapas de aprendizaje no implican una superioridad de occidente en concreto, ni siquiera contenidos culturales específicos, sino la capacidad compartida por los seres racionales de enfrentarse a ciertos problemas sociales y generar los recursos socioculturales necesarios para enfrentarlos (ampliando sus capacidades de aprendizaje), y la segunda, que la complejización social derivada de los procesos de racionalización (el progreso en las distintas “etapas históricas”) implicaría nuevas crisis sistémicas a menudo más radicales que las halladas en etapas previas¹⁵². Así, podríamos decir con David S. Owen, que en el trabajo de Habermas los desarrollos históricos que llevan a los mundos de la vida modernos no implica un progreso lineal tanto como una compleja dialéctica entre progresos y retrocesos, aprendizajes y des-aprendizajes¹⁵³.

Ahora bien, continuando con la exposición inicial, se mencionó también en la sección anterior cómo en el modelo de racionalidad comunicativa propuesto por Habermas, aun

¹⁵⁰ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 80.

¹⁵¹ Cf., Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Madrid: Taurus, 1992, p. 141.

¹⁵² Cf., *Idem.*, p. 141-143 y 155-156. También *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p.101.

¹⁵³ Cf., Owen, D.S., *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 127.

cuando solo se tematizara explícitamente algo en uno de los tres mundos que sirven como sistemas de referencia, siempre habría una referencia tácita a los otros dos mundos, y la aceptación de las pretensiones de validez explicitadas en relación a un cierto acto de habla implicaría, las más de las veces, el reconocimiento implícito de los otros dos tipos de pretensiones. Esta idea nos permite aclarar el concepto de mundo de la vida en tanto *horizonte*: cada emisión y su respectiva pretensión de validez se interconecta con pretensiones de validez tácitas que a su vez pueden tematizarse en el transcurso de una situación de diálogo en tiempo real, formando entre sí una urdimbre de remisiones¹⁵⁴. Esto implicaría, asimismo, que los participantes en dicha situación, puesto que actúan orientados al entendimiento, dispongan de definiciones comunes de aquella:

El trasfondo de una emisión comunicativa lo constituyen, pues, definiciones de la situación que han de solaparse lo suficiente para cubrir la necesidad actual de entendimiento. [...] [L]a definición de la situación de acción que implícitamente propone el hablante, o queda confirmada, o es modificada, o queda parcialmente en suspenso, o es puesta decididamente en cuestión. Este incesante proceso de definiciones y redefiniciones implica una atribución de contenidos a los distintos mundos [...]. Simultáneamente, los actores deslindan frente a esos tres mundos. Con cada definición común de la situación los actores determinan cómo discurren los límites entre la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna, a la vez que renuevan el deslinde entre ellos como intérpretes, por un lado, y el mundo externo y el propio interno, por otro.¹⁵⁵

Así, podemos pensar en una situación, por ejemplo una reunión de amigos, en la que uno de los participantes se comprometió previamente a comprar bebidas para los demás en la tienda más cercana. Sin embargo, ante la exigencia de los otros de que cumpla con dicho compromiso (referencia al mundo social), podría aludir que el dolor por una reciente torcedura en el tobillo se lo impide (referencia al mundo subjetivo), sumando a ello la

¹⁵⁴ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 171-172.

¹⁵⁵ *Idem.*, p. 173.

distancia excesiva del establecimiento más cercano (referencia al mundo objetivo). Uno de sus compañeros podría señalar que la distancia no es excesiva (cuestionando la pretensión de verdad con respecto al mundo objetivo), y otro podría cuestionar su sinceridad con respecto al dolor (la pretensión de veracidad), señalando una indisposición por su parte para cumplir con el compromiso asumido (cuestionando la corrección normativa detrás de su acción). La posibilidad de dicha interacción, anclada en este entramado de remisiones, y las posibles continuaciones del diálogo, van develando de qué manera los actores van modificando su definición inicial de la situación, buscando llegar a una concordancia con las definiciones de los otros participantes en la conversación¹⁵⁶. Lo que aquí resulta clave para comprender la noción habermasiana del mundo de la vida es el hecho de que a las redefiniciones que se van dando subyacen presupuestos formales intersubjetivos sobre cada uno de los tres mundos. Estos presupuestos intersubjetivos forman el trasfondo que hace posible la comunicación entre los actores y la eventual tematización de los componentes en una situación como la descrita, y sin embargo no se trata de un marco rígido, sino que sería siempre “un horizonte que se desplaza con el tema. Una situación es sólo un fragmento que los temas, los fines y los planes de acción realzan y articulan en cada caso dentro de los plexos o *urdimbres de remisiones que constituyen el mundo de la vida.*”¹⁵⁷ En la interacción nunca quedaría tematizado el mundo de la vida en bloque, sino que el sistema de referencias se iría desplazando fluidamente según los componentes de la situación, o en palabras de Habermas, los plexos de remisión estarían dispuestos “concéntricamente” según qué fragmento del mundo de la vida es relevante para la situación concreta; en la medida en que la interacción progresa, los límites iniciales siempre podrían verse rebasados, pero, nuevamente, sin agotar nunca la totalidad de presupuestos autoevidentes que conforman mundo de la vida¹⁵⁸.

Esta forma de precomprensión mundana o saber intuitivo del que disponen los sujetos capaces de lenguaje y acción, previo a las situaciones problemáticas, debe ser entendida

¹⁵⁶ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 173-174.

¹⁵⁷ Cf., *Idem.*, p. 174.

¹⁵⁸ Cf., *Idem.*, pp. 174-189. Aquí, me parece, queda clara la distinción entre el mundo de la vida, como telón de fondo inabarcable e inagotable de presupuestos sobre la realidad que hacen posibles las interacciones en el día a día, y los tres mundos entendidos como sistemas de referencia que permiten tematizar algo en el mundo, ya sea como un hecho, una norma o una vivencia subjetiva.

para Habermas como el acervo de saber transmitido culturalmente y lingüísticamente organizado que comparten los miembros de una comunidad de hablantes¹⁵⁹. En el proceso de mantener un consenso sobre las definiciones de las diversas situaciones, o de transformarlas tras su redefinición, los hablantes hacen uso del saber heredado, manteniendo o renovando en cada caso la tradición cultural a la que pertenecen. Ahora bien, para el autor no se debería reducir el mundo de la vida a este saber cultural (posibilidad tentadora, en tanto que la cultura y el lenguaje rara vez serían componentes, en alguno de los tres sistemas de referencia, de una situación problemática)¹⁶⁰. Si bien las normas y las vivencias pueden ser tematizadas como algo en el mundo social y en el mundo subjetivo respectivamente, estas no serían únicamente algo sobre lo que los participantes en una interacción se entienden. Junto con la *cultura*, la *sociedad* y la *personalidad* serían para Habermas estructuras de los mundos de la vida modernos; solo si se toman en consideración estas tres estructuras el concepto de mundo de la vida ganaría la complejidad que la teoría social requiere¹⁶¹. Para el autor, esta tarea se hace más fácil introduciendo el *concepto cotidiano de mundo de la vida*, el cual permitiría dar cuenta de la estructura narrativa de las relaciones sociales. Sobre esto, explica David S. Owen:

Esto es importante, de acuerdo a Habermas, porque los individuos se encuentran tanto en la actitud de participantes como en la actitud de una audiencia a la que se le presenta la narración de eventos experienciales. Las presentaciones narrativas están basadas en el concepto cotidiano de mundo de la vida „que define la totalidad de los estados de cosas que pueden reportarse como historias verdaderas“ [...]. Dicho de modo más simple, el concepto de mundo de la vida se refiere a la totalidad de hechos socioculturales [...]. Pero puesto que este concepto sociocultural de mundo

¹⁵⁹ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 174-189.

¹⁶⁰ Sobre dicha posibilidad, Habermas comenta lo siguiente: “Sólo en raras ocasiones [...], sólo cuando dejan de responder como recursos, desarrollan la cultura y el lenguaje esa peculiar resistencia que experimentamos en las situaciones en que el entendimiento queda perturbado. Entonces se torna necesaria la labor de reparación de traductores, intérpretes o terapeutas. Para recobrar para una interpretación común de la situación elementos disfuncionales del mundo de la vida [...] tampoco ellos disponen de otra cosa que de los tres conceptos de mundo que ya conocemos. Los elementos del mundo de la vida que han dejado de responder como recursos tienen por fuerza que ser identificados entonces como hechos culturales que restringen el espacio con que la acción cuenta.” (Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, p. 191.)

¹⁶¹ Cf., Owen, D.S., *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 45.

de la vida sirve como el sistema de referencia para la presentación narrativa (y para la acción comunicativa), es importante para los propósitos de la teoría social explicar la reproducción o auto-mantenimiento de este mundo de la vida lingüísticamente estructurado.¹⁶²

Como se ha mencionado, al llegar a un entendimiento sobre algo en el mundo por la vía de la acción comunicativa los individuos reproducen su saber cultural. Sin embargo, al coordinar sus acciones de esta manera también reproducen (legitiman o eventualmente modifican) las prácticas normativas y las instituciones que regulan sus interacciones, y les dan cohesión (“solidaridad”) en tanto miembros de grupos socialmente integrados, además de reafirmar sus identidades en tanto sujetos autónomos y hablantes competentes¹⁶³. Solo puede aprehenderse esta triple estructuración del mundo de la vida y su reproducción simbólica si se comprende aquel como narrativamente estructurado, concibiendo a quienes interactúan en él como manteniendo “su pertenencia en grupos sociales” y por ello como “involucrados en la historia narrativamente exponible de los colectivos”¹⁶⁴. Vemos entonces que la acción comunicativa contribuye a la reproducción simbólica del mundo de la vida tanto en el aspecto funcional del entendimiento, como en el de la coordinación de la acción y el de la socialización de los individuos:

Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como la dimensión del *espacio social* (de grupos socialmente integrados) y en el del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de *reproducción cultural*, *integración social* y *socialización* corresponden

¹⁶² Cf., Owen, D.S., *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 45.

¹⁶³ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 192-193.

¹⁶⁴ Cf., *Idem.*, p. 194.

los componentes estructurales del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad. [...]El campo semántico de los contenidos simbólicos, el espacio social y el tiempo histórico constituyen las dimensiones que las acciones comunicativas comprenden. El entretrejimiento de interacciones de que resulta la red de la práctica comunicativa cotidiana constituye el medio a través del que se reproducen la cultura, la sociedad y la persona.¹⁶⁵

La continuidad de la tradición y la coherencia del saber que la reproducción cultural del mundo de la vida garantiza se medirá en la *racionalidad del saber aceptado como válido* (1); la coordinación de las acciones mediante relaciones interpersonales legítimamente reguladas, garantizada por la integración social del mundo de la vida, por su parte, lo hará a partir de la *solidaridad* de los miembros de los respectivos grupos sociales (2); mientras que la adquisición de capacidades generalizadas de acción y sintonización de las vidas individuales con las formas de vida colectivas, logradas por la socialización de los miembros del mundo de la vida, hallará su medida en la *capacidad de las personas para responder por sus acciones de manera autónoma* (3). Los respectivos déficits o perturbaciones en estos procesos resultarán en *pérdida de sentido* (que llevaría a crisis de legitimación) (1), *anomía* (que llevaría a conflictos sociales) (2) y *psicopatologías* (que llevarían a fenómenos de alienación) (3). Asimismo, si la cultura aporta suficiente saber válido como para cubrir las necesidades de mutuo entendimiento en el mundo de la vida aportará a las instituciones sociales la *legitimación* que requieren y a la personalidad los *patrones de comportamiento eficaces* en los procesos de individuación que garantizan la adquisición de competencias generalizadas de acción (1); por su parte, un grado elevado de integración en la sociedad aportará al sistema de la personalidad la *pertenencia de los individuos a grupos* (legítimamente reguladas) y a la cultura *obligaciones* morales, quedando incorporados los valores culturales (institucionalizados en órdenes legítimos) en una realidad normativa que, sin dejar de ser susceptible de crítica, estaría menos expuesta al constante cuestionamiento derivado de la acción orientada al entendimiento (2); finalmente, donde los sistemas de la personalidad desarrollan una identidad lo suficientemente sólida

¹⁶⁵ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 196-197.

como para enfrentar y dominar las situaciones problemáticas surgidas en el mundo de la vida aportarían a la cultura nuevas *interpretaciones individualmente producidas* y a la sociedad *motivaciones para actuar conforme a las normas* (3). Un déficit de racionalidad en el saber culturalmente reproducido, por su parte, generaría *pérdida de legitimidad* en la sociedad y *crisis de orientación y de formación* en la personalidad (1); los déficits de solidaridad en lo que respecta a la integración social redundarían en *inseguridad y perturbaciones de la identidad colectiva* en relación a cultura y *alienación* de los individuos respecto a la personalidad (2); finalmente, una falta de autonomía individual traería para la dimensión de la cultura *ruptura con la tradición* y para la sociedad *pérdida de motivaciones* para actuar en conformidad con las normas sociales¹⁶⁶.

2.2.2. La reproducción material del mundo de la vida: desacoplamiento del mundo de la vida y el sistema

Ahora bien, la reproducción del mundo de la vida no se limita al aspecto simbólico. Las sociedades tienen también un sustrato material en el que se producen y distribuyen bienes, en el que se solucionan conflictos internos, etc.:

Estas tareas exigen cooperación y pueden cumplirse de forma más o menos económica, más o menos eficiente. [...]En la medida en que la *economía* de los gastos y la *eficacia* en la utilización de los medios se convierten en criterios intuitivos de la solución satisfactoria de tareas, se producen estímulos para una *especificación funcional de las tareas* y para la correspondiente *diferenciación de los resultados*. En otras palabras, se premia la adaptación de estos sistemas de interacción simples a las condiciones de una *cooperación* planteada en términos de *división del trabajo*.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 200-203.

¹⁶⁷ *Idem.*, pp. 225-226.

Según lo explica Habermas, esta complejización del trabajo social haría necesarios ciertos estímulos que hagan posible cierta regulación, de modo que las tareas especializadas se combinen competentemente y los productos de estas puedan intercambiarse. Al mismo tiempo, esto exigiría la delegación de facultades de mando, el poder de coacción que permitiría a ciertos individuos presidir las tareas de organización, así como el intercambio funcional de los productos requeriría el establecimiento de relaciones de intercambio: en otras palabras, para la reproducción material de las sociedades modernas se hace necesaria primero la institucionalización del poder de organización en la forma de dominación política, seguidamente del dinero como medio de cambio intersistémico, dando lugar al Estado moderno y la economía de mercado, plexos funcionales desligados de contextos normativos que permitirían la coordinación sistémica de las acciones¹⁶⁸.

Para Habermas, el análisis de este proceso de complejización social desde un punto de vista sistémico exigiría dejar de lado la perspectiva de los participantes en las interacciones sociales propiamente, para asumir la perspectiva de la tercera persona (esto es, enfocarse en las repercusiones de las acciones antes que en sus orientaciones)¹⁶⁹. Y es que

La capacidad de control de un sistema de acción se mide exclusivamente por la contribución que los efectos agregados de la acción hacen, en un entorno dado, al mantenimiento de la integridad o consistencia sistémica, siendo indiferente que esa adecuación objetiva de las consecuencias de la acción provenga o no de los fines que se proponen los sujetos participantes. Y desde un punto de vista sistémico son asimismo las relaciones de *poder* y de *intercambio* las dimensiones en que los sistemas de interacción se adaptan a las exigencias de especificación funcional de la cooperación social.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 233 y 242. El dinero sería un medio de cambio “intersistémico” en tanto que se conecta por canales monetarios con ámbitos no-económicos como lo serían la familia o el Estado (en el caso de este último, a través de la extracción de impuestos). Por esta razón, explicará Habermas, el surgimiento de la economía de mercado obligará al Estado a reorganizarse de tal modo que el poder político queda “asimilado a la estructura de un medio de control sistémico [el dinero]” y por ello “el poder queda asimilado al dinero” (p. 242).

¹⁶⁹ Cf., *Idem.*, pp. 226.

¹⁷⁰ *Idem.*, pp. 226-227.

La integración sistémica solo dependería de la integración social, en principio, en tanto que, al ser condición de la coordinación de las orientaciones de acción, esta garantizaría los requerimientos “para las correspondencias funcionalmente necesarias entre los efectos de la acción”¹⁷¹. Sin embargo, los mecanismos que facilitan el aumento de la complejidad sistémica (el poder, relativo al Estado, y el dinero, relativo al mercado capitalista) no se hallarían en una relación armónica con los mecanismos que cuidan de la cohesión social (el consenso normativo y el entendimiento lingüístico). Después de todo, atar el mantenimiento de las estructuras materiales del mundo de la vida a la acción orientada al entendimiento y a la constante posibilidad de desacuerdos y conflictos pondría en riesgo los niveles de eficiencia exigida por el trabajo social, desestabilizando la reproducción material de la sociedad¹⁷². Para garantizar el control social, el Estado recurrirá a un derecho coactivo vaciado de contenidos morales y tradicionales (al *poder*), mientras que las transacciones en el ámbito del mercado se verán mediados por el *dinero*, sustituyendo al entendimiento lingüístico como medio de comunicación y dando lugar a vinculaciones motivadas empíricamente¹⁷³. Es así que van desacoplándose la integración sistémica y la integración social, y “va tejiéndose una red cada vez más tupida de interacciones que escapan a un control normativo”¹⁷⁴. Habermas añadirá:

Con los subsistemas diferenciados a través de los medios de control, los mecanismos sistémicos se crean sus propias estructuras sociales exentas de contenido normativo, que se yerguen por encima del mundo de la vida. Ciertamente que éstas quedan conectadas retroalimentadas con la práctica comunicativa cotidiana a través de la institución básica que es el derecho civil. Ahora bien: del solo hecho de que la integración social y la integración sistémica queden ampliamente desacopladas no pueden inferirse aún dependencias lineales en una o en otra dirección. Podemos representarnos las cosas de dos maneras: la instituciones mediante las que quedan anclados en el mundo de la vida mecanismos de control tales como el dinero y el poder canalizan, o bien la influencia del mundo de la vida

¹⁷¹ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, p. 233.

¹⁷² Cf., *Idem.*, pp. 254-255.

¹⁷³ Cf., *Idem.*, pp. 255-258.

¹⁷⁴ Cf., *Idem.*, p. 255.

sobre los ámbitos de acción formalmente organizados, o, a la inversa, la influencia del sistema sobre los plexos de acción estructurados comunicativamente. En un caso actuarían como marco institucional que somete el mantenimiento del sistema a las restricciones normativas del mundo de la vida; en el otro, como la „base“ (en el sentido de Marx) que subordina el mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material que de este modo lo mediatiza.¹⁷⁵

Surgiría aquí lo que para el autor constituye la paradoja crucial de las sociedades modernas, y es que los procesos de racionalización del mundo de vida, ante la necesidad de una mayor eficiencia en la reproducción material de la sociedad, darían lugar a subsistemas progresivamente más autónomos con respecto a su anclaje institucional, cuyos imperativos se volcarían destructivamente sobre el propio mundo de la vida. Esto habría de entenderse en clave de una *interferencia de los mecanismos de control en los procesos comunicativos*, dando lugar a situaciones sociales no tematizables dentro del mundo de la vida¹⁷⁶. Aquellas situaciones en las que los mecanismos de integración sistémica penetran en el mundo de la vida a través de las orientaciones de acción sin dejarse percibir subjetivamente (como, por ejemplo, podría serlo el voto obligatorio estatalmente sancionado) no serían problemáticas per se, siempre que no hagan mella sobre los contextos de acción de integración social “de los que se sirven parasitariamente”¹⁷⁷; la cuestión estaría en que en las sociedades modernas surge la posibilidad de que la integración sistémica se vuelque *contra las formas mismas de la integración social*, momento en el que la invisibilidad de las coacciones sistémicas que instrumentalizan la estructura comunicativa del mundo de la vida cobra el carácter de “una conciencia objetivamente falsa”, alterando de modo subrepticio la estructura de los plexos de acción de los colectivos socialmente integrados¹⁷⁸. Como consecuencia de esto, surge una forma de *violencia estructural* que vulnera y distorsiona sistemáticamente la comunicación, interferida por las lógicas coactivas del poder y el dinero que no obstante

¹⁷⁵ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, p. 261-262.

¹⁷⁶ Cf., *Idem.*, p. 263.

¹⁷⁷ Cf., *Idem.*, pp. 263-264. A este tipo de casos Habermas los agrupa bajo el rubro de “tecnificaciones” o “mediatizaciones” del mundo de la vida.

¹⁷⁸ Cf., *Ibid.*

permanecen ocultas¹⁷⁹. Para cerrar este apartado, un ejemplo que podría permitirnos pensar la violencia estructural causada por la percepción ideológica dentro de las sociedades modernas podría ser el de una concepción de la meritocracia entendida puramente en términos de poder adquisitivo, responsabilizando únicamente a los individuos de su posición en la jerarquía socioeconómica, ensalzando a los grandes empresarios y estigmatizando una supuesta falta de voluntad e iniciativa de las masas empobrecidas. Esta visión de las cosas exigiría como medida para enfrentar la pobreza el fomento del emprendimiento individual con diversos “incentivos”, como la flexibilización de regímenes de trabajo, recortes de derechos laborales, reducción de las tributaciones a las empresas, etc. De ese modo, supuestamente, una vez quitadas las trabas al emprendimiento, cada individuo sería libre de realizarse y generar nuevas oportunidades de progreso económico. No obstante, este tipo de visión abstraería radicalmente de las condiciones económicas estructurales que generan una situación de partida desigual en las relaciones económicas y dificultan en extremo una igualdad de condiciones para competir en el mercado, y beneficiaría directamente a aquellos con un mayor poder adquisitivo, perpetuando en nombre de la libertad y la meritocracia relaciones marcadamente asimétricas en el seno de la sociedad. De ese modo, los mecanismos de integración sistémica propios del mercado violentarían la integración social entre los sujetos socializados y dificultarían la posibilidad de crítica que permitiría renovar las normas de interacción legítimas. Asimismo, puesto que los mecanismos sistémicos acabarían desplazando a la integración social incluso en ámbitos donde la coordinación de la acción en términos de mutuo entendimiento resulta esencial para la formación de saber sociocultural que garantiza la reproducción simbólica del mundo de la vida, se generarían bloqueos en aquellos aprendizajes que podrían dar lugar a los recursos cognitivos necesarios para identificar y superar estas crisis; es por esto que Habermas se refiere a este tipo de fenómenos como una “colonización del mundo de la vida”¹⁸⁰.

2.3. Moralidad y discurso práctico

¹⁷⁹ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, p. 264.

¹⁸⁰ Cf., *Idem.*, pp. 279-280.

2.3.1. Del imperativo categórico al postulado de universalidad: la fundamentación de la ética discursiva

La ética discursiva de Habermas busca consolidar una teoría moral adecuada para las sociedades modernas. Sin poder apoyarse en las imágenes religiosas y metafísicas propias de las sociedades tradicionales (donde una indistinción relativa entre las normas sociales y las causas empíricas permitía un anclaje de aquella en condiciones fácticas¹⁸¹), la dificultad residirá en la pluralidad de concepciones del bien que puede encontrarse al interior de las sociedades modernas. El reto, entonces, consistirá en hallar una teoría que no reduzca la problemática sobre los juicios morales a un mero contextualismo, ni la disuelva por entero en alguna forma de escepticismo moral. Para ello Habermas apelará a la tradición kantiana, en la que se privilegia la justicia y la imparcialidad por sobre las ideas sustantivas acerca de lo bueno, teniendo cuidado de no encontrarse ante los *impasses* típicamente asociados con el cognitivismo moral¹⁸². La clave para realizar dicha tarea residirá en la noción de acción orientada al entendimiento propuesta por Habermas en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, y que ya hemos desarrollado en la primera sección.

Como se ha explicado, la concepción de la acción social presente en la teoría de la acción habermasiana descansa sobre la idea de un cierto *know how* práctico que lleva implícito necesariamente un acuerdo o entendimiento entre los participantes de una interacción. Una crítica usual al cognitivismo moral sería la inexistencia de verdades morales objetivas, lo que explicaría la extrema dificultad de la resolución de conflictos en torno a asuntos morales; esta objeción, explica Habermas, estaría ceñida al modelo empirista de carácter representacionista, en el que los sujetos tienen acceso a un mundo de objetos de propiedades descriptibles y explicables desde la perspectiva de una tercera persona¹⁸³. Sin embargo, el modelo comunicativo de la racionalidad entiende como condición de

¹⁸¹ Cf., Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 79.

¹⁸² Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 53-68.

¹⁸³ Cf., *Idem.*, p. 58.

posibilidad de dicha actividad la interacción lingüística performativa entre una primera y una segunda persona; el acuerdo tácito presupuesto por ambos participantes sería puesto a prueba con cada nueva acción realizada. Un eventual desacuerdo sobre la forma que va tomando la interacción entre ambos abriría la posibilidad de un cuestionamiento crítico, lo que obligaría a la parte cuestionada a legitimar su postura apelando a razones que pueden o no ser aceptadas a la otra parte; este vuelco reflexivo de la acción comunicativa sobre sí misma para comprobar por la vía argumentativa las *pretensiones de validez* en los actos de habla es lo que Habermas llama “discurso”. Ahora, podemos distinguir entre pretensiones de validez según qué vale en cada caso como una razón: para validar una proposición como verdadera, por ejemplo, se apelaría a los hechos del mundo objetivo; en lo que respecta a las relaciones interpersonales propiamente, sin embargo, uno no apelaría a los hechos, sino a la corrección o rectitud de ciertas *normas* reguladoras de dichas relaciones, y que conformarían el mundo social de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Así pues, para Habermas, la validez de los juicios morales no se basaría en su condición de verdad, sino en su *rectitud normativa*, siendo su relación con la verdad proposicional una de mera analogía¹⁸⁴. Una diferencia crucial se percibiría en el hecho de que las entidades y hechos del mundo objetivo existirían al margen de las pretensiones de verdad de los hablantes que lo describen, mientras que el mundo social se constituiría en relación directa con la validez normativa, es decir, las pretensiones de validez *se hallarían* propiamente *en las normas*, que no podrían pensarse (si no se pretende que tengan un carácter utópico) independientemente de actores capaces de actuar conforme a ellas. A esta imbricación entre las pretensiones de validez inmanentes a las normas y las pretensiones de validez en los actos de habla de los individuos se debería el hecho, crucial para entender el ámbito de las relaciones sociales, de que *la vigencia de una norma no implicaría necesariamente su validez*. Como sugiere Habermas: “[p]ueden haber buenas razones para considerar injusta la pretensión de validez de una norma social en vigor; y una norma no tiene por qué gozar de reconocimiento fáctico por el hecho simple de que se pueda comprobar su pretensión de

¹⁸⁴ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 67. Como explica Habermas, la “objetividad” a la que se apela en los juicios morales no será la del mundo objetivo, sino en todo caso la del “espíritu objetivo”, dado que las normas del mundo social serán independientes de los agentes en un sentido muy diferente al de los hechos y entidades: las normas que perpetúan ciertas relaciones sociales requieren de la existencia de actores que sean capaces de actuar conforme a ellas (pp. 71-72).

validez de modo discursivo”. Como ya lo hemos señalado, el mantenimiento fáctico de las normas que perpetúan cierto orden social siempre puede deberse a factores distintos de la legitimidad, como el poder de las armas o del dinero¹⁸⁵.

Ahora bien, puesto que las normas que regulan las interacciones en el mundo social refieren a aquello que *debe* hacerse en cada caso, se hace pertinente revisar la distinción hecha por el autor entre los diferentes tipos de razonamiento práctico. Un primer tipo de razonamiento práctico sería de carácter *pragmático*, y se ve en el cálculo instrumental (basado en los datos empíricos disponible) que nos permitiría encontrar los mejores medios para realizar un cierto propósito, ya sea a corto o largo plazo (propósito que no tendría por qué tener relación alguna con algún ideal de vida buena); en estos casos, las preferencias e intereses de los actores se darían por sentadas. Habría, sin embargo, un segundo tipo de razonamiento práctico directamente vinculado con la aspiración de vivir una vida buena y ya no meramente satisfactoria, de acuerdo con ciertos valores: estos valores podrían ser las creencias o preferencias compartidas de una comunidad (los valores propios de mi comunidad religiosa) o tener un carácter existencial, quedando definidos por el ideal de cierta autenticidad o fidelidad a la propia identidad; a este segundo tipo de razonamiento práctico Habermas lo califica como *ético*, y por referirse a un horizonte cultural compartido (o a la interpretación personal de dicho horizonte), no se le podría considerar como puramente subjetivo. Finalmente, habría un tercer modo de razonamiento práctico que, siguiendo a Kant, Habermas califica como *moral*. Sería este tercer tipo de razonamiento, que no estaría vinculado a ideales específicos de vida buena sino a la justicia e imparcialidad en la consideración de las normas sociales, que Habermas asociaría a la regulación de las relaciones interpersonales en el mundo social. Las normas morales, a diferencia de la diversidad de los valores éticos en conflicto, formarían “un sistema coherente de expectativas sociales incondicionadas que regulan las relaciones entre personas y grupos”; se esperaría el respeto a estas normas independientemente de las creencias, valores o preferencias personales¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 71-72.

¹⁸⁶ Cf. Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000, pp. 111-117. También, D. Ingram, *Habermas: An Introduction and Analysis*, Ithaca: Cornell University Press, 2010, p. 116.

Cada uno de los niveles de razonamiento práctico descritos por Habermas sería un dominio de discurso práctico, donde los individuos en actitud reflexiva cuestionan y se exigen justificaciones mutuamente¹⁸⁷. No obstante, como ya se ha explicado, el ámbito de discurso práctico que compete a la ética discursiva será el del razonamiento moral; por ello, se hace necesario un criterio que permita reconocer la validez incondicionada de las normas que califiquen como morales. Kant había tratado de resolver este problema recurriendo al imperativo categórico, exigiendo al sujeto racional evaluar en su fuero interno el carácter universal una la norma; sin embargo, dicha posibilidad descansaba sobre un dualismo entre la perspectiva fenoménica del individuo con intereses e inclinaciones particulares y la perspectiva nouménica del sujeto trascendental, legislador del reino de los fines (universales), debiendo asumirse la segunda perspectiva para llevar a cabo el razonamiento moral¹⁸⁸. Siguiendo el ímpetu universalista de Kant, el liberalismo político representado por el filósofo estadounidense John Rawls habría tratado de superar el problema dándole una investidura contractualista, en la que los individuos involucrados en el establecimiento del orden social deben asumir una “posición original” donde se debe llegar a un acuerdo sobre las normas que harían posible una justa distribución de la riqueza; la rectitud de las normas se vería asegurada por el “velo de la ignorancia”: a cada individuo le quedaría oculta la posición del espacio social en la que más adelante se encontrará a sí mismo, por lo que escoger normas que garanticen el cumplimiento de los derechos básicos de todos los involucrados pasará a ser su principal interés¹⁸⁹. Menciono la alternativa de Rawls para explicar por qué en este punto Habermas se aleja del liberalismo político (al menos en su veta rawlsiana); y es que, para Habermas, tanto Kant como Rawls se mantienen dentro de una concepción monológica del razonamiento moral, en la que cada individuo puede asumir el punto de vista de juez imparcial de las normas morales, independientemente de la argumentación *real* sobre la validez de las mismas:

cuando uno recuerda la función coordinadora de acciones de las pretensiones de validez normativa en la praxis comunicativa cotidiana, puede verse que las tareas

¹⁸⁷ Cf., Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000, pp. 111-117.

¹⁸⁸ Cf., Kant, I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducción al inglés de Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 10-12 y 19-24.

¹⁸⁹ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 31-32.

que hay que resolver en las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren un esfuerzo cooperativo. Al entrar los participantes en una argumentación moral, prosiguen su acción comunicativa en actitud reflexiva con el objeto de restaurar el consenso roto. Las argumentaciones morales también sirven para la resolución consensuada de conflictos de acción. Los conflictos en el ámbito de las interacciones orientadas normativamente se remiten de modo inmediato a un acuerdo normativo interrumpido. [...] [L]a reparación sólo puede consistir en asegurar la existencia de otro acuerdo, que primero será discutido y luego no; o bien en establecer un reconocimiento intersubjetivo para esta exigencia de validez sustitutiva. Este tipo de acuerdo expresa una *voluntad conjunta*.¹⁹⁰

Para Habermas, no bastará con que los individuos participando en el discurso práctico puedan aceptar las normas morales como válidas, sino que los afectados deberían actuar cooperativamente para llegar a un acuerdo sobre sus intereses comunes; solo mediante la participación activa de cada afectado podrían evitarse interpretaciones erróneas acerca de sus intereses (y al mismo tiempo, al manifestarse dichos intereses, estarían abiertos a ser criticados por los demás). Al abstraer de las condiciones reales de la argumentación, tanto Kant como Rawls dejarían de lado la verdadera complejidad del ámbito social, el entramado de intereses y motivaciones diversos, que las normas deben regular¹⁹¹. Para Habermas, el criterio de universalización será una regla de argumentación a la que llamará “postulado de universalidad” o “principio de universalización” (U)¹⁹², según la cual toda norma válida debe satisfacer la condición de que:

las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan

¹⁹⁰ Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 77-78.

¹⁹¹ *Idem.*, p. 78. De hecho, Rawls teñiría su universalismo moral de hobbesianismo, puesto que en su propuesta no se podría hablar propiamente de intereses y convicciones compartidas, sino de un interés egoísta en el equilibrio social.

¹⁹² *Cf.*, *Idem.*, 2008, p. 68.

resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación).¹⁹³

Ahora bien, no debe confundirse (U) con un principio que para Habermas se hallaría implícito en la idea de una ética discursiva, el “postulado ético discursivo” o “principio del discurso” (D)¹⁹⁴:

De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo (o pueden ponerse de acuerdo) en cuanto *participantes de un discurso* práctico en el que dicha norma es válida.¹⁹⁵

Si bien a simple vista ambos postulados podrían parecer idénticos, la diferencia entre ellos sería de suma importancia para el proyecto de una ética discursiva en tanto que (U), siendo una regla de argumentación, estaría imbricado en la lógica de la misma, sirviendo de orientación para poner a prueba la validez de las normas y para armonizar los intereses de todos los involucrados en el discurso práctico; (D), por su parte, sería una mera *condición necesaria del discurso*, que no daría ninguna pauta sobre qué normas pueden ser aceptadas como válidas¹⁹⁶. Identificado el principio para evaluar la validez incondicionada de las normas, Habermas debe tomar en cuenta la posibilidad de que no haya una verdadera distinción entre el razonamiento ético y el razonamiento moral, esto es, que (U) no sea un verdadero criterio universal sino una mera manifestación de la eticidad occidental moderna, que insistiría, idiosincráticamente, en elevar su comprensión de la justicia en términos de

¹⁹³ Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 76. La formulación más reciente de (U), tal como aparece en *La inclusión del otro*, es la siguiente: “Una norma es válida cuando las consecuencias y efectos colaterales previsibles para los intereses y orientaciones valorativas de **cada individuo**, derivadas de su observancia general, pueden ser aceptadas **conjuntamente por todos** los concernidos sin coerción.” Habermas hace hincapié en que la mención a los “intereses” y a las “orientaciones valorativas” de cada individuo en esta formulación de (U) refieren a las razones pragmáticas y éticas, respectivamente, que cada involucrado en el discurso pudiera tener.

¹⁹⁴ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 76-77

¹⁹⁵ *Idem.*, p. 77

¹⁹⁶ Cf., *Idem.*, 113-114.

imparcialidad al estatuto de un principio transversal a las culturas¹⁹⁷. De antemano hay que señalar que para el autor no sería posible dar una fundamentación última de (U); más bien, para defender la universalidad de (U) recurrirá a una interpretación de la fundamentación “pragmático-trascendental” de K.-O. Apel, anclado en el argumento de la *contradicción performativa*. La apuesta, tal como aparece en el ensayo de Habermas “*Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación*”, recaería en demostrar que (U) puede derivarse de las reglas de la argumentación (de la participación en el discurso), presupuestos necesarios para todo intercambio de razones en modo discursivo. La contradicción performativa se produciría al realizar una acción de habla constativa, *Cp*, anclada en ciertos presupuestos necesarios cuyo contenido propositivo entra en contradicción con el enunciado *p*; si (U) puede derivarse de las reglas necesarias de la argumentación, al argumentar contra (U) el escéptico contextualista incurriría en una contradicción performativa, pues su argumento negaría las condiciones lógicas que hacen posible su argumentación. La universalidad de (U) quedaría legitimada por el simple hecho de que no podemos optar por modificar la lógica argumentativa, esto es, sería imposible echar mano de reglas de argumentación alternativas, por lo que no podría tratarse como meras convenciones¹⁹⁸.

Siguiendo a Aristóteles, Habermas distingue las reglas de argumentación en tres grupos¹⁹⁹:

1. *La esfera lógica de los productos*, referida al principio de que los argumentos deben ser convincentes desde el punto de vista de sus contenidos, de sus propiedades lógicas y semánticas intrínsecas, a partir de las cuales podrían comprobarse o rechazarse sus pretensiones de validez. Habermas menciona como reglas lógicas:

1.1. Ningún hablante debe contradecirse.

1.2. Todo hablante que aplica el predicado *F* a un objeto *a* debe estar dispuesto a aplicar el predicado *F* a todo objeto que se parezca a *a* en todos los aspectos importantes.

¹⁹⁷ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 87-88.

¹⁹⁸ Cf., *Idem.*, pp. 91-108.

¹⁹⁹ Cf., *Idem.*, pp. 97-104.

- 1.3. Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos.
2. La *esfera dialéctica de los procedimientos*, referida a los “procesos de entendimiento regulados de modo tal que los proponentes y oponentes en situación hipotética, y liberados de la presión de la acción y la experiencia, pueden comprobar las aspiraciones de validez que han resultado problemáticas”²⁰⁰. Esto es, se tratarían de los presupuestos pragmáticos que regulan la interacción discursiva, haciendo posible la búsqueda cooperativa de la verdad. Como ejemplos de reglas dialécticas Habermas menciona:
- 2.1. Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.
 - 2.2. Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de discusión debe dar una razón de ello.
3. La *esfera retórica de los procesos*, referida a la comprensión del discurso argumentativo en tanto proceso de comunicación en el que deben satisfacerse condiciones ideales relacionadas a la finalidad del entendimiento racionalmente motivado. Esta tercera esfera sería crucial en tanto que (a diferencia de 1., cuyas reglas no tienen un contenido ético propiamente, y de 2., cuyas reglas, si bien implican ciertas nociones éticas como el reconocimiento recíproco de los participantes, no bastarían para derivar (U)) presenta la argumentación como una situación de habla “inmunizada de forma especial contra la represión y la desigualdad”²⁰¹. Esto es, la idea de la argumentación presupone, por un lado, que la discusión está liberada de coacciones, tanto externas como internas, que no sean las de la fuerza del mejor argumento, y por el otro, que no existe otra motivación entre los participantes en el discurso que no sea la búsqueda cooperativa de la verdad. Las reglas de discusión que Habermas menciona en relación a esta esfera son:
- 3.1. Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
 - 3.2. a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
 - b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
 - c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.

²⁰⁰ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 98.

²⁰¹ Cf., *Idem.*, p. 99.

3.3. A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en 3.1. y 3.2. por medios coactivos originados en el exterior o interior del discurso.

3.1. garantizaría la inclusión de todos los sujetos capaces de participar en las discusiones, sin excepción; 3.2., por su parte, garantizaría la igualdad de oportunidades de aportar a la discusión y de manifestar los propios argumentos; 3.3., finalmente, establecería “las condiciones de comunicación bajo las cuales queda garantizado el acceso universal y el derecho a una participación igual en el discurso sin que se dé una represión sutil y oculta (y por lo tanto, igual)”²⁰². Es importante tener en cuenta que, como lo señala el propio Habermas, estas reglas argumentativas no serían reglas en el mismo sentido en que, por ejemplo, el juego de ajedrez tiene reglas constitutivas cuyo cumplimiento determina la posibilidad misma del juego. Más bien, se trataría de reglas que son presupuestos necesarios: si bien es posible participar en una argumentación sin que fácticamente se cumplan estas reglas, si se quiere argumentar correctamente se deberá presuponer que se está cumpliendo con ellas en mayor o menor medida (sirviendo como un criterio para medir la proximidad a la argumentación ideal)²⁰³. Establecido esto, el autor concluirá lo siguiente:

Si todo el que participa en argumentaciones entre otras cosas tiene que partir de presupuestos cuyo contenido puede reflejarse bajo la forma de las reglas discursivas (3.1.) a (3.3) y si además sabemos lo que supone determinar hipotéticamente que haya normas de acción que entren en vigor, en tal caso todo aquel que aborda seriamente el intento de comprobar de modo *discursivo* las pretensiones normativas de validez tiene que aceptar de modo intuitivo condiciones procedimentales que equivalen a un reconocimiento implícito de U. De las citadas reglas discursivas se sigue que una norma polémica únicamente encuentra aceptación entre los

²⁰² Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 100.

²⁰³ Cf., *Idem.*, pp. 101-102.

participantes de un discurso práctico cuando U es válida.²⁰⁴

Lo interesante es que, llegado a este punto, Habermas concluirá que si el postulado de la universalidad puede derivarse de forma pragmático-trascendental de los presupuestos de la argumentación (por implicación material), entonces “la *misma ética del discurso* se puede reducir al escueto postulado D”²⁰⁵. Ahora bien, incluso si, persistiendo en el objetivo de negar la universalidad del discurso práctico, uno se rehusara a participar de la actividad argumentativa, disolviéndola en una mera ocurrencia fáctica, negar la pertenencia a la “comunidad de quienes argumentan” implicaría en el fondo (puesto que la argumentación es la continuación reflexiva de la acción comunicativa para revisar pretensiones de validez puestas en cuestión) un escindir de los nexos *del propio mundo de la vida*, pretender permanecer en la perspectiva de la tercera persona, renunciando a la perspectiva performativa de la primera persona en tanto inmersa en un horizonte comunicativo. “En otras palabras,” concluye Habermas, “el escéptico no puede liberarse de la praxis comunicativa cotidiana en la que está obligado a tomar posición con un „sí“ o con un „no“. En la medida en que se mantiene viva, *en principio*, la robinsonada con la que el escéptico pudiera demostrar su renuncia a la acción comunicativa de modo terco, mudo y eficaz, ni siquiera es imaginable como un experimento”²⁰⁶.

²⁰⁴ Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 102-103

²⁰⁵ Cf., *Idem.*, p. 103. Más adelante Habermas señalará que, si bien la reconstrucción mediante la cual se busca explicitar el *saber cómo* argumentativo en la forma de un *saber qué* teórico (los contenidos propositivos de las reglas de argumentación) es falible y requiere de una “confirmación mayéutica”, y la afirmación de que no habría alternativa a los presupuestos de la argumentación requerirá de una comprobación en los casos concretos, por sí mismo “el conocimiento intuitivo de las reglas que los sujetos capaces de hablar y de actuar tienen que emplear a fin de poder participar en argumentaciones en general” sería una realidad incuestionable.

²⁰⁶ Cf., *Idem.*, p. 110

De esta inclusión de los intereses de todos los participantes en el discurso práctico que presupone la ética del discurso, se seguirá que, a diferencia de una ética deontológica como la hallada en la obra de Kant, las normas que han de regular las interacciones entre los sujetos capaces de lenguaje y acción no estarían escindidas de sus respectivas inclinaciones y motivaciones individuales. Por esta razón, Habermas insistirá en que su reinterpretación en clave intersubjetiva de la autonomía “hace justicia al hecho de que el libre desarrollo de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas”²⁰⁷. En este sentido, las normas morales siempre tendrán un cierto grado de incompletitud, en tanto que el paso del tiempo y la consideración de nuevos intereses pueden dar lugar a nuevas interpretaciones que abrirían nuevamente el espacio del discurso práctico, dando lugar a futuras revisiones; estas situaciones nuevas significarían nuevos aprendizajes práctico-morales, permitiendo aplicaciones innovadoras de las normas que, necesariamente, transformarían el edificio o el conjunto coherente de reglas aplicables con las que están relacionadas²⁰⁸. Aquí, poco a poco, se iría perfilando la cuestión crucial de la historia:

la aplicación de principios no oscila en cada caso, sino que sigue un *curso dirigido*. A la luz de los intereses diferenciados, el contenido universal de estas normas trae a la conciencia de los afectados la parcialidad y la selectividad de las aplicaciones. Las aplicaciones pueden llegar a falsificar el mismo sentido de las normas. Incluso

²⁰⁷ Cf. Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 28.

²⁰⁸ Cf. *Idem.*, pp. 148-150.

cuando se trata de una aplicación acertada, podemos operar de un modo más o menos restrictivo. En este caso se hacen posibles procesos de aprendizaje.²⁰⁹

El mundo social al que los agentes se dirigen en actitud normativa, aprovechando los recursos de un saber práctico-moral que se habría venido revisando en el tiempo, tendría un peculiar carácter histórico, diferente del que tienen las regularidades que pueden describirse bajo la mirada de la tercera persona en los sucesos y condiciones fácticas del mundo objetivo. La transformación paulatina de los mundos sociales a partir de la revisión de las normas permitiría hablar de una cierta secuencia de progresos y/o retrocesos, siempre a la luz del propio saber práctico-moral acumulado²¹⁰.

En relación con la consideración de los múltiples intereses particulares para una verdadera realización de la libertad, la ética discursiva habermasiana tendría otra ventaja, y es que permitiría salvar la distancia entre un espíritu ético comunitario y la posibilidad del sujeto moral autónomo de asumir un punto de vista imparcial. El momento procedimental expresado en el postulado (U) no sería formal en tanto que abstrae del contexto y sus contenidos, sino que por el contrario, partiría siempre de situaciones concretas y sus respectivos contenidos contingentes. El *quid* se hallaría en que estos contenidos contingentes tendrían que elaborarse de tal modo las normas tengan en consideración los intereses de todos los afectados por las circunstancias sobre las que se delibera, y de ese modo puedan valer en tanto razones morales. “Los valores culturales, en el mejor de los

²⁰⁹ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 115.

²¹⁰ Cf. Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000, pp. 148-150.

casos”, dirá Habermas, “son candidatos a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general.” En otras palabras: no toda razón ética valdrá como una razón moral, pero toda razón moral será siempre al mismo tiempo una razón ética²¹¹. Finalmente, Habermas consideraría que su propuesta procedimentalista acabaría superando cualquier contradicción aparente entre los intereses individuales y el bienestar comunitario, revelando la mutua dependencia de ambos momentos que presupone el procedimiento de la formación discursiva:

Sin la ilimitada libertad individual de la toma de posición respecto de pretensiones de validez criticables, una aquiescencia obtenida fácticamente no puede ser verdaderamente universal; sin la disposición solidaria de cada uno de ponerse en la situación de todos los demás, no se podrá llegar en modo alguno a una solución que merezca aquiescencia universal. El procedimiento de formación discursiva de la voluntad hace justicia a la concatenación interna de ambos aspectos: a la autonomía de los individuos que no pueden delegar su representación en nadie y a su inserción en formas de vida compartidas intersubjetivamente. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto a su dignidad personal se apoyan en una red de relaciones interpersonales y de reconocimiento recíproco. Por otra parte, la calidad de la convivencia no se mide solamente por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también atendiendo hasta qué punto los intereses de cada individuo particular se tienen en cuenta por igual en el interés general. La ética del discurso amplía frente a Kant la noción deontológica de justicia, añadiéndole aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde puntos de vista universales de

²¹¹ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 114.

socialización comunicativa se pueden destacar de la totalidad concreta de cada forma de vida particular”²¹².

Aquí se evidenciarían tres principios rectores de la ética discursiva, o más precisamente, dos que se condensarían en un tercero: de un lado la *libertad* entendida como principio de autodeterminación del sujeto, del otro la *solidaridad* entendida como relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco. La garantía de ambos momentos mutuamente interdependientes en la praxis discursiva constituye el principio de imparcialidad al que Habermas llama *justicia*.

Capítulo 3: Hacia un legado crítico de la razón

Como lo anunciara en la Introducción de este trabajo, la intención de este tercer y último capítulo será mostrar de qué manera se pueden considerar las teorías de Foucault y Habermas como dos modalidades de una misma orientación crítica. En los capítulos anteriores, a partir del desarrollo de algunos de sus conceptos principales, he tratado de preparar los insumos para mostrar en qué medida ambos autores compartirían preocupaciones comunes, y hasta qué punto sus respectivos métodos de crítica podrían operar conjuntamente como parte de una misma práctica crítica. Toca, sin embargo, revisar los argumentos que surgieran en el conocido “debate” entre foucaultianos y habermasianos. Luego de hacer esta revisión, buscaré confrontar los argumentos en contra de la compatibilidad de Foucault y Habermas con las intuiciones reconstruidas en los Capítulos 1 y 2. Para la integración

²¹² Cf. Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 23.

definitiva de los métodos genealógico y reconstructivo, aprovecharé las intuiciones filosóficas de dos representantes contemporáneos de la tradición hegeliana, Robert Brandom y Axel Honneth, haciendo un pequeño rodeo que me permitirá evidenciar los puntos de ensamblaje en los pensamientos de Foucault y Habermas.

3.1. ¿Una ruta alternativa para escapar de la filosofía del sujeto?: Foucault contra la Teoría Crítica

3.1.1. Los argumentos habermasianos, o Foucault como “teórico del poder”

Las principales críticas de Habermas al pensamiento de Foucault fueron desarrolladas por aquel en la serie de lecturas agrupadas bajo el título de *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). A grandes rasgos, el problema de la modernidad se presenta como el problema de la subjetividad, de una racionalidad que ya no encuentra los fundamentos de su conocimiento y sus acciones más que dentro de sí misma, afirmando su derecho contra todo aquello que distingue de sí²¹³. Por supuesto, este problema de la razón subjetiva no es otro que el de la racionalidad instrumental con el que se enfrentaron los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Ya hemos visto de qué manera Habermas buscará superar los *impasses* de dicha problemática; la cuestión ahora sería ver de qué modo se sitúa Foucault ante la misma.

Habermas y otros autores ven en el pensamiento de Foucault un intento distinto de superar la problemática de la subjetividad. Esta lectura no es errada; Foucault reconoce las mismas aporías de la autorreferencialidad subjetiva en *Las palabras y las cosas* (1966), cuando habla del “doblete empírico-trascendental”: una conciencia subjetiva capaz de fundamentar su saber a partir de sí misma, y que sin embargo es incapaz de aprehenderse a sí misma en tanto sustrato diferenciado del de los objetos de conocimiento (es decir, que es incapaz de

²¹³ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, 2008, pp. 29-31.

conocerse a sí misma como algo distinto de un objeto empírico entre otros)²¹⁴. Sin embargo, la manera en que Habermas entiende la alternativa de Foucault a una filosofía del sujeto presenta una serie de problemas importantes (como espero demostrar, si es que no se ha hecho patente ya en lo expuesto en los capítulos anteriores).

Habermas presentará la alternativa a la filosofía del sujeto representada por la genealogía foucaultiana como una peculiar “teoría del poder”²¹⁵. La estrategia foucaultiana, como Habermas la entiende, consistiría a grandes rasgos en sacar a la luz los orígenes radicalmente contingentes, casi azarosos, de los criterios de validez, orígenes que el movimiento autorreferencial de la razón subjetiva le impediría a esta reconocer. Así, discursos en apariencia verdaderos o normativamente correctos, se sostendrían sobre reglas y prácticas que se habrían impuesto sobre otras alternativas por cuestiones puramente accidentales; así, tras la ilusión de verdad y rectitud normativa (e incluso la vivencia subjetiva), operarían las redes del poder²¹⁶. Sin embargo, este radical historicismo, que alejaría al genealogista del “presentismo” de la razón subjetiva (esto es, de su pretensión de estar fuera de cualquier contexto histórico)²¹⁷, exigiría una ruptura total con la comprensión hermenéutica del contexto social (es decir, en lenguaje habermasiano, la pretensión de instituir un quiebre radical con la perspectiva de la primera persona, de sujeto inserto en una trama de prácticas intersubjetivas lingüísticamente mediadas), posibilitando su aproximación a su objeto *en tanto objeto propiamente*, vaciado de toda semblanza de contenido normativo que pudiera tener desde la perspectiva subjetiva²¹⁸ y dando lugar a una historia de rupturas y quiebres intempestivos, liberada de cualquier tipo de racionalidad uniforme²¹⁹. La historia aparecería entonces como un proceso sin sujeto, donde lo único que se expresaría serían los múltiples triunfos y derrotas de una voluntad de poder. Para

²¹⁴ Cf., Foucault, M., *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires: Siglo XXI, 1968, pp. 313-317.

²¹⁵ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, p. 330.

²¹⁶ Cf. *Idem.*, p. 297.

²¹⁷ Cf., *Idem.*, p. 299.

²¹⁸ Cf., *Ibid.*

²¹⁹ Cf., *Idem.*, pp. 300-301.

Habermas, el genealogista foucaultiano tendría “una única hipótesis, a saber: que [tras las múltiples semblanzas de lo social en la historia] lo único que perdura es el poder”²²⁰.

Ahora bien, así entendido el concepto de poder sería una categoría paradójica, en tanto que funcionaría *al mismo tiempo* como condición de posibilidad trascendental de los hechos históricos y como hecho histórico. El poder sería simultáneamente lo que hace posible los criterios de validez y la excepción o particularidad empírica rebelde que se rehúsa a ser catalogada por las categorías conceptuales. Para Habermas, en tanto que al pasarla por su tamiz reduciría toda forma de validez a ejercicios de poder, la teoría foucaultiana podría entenderse como una “ontología social de carácter naturalista”²²¹. Y sin embargo, para el alemán, no quedará claro de qué modo Foucault podría salvar a su propia teoría de la mirada genealógica:

Foucault sólo consigue este suelo evitando pensar genealógicamente en lo tocante a su propia historiografía genealógica y haciendo irreconocible la procedencia de su concepto trascendental-historicista del poder.²²²

Esto es, disueltos en el azar histórico del agonismo del poder, ¿qué criterios le permitirían a Foucault hacer las afirmaciones que hace y llegar a las conclusiones a las que llega de manera legítima? A este hecho Habermas añade una segunda objeción:

[Su] planteamiento no nos ofrece salida alguna de la filosofía del sujeto: baste tener presente que el concepto de poder [...] está tomado [...] del repertorio de la propia filosofía de la conciencia. Según esta filosofía el sujeto sólo puede entablar básicamente dos tipos de relaciones con el mundo de los objetos representables y manipulables: relaciones cognitivas, que vienen reguladas por la verdad de los

²²⁰ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, p. 303.

²²¹ Cf., *Idem.*, p. 322.

²²² Cf., *Ibid.*

juicios, y relaciones prácticas que vienen reguladas por el éxito de las acciones. El poder es aquello con que el sujeto opera en el mundo cuando sus acciones tienen buen suceso. El éxito de la acción depende de la verdad de los juicios que entran en el plan de acción; a través del criterio que es el éxito de la acción, el poder permanece dependiente de la verdad. Esta dependencia del poder respecto de la verdad, Foucault la invierte de un plumazo en una dependencia de la verdad respecto del poder. De ahí que tal poder fundante no necesite ya quedar ligado a las competencias de los sujetos que actúan y juzgan – el poder se trueca en algo exento de sujeto. Empero, nadie escapa a la coacciones que en punto a estrategia conceptual ejerce la filosofía del sujeto recurriendo a meras operaciones de inversión en las categorías fundamentales de ésta. Foucault no puede hacer desaparecer en un concepto de poder tomado a su vez de la filosofía del sujeto todas aquellas aporías de que acusa a la filosofía del sujeto.²²³

Vemos pues que para Habermas los intentos de Foucault de escapar al paradigma de la filosofía del sujeto resultan vanos. Detrás de sus esfuerzos por asumir una mirada radicalmente antisubjetivista, desvinculada del todo de la participación o interpretación hermenéutica de su objeto de análisis, el pensamiento de Foucault acabaría pecando del mismo *presentismo* que denunciaba a la razón moderna, así como de un fuerte *relativismo* derivado de su colapso de facticidad y validez y, finalmente, de un inevitable *criptonormativismo* al introducir de contrabando en su praxis teórica criterios de validez en un fútil esfuerzo por suspender su participación en el entramado social de un mundo de la vida normativamente preñado, como cualquier individuo socializado (incluso Foucault) se halla a su pesar. El proyecto de una anulación del sujeto por medio de una contextualización radical acabaría, irónicamente, en un “incurable subjetivismo”²²⁴.

A la larga, la concepción de lo social de Foucault acabaría siendo muy próxima a la de los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en la que la socialización de

²²³ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 328-329.

²²⁴ Cf., *Idem.*, p. 330.

los individuos obedecería a la lógica de confrontaciones donde prevalecen la manipulación en pos de la satisfacción de intereses egoístas (véase, la lógica de la racionalidad estratégica):

Pero entonces la socialización de los sujetos capaces de lenguaje y de acción no puede entenderse al mismo tiempo como individuación, sino únicamente como una progresiva subsunción de los cuerpos, de los sustratos vivos bajo tecnologías de poder. Los procesos de formación cada vez más individualizadores, que en las sociedades con tradiciones que se han vuelto reflexivas y con normas de acción altamente abstractas calan en cada vez más capas sociales, precisan de una artificial reinterpretación que pueda compensar la pobreza categorial del modelo de la subsunción bajo relaciones de poder. El teórico del poder Foucault tropieza en este aspecto con [el siguiente problema]: se echa en falta [en su teoría] un mecanismo de integración social como el lenguaje (con el entrelazamiento de actitudes realizativas [...] de hablantes y oyentes), que pudiera explicar el efecto individuante que la socialización tiene.²²⁵

Nos encontraríamos, una vez más, ante aquellas paradojas de la modernidad que solo un paso al paradigma intersubjetivo de la racionalidad comunicativa podría resolver²²⁶. Sin la consideración de del lenguaje como medio que permite la transmisión y apropiación crítica de saberes prácticos y teóricos que hacen posibles los procesos de socialización, de la interacción interindividual y de la reproducción (y transformación) de aquellas estructuras simbólicas que dan su peculiaridad histórica a las sociedades humanas frente al resto del mundo empírico, una teoría social acabaría desmantelándose bajo su propio peso²²⁷. La pretensión que Habermas atribuye a Foucault de querer abandonar por completo la perspectiva hermenéutica de la primera persona y asumir la mirada aséptica y radicalmente

²²⁵ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 343-344.

²²⁶ Ver la primera sección del Capítulo 2 de esta tesis.

²²⁷ Cf., *Idem.*, pp. 343-344.

objetiva de la tercera persona, desconociendo el primer momento como su condición de posibilidad, se revelaría como un compromiso contradictorio e insostenible (lo que Habermas llama una „contradicción performativa“) ²²⁸.

Siguiendo a Amy Allen, Habermas sería un exponente más de la atribución a Foucault de lo que la autora ha llamado “la hipótesis antisubjetivista” ²²⁹: las consecuencias de la crítica habermasiana a Foucault se desprenderían del quijotesco esfuerzo de pensar los procesos sociales negando en todo momento la existencia de la subjetividad o, más exactamente, reduciendo la subjetividad a un mero epifenómeno de esos procesos anónimos, poco más que un espejismo cuya insustancialidad le previene de intervenir en ellos, sin tener un verdadero rol en su mantenimiento. El sujeto aparecería como poco más que un cuerpo dócil sobre el que se inscribiría la lógica del saber/poder (del poder *disfrazado ante los ojos del sujeto* de saber) ²³⁰. Así, depurada la subjetividad de toda agencia, de toda posibilidad de autocomprensión reflexiva por medio de la cual interpretar la propia realidad social, sin mayor capacidad de pensar críticamente acerca de u oponerse al condicionamiento, ni siquiera quedarían elementos para hablar estrictamente de algo así como una crítica. Todo acontecimiento en el espacio social se produciría siempre en las coordenadas del poder que le preexiste y lo condiciona, por lo que ni siquiera el trabajo genealógico de Foucault podría pensarse como otra cosa que un gesto arbitrario, otra expresión velada del poder anónimo. Surgiría la pregunta de por qué resistir ante la dominación, la explotación, la exclusión y otros fenómenos producidos por las asimetrías de poder; más aún, ¿cómo hablar siquiera de asimetrías de poder, de resistencia o de dominación, donde *todo es poder*? Sin posibilidad de hablar de agencia, incluso la responsabilidad, la imputabilidad moral o política, desaparece. De ahí que para Habermas la teoría social de Foucault tenga un carácter naturalista: la especificidad de la sociedad se haría indistinguible de la lógica causal del mundo natural, meras sucesiones de causas y efectos ²³¹. El gesto del genealogista, en

²²⁸ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 91-108.

²²⁹ Cf., Allen, A. “The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of Subject”, en *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, N°2, 2000, pp. 113-130.

²³⁰ Nótese la similitud con el stalinismo o marxismo vulgar como objetivismo radical que reduce los procesos subjetivos a epifenómenos. Ver J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción de Jaime Nicolás Ruiz y Ramón García Cotarelo, Madrid: Taurus, 1992, pp. 131-135.

²³¹ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 322 y 331.

cuanto pretende ir más allá del efecto terapéutico de la disolución del todo en la nada, acabaría siendo estéril (cuando no trivial).

Allen comentará sobre cómo algunos defensores de Foucault, buscando enfrentarse a la hipótesis antisubjetivista, habrían apelado a los últimos trabajos del francés para destacar en ellos una reinterpretación de la subjetividad y la agencia (especialmente en los últimos dos volúmenes de su *Historia de la sexualidad* y en aquellas entrevistas y conferencias centradas en el tema de las tecnologías del yo y las prácticas de sí)²³². En esta última etapa de su obra, Foucault supuestamente habría abandonado la concepción del sujeto como cuerpo dócil para explorar la actividad altamente reflexiva de este en la constitución ética de sí mismo, dando cuenta de la posibilidad de los agentes sociales de posicionarse respecto a la clase de individualidad que desean adquirir, y del papel activo que pueden desempeñar para lograrlo. Ya no se trataría tanto de analizar los procesos y técnicas de poder por los cuales el sujeto es producido, sino más bien una consideración de las prácticas ético-poéticas a partir de las cuales interviene para elaborarse a sí mismo, proveyéndose de una ortopedia moral para resistir al poder heterónimo²³³. Según Thomas McCarthy, esto implicaría un “cambio mayor con respecto a su antiguo énfasis en redes o campos de poder, en los que los individuos solo eran puntos nodales, y su imperativo metodológico de proceder sin el sujeto y los modos de análisis que dependen de él”²³⁴. Esto es, para McCarthy, quien estaría de acuerdo con Habermas respecto al antisubjetivismo de Foucault en sus trabajos anteriores a la década del 80, nos encontraríamos ante una modificación importante en su perspectiva: el sujeto ético descrito por Foucault no solo poseería agencia y actuaría de modo intencional en lo marcos culturales e institucionales que le preceden, sino que además podrían distanciarse críticamente de esos marcos y, sin romper definitivamente con sus límites, modificarlos²³⁵. Sin embargo, McCarthy seguiría hallando problemas en este nuevo desarrollo del pensamiento foucaultiano:

²³² Cf., Allen, A. “The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of Subject”, en *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, N°2, 2000, pp. 118-120

²³³ Cf., McCarthy, T., “The Critique of Impure Reason”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts: The MIT Press, 1994, p. 268.

²³⁴ Cf., *Ibid.*

²³⁵ Cf., *Ibid.*

Los problemas con las consideraciones de Foucault sobre la práctica de la libertad se originaría en su conceptualización antitética de la libertad individual y la interacción social. Como cualquier operación del otro sobre el sí-mismo [self] es concebida como un ejercicio de poder en el que el otro gobierna mi conducta, hace que yo haga lo que él o ella quiere, la libertad solo puede consistir en operaciones del sí-mismo sobre el sí-mismo en las que uno gobierna o forma la propia conducta. La mirada unidimensional de la interacción social como interacción estratégica desplaza la autonomía fuera de la red social.²³⁶

Para McCarthy, en esta fase final de su pensamiento, Foucault habría hecho un viraje demasiado radical hacia el kantismo, reemplazando su estructuralismo por un voluntarismo individualista. Nos encontraríamos ante una suerte de esteticismo trascendental, donde el sujeto solo puede reconocer las normas que se da a sí mismo y cualquier reclamo desde el mundo exterior aparecería siempre como una forma de coacción²³⁷. Una vez más, Foucault parecería condenado a reproducir las aporías de la filosofía moderna del sujeto.

Hasta aquí he presentado las principales críticas de la orientación habermasiana de la crítica contra Foucault. A continuación, apelaré brevemente a los conceptos desarrollados en el primer capítulo de este trabajo para responder a las mismas. Sin embargo, antes quisiera dejar en claro que, a diferencia de McCarthy, me alinee en mi posición con autores como Amy Allen y Colin Koopman, quienes coincidirían en que la última etapa de la obra de Foucault no representaría un quiebre con sus trabajos anterior. Si bien es cierto que habría transformaciones, reelaboraciones y complejizaciones de ciertas problemáticas al interior del pensamiento foucaultiano, estas deberían pensarse como desarrollos consecuentes a partir de los problemas que habrían sido condicionantes constantes de dicho pensamiento. El paso de Foucault a la problemática de las prácticas de libertad no debería comprenderse como una ruptura o una simple modificación de su posición respecto a sus trabajos genealógicos sobre el poder, del mismo modo que estos no deberían ser pensados como un

²³⁶ McCarthy, T., "The Critique of Impure Reason", en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts: The MIT Press, 1994, p. 271.

²³⁷ Cf., *Ibid.*

mero distanciamiento frente a su obra temprana. Se trataría, más bien, del desarrollo de nuevos recursos teóricos para ganar una mirada más cabal y más comprehensiva a los mismos problemas filosóficos²³⁸. Lo que buscaría Foucault sería articular distintos momentos al interior de un mismo espacio social para poder *pensar las relaciones entre ellos* y así evidenciar los modos en que operan²³⁹. Creo que esta idea resulta iluminadora para entender por qué Habermas malentende sus intenciones, por lo que procederé a desarrollarla.

3.1.2. Las respuestas foucaultianas

Como vimos al inicio de este apartado, Habermas presenta la alternativa genealógica a la filosofía del sujeto como una “teoría del poder” en la que opera un ambiguo concepto de poder que coacciona empíricamente al tiempo que hace posible lo empírico. Hemos visto que el mundo social entero se desarrollaría sobre el telón de fondo de las dinámicas de poder, siendo el saber que supuestamente legitima los discursos, prácticas e instituciones de ese mundo poco más que una fachada para el poder. No obstante, esta concepción del trabajo de Foucault resulta problemática. Foucault mismo diría sobre este tipo de aproximación a su trabajo:

[c]uando leo – y sé que esto me ha sido atribuido – la tesis „El saber es poder,” o „El poder es saber,” empiezo a reírme, puesto que estudiar su *relación* es precisamente mi problema [...]. El hecho mismo de que hago la pregunta sobre su relación prueba claramente que no los identifico.²⁴⁰

²³⁸ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 38.

²³⁹ Cf. *Ibid.*

²⁴⁰ Foucault, M. (entrevista con Gérard Raulet), “Critical Theory/Intellectual History”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts: The MIT Press, 1994, p. 268. La traducción es mía.

La genealogía foucaultiana no sería una teoría reduccionista del poder, sino que buscaría pensar la compleja relación entre dos vectores de prácticas, el saber y el poder, que, como bien reconoce Habermas²⁴¹, si bien pueden diferenciarse claramente desde un punto de vista analítico, en el ámbito de la práctica se encontrarían siempre imbricados. Para Foucault, ninguno de estos momentos tendría una predominancia estricta sobre el otro, sino que, recordemos, se apoyarían mutuamente la una en la otra para poder (re)producirse:

las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otro tipo de relaciones (procesos económicos, *relaciones de conocimiento*, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones.²⁴²

Vemos, asimismo, por lo dicho en esta misma cita, que en general Foucault no pretendía reducir el mundo social y sus interacciones a la red de relaciones de poder, sino que su perspectiva sobre el papel del poder en la sociedad buscaba ser algo más compleja. Como hemos podido ver en los anteriores capítulos, ni en la obra de Habermas ni en la obra de Foucault, el saber sociocultural de una sociedad podría existir sin un cierto sostén institucional²⁴³. Por dar un ejemplo, el saber científico no podría existir meramente como un discurso inmaterial, esto es, solo como conceptos, enunciados y teorías, sino que requiere, por un lado, de un anclaje en prácticas reguladas por normas intersubjetivamente vinculantes, que permitirían sentar los estándares de objetividad de la ciencia (el método científico, validaciones y títulos universitarios, cargos institucionales, etc.); requerirá, asimismo, de espacios físicos donde se puedan desarrollar los experimentos e investigaciones, de equipos y laboratorios; le harán falta archivos, documentos y bases de datos que permitan su reproducción simbólica y material; esto por no mencionar los

²⁴¹ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 344.

²⁴² Foucault, M., *Historia de la sexualidad: I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 2ª ed., 2008, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 90. El destacado es mío.

²⁴³ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 434, y M. Foucault, *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México D.F.: Siglo XXI, 1979, p. 272.

recursos económicos para financiar las investigaciones y demás necesidades mencionadas, ya sea que provengan de instituciones públicas o privadas, así como el apoyo de personal administrativo, etcétera. “La ciencia”, como un ideal abstracto, no tendría una realidad en el mundo social humano; como discurso científico solo puede operar sobre un entramado de relaciones que implicarían ejercicios de poder. Como hemos visto, estos ejercicios no solo coaccionan y ponen límites a la labor científica, sino que *la hacen posible*. Publicar un artículo en una revista indexada no solo dependerá de la validez de este, de la verdad de sus enunciados, sino también de que se haga por los canales institucionales adecuados, de que se respeten los „deadlines“ (si el investigador quiere no solamente que su publicación salga a la luz, sino también mantener el prestigio académico y el financiamiento de los que depende su investigación); estas normas y prácticas no solo coaccionan al investigador para que haga las cosas de cierta manera, sino que a su vez pueden existir mientras que este y sus colegas puedan reconocerles (ya sea explícita o implícitamente) su corrección normativa, el papel positivo que cumplirían como garantes de la producción de un saber científico objetivo²⁴⁴. Asimismo, una sanción más eficiente de las normas se hace posible gracias a desarrollos del saber (por ejemplo, se puede saber si se han respetado las fechas de entrega gracias a bases de datos informáticas, facilitando un mayor control)²⁴⁵. Es en este apoyo mutuo entre saber y mecanismos de poder que se evidencia la complejidad del tipo de relaciones que Foucault denomina „estratégicas“, y que antes había tratado de aclarar recurriendo al concepto de „alineamiento social“ de Thomas Wartenberg: un ejercicio de poder solo puede coaccionar en tanto que los agentes sociales sobre los que opera se hallen predispuestos a actuar concertadamente, y un enunciado de saber solo será autoritativo mientras satisfaga ciertas expectativas; en el momento en que los agentes encuentran razones para no desenvolverse como se espera, puede darse un realineamiento estratégico (lo que Foucault llamaba “resistencia”, un *contrapoder* o una *contestación al saber*). Manteniendo el ejemplo de la comunidad científica, si un grupo de investigadores considera que la revista en cuestión publica reiteradas veces artículos en una línea científica desfasada, directamente falsos, estos pueden decidir no publicar más en la revista o cuestionar abiertamente la forma en que se aplican las normas dentro de la

²⁴⁴ Ver el Capítulo 1 de esta tesis, pp. 27-28.

²⁴⁵ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, p. 14.

institución (las regulaciones y estándares de calidad, etc.), mostrando que la publicación ha perdido prestigio y no cediendo más a la presión de las autoridades académicas ni de los inversionistas; así, las fuerzas en los campos del saber y del poder quedarían realineadas, en tanto que las prácticas institucionales ya no estarían garantizando la verdad y objetividad del saber científico²⁴⁶. Ahora, no está de más hacer notar que un eventual triunfo de la causa de los científicos rebeldes, con las respectivas reformas de normas e instituciones, implicaría nuevos realineamientos: rigidizar estándares de calidad implicaría, por ejemplo, un software más sofisticado (y nuevos proveedores), buscar nuevos inversionistas más afines al ideal de una búsqueda cooperativa de la verdad, capacitación del personal administrativo, abrir nuevos canales de comunicación con el comité editorial, etc. Estas medidas podrían dar lugar a una mejor producción de saber científico, pero jamás “liberaría” al saber del poder²⁴⁷.

Vemos entonces que el saber, para Foucault, no sería una mera fachada del poder, sino que ambos se imbricarían de modo bastante complejo. Esto, como he señalado antes, no estaría reservado al saber teórico, sino que sería igual de válido en el ámbito del saber práctico. Podemos pensar en la ética discursiva de Habermas, y en el complejo despliegue logístico, institucional, legal y burocrático (por no mencionar coacciones más directas, como la que ejercen de las fuerzas policiales), toda la red disciplinaria, que implicaría garantizar la aplicación del postulado (U) en la elaboración de normas sociales, incluyendo la participación de todos los interesados. Como bien lo ha señalado Colin Koopman, la cuestión no está en que el empleo de estas prácticas deslegitimen la validez de las normas, sino en la pregunta sobre hasta qué punto garantizan aquello que se supone que deben garantizar, y si, aun haciéndolo, no podría llegar el momento en que entren en una *contradicción problemática* (pues se podría asegurar cierto modo de vida perfectamente sin que se garanticen al mismo tiempo los medios para que pueda expresarse un futuro cambio en el sentir de la población, esto es, para que las normas puedan *reinterpretarse*)²⁴⁸. Son

²⁴⁶ Ver Capítulo 1, pp. 17-19 y 22-23.

²⁴⁷ Cf., Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2003, p. 28.

²⁴⁸ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, p. 14.

este tipo de *problemas* los que interesan a Foucault²⁴⁹. Es en este sentido que, como explicaba en el primer capítulo, la concepción foucaultiana del poder no se opone a la libertad sino que la presupone y simultáneamente la hace posible (del mismo modo que la libertad presupone y hace posible el ejercicio del poder), incluso en aquellas situaciones de acción que para Habermas serían del orden de lo „incondicionado“: actuar en conformidad con las normas sobre las que existe un entendimiento mutuo tiene para mis interlocutores ciertas implicancias pragmáticas, les abre ciertas posibilidades de acción y les cierra otras, les permite responder de ciertas maneras y les impide hacerlo de otras. El poder por sí solo no sería necesariamente algo negativo, pero implicaría siempre *cierta peligrosidad* en la forma de problemas potenciales²⁵⁰. Ahora bien, es muy importante distinguir entre una relación de poder y un estado de dominación:

Los análisis que intento hacer se dirigen esencialmente a las relaciones de poder. Y entiendo por tales algo bien diferente de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen un alcance extraordinario en las relaciones humanas. Ahora bien, eso no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se da todo un haz de relaciones de poder, que se pueden ejercer entre individuos [...]. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Tal análisis se encuentra en ocasiones con lo que cabe denominar hechos o estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad de movimiento – mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares –, estamos ante lo que se

²⁴⁹ Cf., Foucault, M., „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress“ (entrevista con Paul Rabinow), en *The Foucault Reader* (ed. de Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984, p. 343.

²⁵⁰ “No estoy buscando una alternativa [a las tácticas de los movimientos sociales contemporáneos] [...] lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones, y esa es la razón por la que no acepto la palabra **alternativa**. Me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de **problématiques**. Mi punto no es que todo sea malo, sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer. Así que mi posición no lleva a la apatía, sino a un hiperactivismo pesimista. Pienso que la elección ético-política que debemos hacer cada día es determinar cuál es el peligro principal.” Foucault, M., „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress“ (entrevista con Paul Rabinow), en *The Foucault Reader* (ed. de Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984, p. 343.

puede denominar un estado de dominación.²⁵¹

En contraste con el poder, la dominación, entendida como la cuasi-imposibilidad de nuevos realineamientos estratégicos en el espacio social, sí estaría opuesta al ejercicio de la libertad: por ejemplo, los esclavos en una plantación sureña en los Estados Unidos del siglo XIX, si bien podían resistir de ciertas maneras al dominio de los terratenientes (negándose a trabajar, huyendo, atacando al patrón o a su familia, etc.), se hallaban en una situación de radical asimetría, en la que hacía falta *liberarse del* sometimiento. Sin embargo, la presencia del poder, como lo hemos venido diciendo, no implica necesariamente este tipo de dominación: se me puede convencer apelando a la verdad de un enunciado o persuadir de actuar conforme a una norma que soy capaz de reconocer a todas luces como justa y, sin que en ningún momento su validez quede mellada, implicarían ejercicios de poder.

Llegados a este punto se hace posible responder al cargo de „antisubjetivista“ levantado contra Foucault: solo tras explorar las tensiones entre vectores prácticos como el del saber y el del poder, la manera en que operan apoyándose mutuamente, puede esclarecerse el lugar del sujeto. Siguiendo a Amy Allen, podemos decir que Foucault procede metódicamente revelando el lugar del sujeto como “explanandum” (como sujeto constituido), y solo entonces puede hacer lugar al sujeto en tanto “explanans” (sujeto constituyente)²⁵². De las imbricaciones estratégicas de saber y poder surgirían las *condiciones de posibilidad históricas del sujeto*. No obstante, como la noción de resistencia o alineamiento estratégico nos lo revela, esos condicionantes serían a su vez condicionados, pueden verse determinados por la acción del sujeto²⁵³. Aquí podemos refutar la idea de que los trabajos de Foucault sobre ética marcarían una ruptura con su producción anterior: la ética sería un tercer vector práctico, que ya se insinuaba en las exploraciones sobre la relación saber-poder en la forma de la resistencia, y que aparece como el momento activo del sujeto, su disposición crítica hacia las estructuras que lo determinan. Esta idea estaría tematizada

²⁵¹ Foucault, M., „La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad“, en *Estética, ética y hermenéutica* (ed. de Ángel Gabilondo), Barcelona: Paidós, 1999, p. 395.

²⁵² Cf., Allen, A. “The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of Subject”, en *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, N°2, 2000, pp. 120-122.

²⁵³ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, pp. 15 y 103.

explícitamente en el pensamiento de Foucault desde un texto tan temprano como “¿Qué es la crítica?”, de 1978 (más o menos contemporáneo del primer volumen de la Historia de la sexualidad):

“el núcleo de la crítica es, esencialmente, el haz de relaciones que ata el poder, la verdad y el sujeto, uno a otro, o cada uno a las otras dos. Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad; pues bien, diría que *la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos poder y al poder sobre sus discursos de verdad*. En otras palabras, la crítica es el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. *La crítica tendría esencialmente la función de la des-sujeción* en el juego de lo que pudiéramos llamar la „política de la verdad“.”²⁵⁴

Si el poder conduce o gobierna la conducta de los sujetos, la ética es, como viéramos en el primer capítulo, en tanto momento crítico, el arte del gobernarse a uno mismo y a los demás, de conducirse uno mismo correctamente. Es una “de-sujeción” porque sería por medio de su praxis que el sujeto es capaz de responder a los mecanismos que lo condicionan, de condicionarlos de vuelta (y en ese sentido *modificarlos*) al realinearse estratégicamente de otro modo. La actitud crítica que Foucault llama ética sería una exploración de la libertad como capacidad del individuo de modificarse a sí mismo y a su medio. Contra la interpretación de McCarthy, Foucault no reivindicaría el dualismo kantiano entre autonomía y heteronomía, ni buscaría un retorno a alguna forma de voluntarismo sartreano, sino que en su concepción, al participar de las prácticas éticas, el sujeto no solamente puede cuestionar el poder y el saber que se ejercen sobre él, sino que otros pueden cuestionar el poder y el saber que él ejerce sobre lo demás; asimismo, un sujeto siempre puede cuestionar al poder o al saber por su influencia sobre los otros. Ejercer una práctica ética (igual que ejercer poder o saber), en ese sentido, es siempre *estar inmerso en relaciones sociales, intersubjetivas*; el sujeto no se posiciona éticamente frente a las

²⁵⁴ Foucault, M., “¿Qué es la crítica?”, en *Daimon, Revista de Filosofía*, n°11, 1995, pp. 7-8.

prácticas coercitivas y los saberes desde fuera, sino precisamente en tanto que está inmerso en ese horizonte sociocultural: usa el saber que lo ha constituido para cuestionar la actual configuración estratégica del poder que lo sostiene, o cuestiona el estatuto o la legitimidad de un saber apoyado institucionalmente²⁵⁵. Así, en el momento ético el sujeto pone coto al poder y al saber, al ejercicio del gobierno, no porque se oponga a toda forma de gobierno sobre él, sino buscando instituir un *co-gobierno*, esto es, darse a sí mismo una autoridad de imputar a los otros que solo es legítima en tanto los otros puedan imputarlo de vuelta. La posibilidad de ejercer éticamente la propia libertad sería para Foucault la mejor manera de mantener móviles las relaciones de poder y de saber, y así evitar caer en un estado de dominación²⁵⁶. Es por esto que Colin Koopman se refiere a la comprensión foucaultiana de la ética como una “ética responsiva”: no sería una concepción basada en la aplicación de principios establecidos para todo contexto particular, sino una en la que se buscaría *responder a una situación problemática específica* en la que el sujeto se encuentra (precisamente, a problemáticas como las que Foucault reconstruye en su obra)²⁵⁷. Por dar un breve ejemplo, en sus investigaciones sobre la moral sexual en la Grecia antigua, Foucault se cuestiona sobre las circunstancias históricas en las que el amor entre un varón adulto y uno joven se convirtió en un problema, en una inquietud moral para la sociedad griega:

Hay que intentar retomar la cuestión sobre otros términos que los de la „tolerancia“ hacia la „homosexualidad“. Y en vez de investigar hasta qué punto ésta pudo ser libre en la Grecia antigua (como si se tratara de una experiencia invariable por sí que corre uniformemente por debajo de mecanismos de represión modificables a través del tiempo), más vale preguntarse cómo y bajo qué forma el placer entre hombres pudo representar un problema; cómo se cuestionó acerca de él, qué problemas particulares pudo hacer surgir y en qué debate se vio metido; en suma, por qué, cuando era una práctica extendida, de ningún modo la condenaban las leyes y se reconocía de manera general su encanto, fue objeto de una preocupación moral

²⁵⁵ Cf., Foucault, M., „¿Qué es la crítica?“, en *Daimon, Revista de Filosofía*, n°11, 1995, p. 8.

²⁵⁶ Cf., Foucault, M., „La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad“, en *Estética, ética y hermenéutica* (ed. de Ángel Gabilondo), Barcelona: Paidós, 1999, p. 412.

²⁵⁷ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 183.

particular y especialmente intensa, tanto que se encontró rodeada de valores, de imperativos, de exigencias, de reglas, de consejos, de exhortaciones a la vez numerosos, apremiantes y singulares.²⁵⁸

La reconstrucción histórica de Foucault muestra que, en tanto que los jóvenes, en su calidad de futuros ciudadanos de la polis griega, ostentaban un estatuto y una condición privilegiada frente a otro tipo de compañeros sexuales (como podían ser las mujeres, carentes de derechos político y relegadas al ámbito del hogar familiar, o los esclavos), no podían ser usados como un simple objeto de placer sexual. Por eso habrían surgido normas y prácticas, parámetros y reglas estrictas de cortejo, fundadas en un cierto saber sobre el modo adecuado de amar, y que tenían como finalidad hacer posible a los amantes un posicionamiento estratégico, una forma cautelosa de conducirse, en la que al amar a los muchachos no se dejase de respetar su honor y su condición de hombres libres, y que estos al dejarse amar por sus compañeros no se faltasen el respeto a sí mismos ni se vieran rebajados a la condición de seres pasivos²⁵⁹. Vemos, pues, que la situación presentada por Foucault se habría tornado problemática desde el propio horizonte sociocultural de los actores (desde la cultura y la normatividad helénica), o, digámoslo con Habermas, desde su *mundo de la vida*, y habría sido apelando a los propios recursos socioculturales hallados en él que habrían tratado de construir una salida práctica al problema.

Entonces, habiendo llegado a este punto, pienso no nos quedaría más que rechazar las críticas de Habermas, aceptando el pensamiento de Foucault como una alternativa viable al paradigma moderno de la filosofía de la conciencia. Por supuesto, esto no acabaría de resolver las problemáticas entre ambos autores. Volveré a ello más adelante.

3.2. Los derechos de la razón: Habermas contra la genealogía

²⁵⁸ Foucault, M.: *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 208-209.

²⁵⁹ Cf., *Idem.*, pp. 242-245.

3.2.1. Los argumentos foucaultianos, o las aporías del universalismo

“Sin duda me intereso por lo que hace Habermas, y sé que no está en absoluto de acuerdo con lo que digo – yo estoy un poco más de acuerdo con lo que él dice –, pero hay, sin embargo, algo que para mí constituye siempre un problema: es cuando él otorga a las relaciones de comunicación este lugar tan importante, y sobre todo, una función que llamaría „utópica“. La idea de que podría existir un estado de comunicación de tal índole que los juegos de verdad puedan circular en él sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, me parece del orden de la utopía.”²⁶⁰

No habría una consideración detallada por parte de Foucault sobre la obra de Habermas, y lo más cercano parecería hallarse en esa breve apreciación en una de sus últimas entrevistas. Precisamente luego de criticar una supuesta “función utópica” de la comunicación en la obra de Habermas, Foucault reitera su postura sobre el poder como algo que no se encuentra en contradicción con la validez de los discursos, y que no resultaría concebible en la realidad un discurso válido que pudiera “circular [...] sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos”²⁶¹. Explica, seguidamente, como la participación en prácticas de libertad serían la mejor manera de mantener a raya las asimetrías de poder:

El problema no consiste por tanto, en intentar disolverlas [las relaciones de poder] en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos* [la forma de conducirse], la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación.²⁶²

Vemos pues que Foucault habría sido suspicaz de una contraposición entre comunicación y posicionamientos estratégicos, si bien a estas alturas ha de quedar claro que la noción

²⁶⁰ Cf., Foucault, M., „La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad“, en *Estética, ética y hermenéutica* (ed. de Ángel Gabilondo), Barcelona: Paidós, 1999, p. 442.

²⁶¹ Cf., *Ibid.*

²⁶² Cf., *Ibid.*

foucaultiana de estrategia es mucho más amplia que el sentido meramente teleológico que le otorga Habermas. Más adelante desarrollaré este punto con más detalle, pues considero que el momento de la racionalidad comunicativa es ampliamente compatible con las propuestas de Foucault; por ahora, lo que me interesa hacer notar es que Foucault desconfía de una concepción del poder entendido como pura dominación, como algo meramente restrictivo, opuesto siempre a una libertad incondicionada. Ya hemos visto que la concepción foucaultiana del poder tiene un carácter positivo, productivo, que presupone y al mismo tiempo hace posible las diversas formas de agencia subjetiva. A su juicio, Habermas no tendría esa cuestión lo suficientemente en cuenta, por lo que recaería en una comprensión del poder en tanto *poder soberano*. Dicha interpretación parecería legitimarse cuando consideramos el poder como las intromisiones del poder administrativo y del dinero en la esfera de la comunicación, esto es, de la intervención de acciones teleológicas guiadas por reglas de eficiencia técnica que caracterizan a los subsistemas del Estado y la economía capitalista sobre los intercambios discursivos normativamente estructurados propios de la acción comunicativa²⁶³. Visto así, desde la óptica foucaultiana, la separación entre el sistema y el mundo de la vida sociocultural aparecería como un diagnóstico errado de lo social que limitaría seriamente su mirada sobre las formas más sutiles en que opera el poder en la realidad.

Ahora bien, se puede argumentar fácilmente desde la posición de Habermas que, tal como se ha explicado en el capítulo anterior, los presupuestos formales de la acción comunicativa tendrían un carácter esencialmente *contrafáctico* y *regulativo*: en ningún caso tienen que encontrarse fácticamente en la realidad social, sino que aparecen como presupuestos necesarios para que cualquier intercambio lingüístico sea posible y, por esa razón, podrían reconstruirse a partir del *know-how* práctico de cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción, independientemente de su contexto sociocultural específico:

Los [...] presupuestos pueden identificarse demostrado a quien en principio rechaza las reconstrucciones que se ofrecen como hipótesis que incurren en contradicciones

²⁶³ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, p. 244.

performativas. [...] hemos de apelar al conocimiento intuitivo previo con el que suponemos pertrechado a todo sujeto con capacidad de habla y de acción que participa de las argumentaciones [con el objeto de llegar a un consenso fundado en buenas razones].²⁶⁴

Así pues, la reconstrucción de estas reglas de argumentación no se daría a partir de la consideración de contenidos lingüísticos particulares, sino a partir de la estructuración implícita en toda forma de interacción lingüísticamente mediada. La coordinación de las acciones a través del mutuo entendimiento presupondría la capacidad de los individuos de apelar a razones o argumentos (independientemente de lo que valga como una razón en el contexto concreto) para proseguir con la interacción cotidiana en casos de desacuerdo, y, como consecuencia, un dominio intuitivo de las reglas de la pragmática formal. Por esa razón, la práctica argumentativa aparecería para Habermas como una capacidad universal de todo hablante competente de una lengua²⁶⁵, por lo que el grado de aproximación entre sus presupuestos ideales y la realidad de las interacciones sociales entre los individuos en una sociedad serviría al crítico social para hacer un diagnóstico sobre el grado de dominación al interior de la misma.

Ahora bien, en su último libro, *The End of Progress*, Amy Allen acusará a Habermas de que, al atribuir transversalidad a estas capacidades argumentativas, estaría hipostasiando injustificadamente la particularidad propia de la cultura occidental moderna²⁶⁶. Esto en tanto que, ciertamente, en la teoría social de Habermas, nos hallaríamos más próximos del ideal de una comunicación libre de coerciones (internas y externas) mientras más racionalizado se halla nuestro mundo de la vida, es decir, mientras más diferenciadas estén las estructuras simbólicas de la cultura, la sociedad y la subjetividad (y como consecuencia, los tres tipos de pretensiones de validez, así como la realidad y el lenguaje)²⁶⁷. David

²⁶⁴ Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 100.

²⁶⁵ Cf. Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 46 y 69.

²⁶⁶ Cf., Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, 2016, p. 65.

²⁶⁷ Cf. Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 78-79.

Owen, por su parte, en un artículo donde toma partido contra Habermas en favor de Foucault, le hará una acusación distinta a la falta de contextualismo que le atribuye Allen, aunque con consecuencias similares:

La ironía de la crítica [tal como Habermas la entiende] es que defiende una comprensión de la razón en la que la razón está conceptualizada como la prueba de una discusión abierta y libre, mientras que al mismo tiempo intenta determinar las reglas que constituyen una discusión abierta y libre sin poder someter esas reglas a la misma prueba.²⁶⁸

Para Owen, pese a la preocupación y el énfasis de Habermas sobre la comunicación y el diálogo como aquello que puede brindar una orientación a la crítica, su ímpetu kantiano de establecer límites necesarios para el diálogo, no abiertos a una disputa, cerraría de antemano las posibilidades de un verdadero intercambio y, como consecuencia, restringiría otras posibles orientaciones de la racionalidad y de la crítica. Así, en un giro irónico, Habermas no podría constituirse como un verdadero dialogante. Apelando a las siguientes declaraciones de Foucault en una entrevista con el antropólogo Paul Rabinow, Owen expondría al autor alemán como un “polemista”:

En el juego de preguntas y respuestas serio, en la labor de la elucidación recíproca, los derechos de cada persona son en cierto sentido inmanentes a la discusión. Dependen solamente de la situación de diálogo. La persona haciendo las preguntas está meramente ejerciendo el derecho que se le ha otorgado: de permanecer escéptico, de percibir una contradicción, de requerir más información, de enfatizar diferentes postulados, de señalar un mal razonamiento, etc. En cuanto a la persona respondiendo a las preguntas, ella también ejerce un derecho que no va más allá de la discusión misma; por la lógica de su propio discurso está atada a lo que ha dicho antes, y por la aceptación del diálogo está atada al cuestionamiento del otro. Las preguntas y respuestas dependen de un juego – un juego que es al mismo tiempo

²⁶⁸ Owen, D., “Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy”, en *Foucault contra Habermas*, Londres: Sage Publications, 1999, p. 38.

placentero y difícil – en el que cada uno de los dos interlocutores se esfuerza por usar solo los derechos que le han sido otorgados por el otro y por la forma de diálogo aceptada.

El polemista, por otro lado, procede revestido de privilegios que posee de antemano y que nunca se atreverá a cuestionar. Por principio, posee derechos que lo autorizan a hacer la guerra y hacer de esa lucha una empresa justa; la persona a la que confronta no es un compañero en la búsqueda de la verdad, sino un adversario, un enemigo que está errado, que es dañino y cuya sola existencia constituye una amenaza. Para él, entonces, el juego no consiste en reconocer a esta persona como un sujeto con el derecho a hablar, sino en abolirlo, como interlocutor, de cualquier posible diálogo; y su objetivo final será, no aproximarse tanto como sea posible a una dura verdad, sino alcanzar el triunfo de la causa justa que ha estado defendiendo abiertamente desde el principio. El polemista confía en una legitimidad que le está negada a su adversario por definición.²⁶⁹

He de disculparme por la longitud de la cita, pero aparte de servirme en este momento para explicar la posición de Owen, volveré a referirme ella más adelante para desarrollar algunas de las propuestas de mi trabajo. Por lo pronto, podemos ver que, al menos en apariencia, la concepción de Foucault del diálogo como una búsqueda cooperativa de la verdad, ceñida a reglas inmanentes a la praxis discursiva, es sumamente cercana a la propuesta habermasiana. La interpretación de Owen, no obstante, es que la prueba de una discusión verdaderamente abierta y libre no podría aprehenderse en un conjunto de reglas bien definido, sino que, tal como la ética responsiva de Foucault, se orientaría siempre por los problemas específicos surgidos en la discusión, contextualmente. Por tal razón, Owen considera que Habermas es incapaz de reconocer desde su enfoque universalista crítico el carácter infundado de la pragmática formal²⁷⁰. Siguiendo a Foucault, la orientación crítica del pensamiento no buscaría poner límites a la racionalidad sino, por el contrario,

²⁶⁹ Cf., Foucault, M., „Polemics, Politics and Problematizations“ (entrevista con Paul Rabinow), en *The Foucault Reader* (ed. de Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984, pp. 381-382.

²⁷⁰ Cf., Owen, D., “Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy”, en *Foucault contra Habermas*, Londres: Sage Publications, 1999, p. 38.

transgredir sus límites aparentes para ampliar sus posibilidades²⁷¹.

Por supuesto, una primera objeción que puede hacerse a los argumentos de Allen y Owen sería que, puesto que la reconstrucción de las reglas de argumentación debe realizarse a partir de las capacidades de sujetos reales, insertos en contextos históricos y con prácticas culturales específicas, el estatuto de las reglas discursivas planteadas sería falible, revisable a partir de la confrontación con nuevos casos que eventualmente pudieran evidenciar su contingencia. El quehacer reconstructivo, Habermas insiste múltiples veces en ello en sus trabajos, tendría necesariamente un carácter *hipotético*²⁷². Por esta razón, si quisiera desmentirse el carácter universal de los presupuestos formales del discurso (y, en general, la sola posibilidad de un cierto “saber cómo” transcultural, común a todos los seres lingüísticos), la carga de la prueba estaría del lado de los contextualistas como Allen y Owen; se esperaría que, apelando a evidencia empírica, mostrarán el caso de al menos una cultura en la que los individuos sean incapaces de dar cuenta de sus acciones apelando a sus recursos socioculturales a modo de justificaciones. Asimismo, en el caso particular de las acusaciones de eurocentrismo esgrimidas por Allen, habría que hacer notar que, si bien para Habermas la racionalización del mundo de la vida facilitaría una comunicación más transparente (*evidenciándose* las estructuras de la acción orientada al entendimiento) y un mayor potencial crítico, el entendimiento lingüístico seguiría siendo una realidad de toda cultura, por lo que la posibilidad del disenso y la argumentación nunca serían imposibles. Michael Kelly aún mostrará un último reparo en esta línea. Kelly considerará que si bien Habermas puede argumentar sobre el carácter falible de los presupuestos formales de la argumentación que reconstruye para superar las acusaciones sobre una falta de contextualismo, y que en general todo proceso de argumentación se da siempre en un contexto histórico determinado, la idea de que al mismo tiempo las pretensiones de validez reflejan un universalismo transcontextual da lugar a una tensión irresoluble entre

²⁷¹ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, p. 14.

²⁷² Cf., Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 42-43 y *On pragmatics of communication*, Massachusetts: The MIT Press, 1998, pp. 28-36.

contingencia y necesidad²⁷³. Sentenciará:

Las presuposiciones de la modernidad [la separación de las tres esferas de validez] son históricas en su origen, nuestras reconstrucciones de ellas son falibles, y sin embargo su validez es trascendente. Esto también será cierto de la modernidad como un todo; aunque surgió hace solo unos cuantos cientos de años, no es meramente una de muchas tradiciones que podemos adoptar o descartar voluntariamente; la modernidad, también, es universal, y por tanto irreversible, insoluble, inevitable.²⁷⁴

Dejaré esta última objeción abierta, para retomarla en el último apartado de este capítulo.

Antes de pasar a la siguiente sección, solo quedaría mencionar que, si bien la noción de poder de Foucault es más compleja que la de Habermas, la concepción de este último no sería únicamente negativa. En *Facticidad y Validez*, Habermas desarrollará una segunda faz del poder, inspirada en los trabajos de Hannah Arendt, con una función más bien positiva o productora de la realidad social, a la que llama “poder comunicativo”²⁷⁵. Tal como en el pensamiento de Arendt, el *quid* de esta concepción del poder será el hecho de que nacería de la acción concertada de los individuos (aunque, a diferencia de la concepción de Arendt, podría fundar la aplicación de fuerza coercitiva); como sabemos, tal acción colectiva surgiría, para Habermas, del entendimiento mutuo que es resultado de procesos comunicativos. En la medida en que el único fundamento real de las normas y prácticas sociales que estructuran un mundo de la vida provendría de su reconocimiento por parte de los agentes sociales, los acuerdos a los que pudieran llegar sobre qué normas y qué prácticas son válidas acabarían constituyendo dicho mundo de la vida. En ese sentido, mientras más posibilidades tengan los miembros de un colectivo de cuestionar y reelaborar los cimientos normativos de su realidad social y cultural, *más poder tendrán*. Es importante

²⁷³ Cf., Kelly, M., „Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (ed. de Michael Kelly), Massachusetts: The MIT Press, 1994, pp. 387-388.

²⁷⁴ *Idem.*, p. 388.

²⁷⁵ Cf., Habermas, J., *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Editorial Trotta, 2005, pp. 214-217.

tener en cuenta esta noción de poder comunicativo, pues contrariamente a la comprensión del poder en términos de dominación que parece tener Habermas en sus trabajos previos, esta cara positiva del poder no estaría reñida necesariamente con la idea de libertad (de hecho, entendida la libertad como autonomía, casi podrían llegar a considerarse como sinónimos), y manifiesta un carácter “antisubjetivo” en el mismo sentido que la concepción foucaultiana del poder: en tanto que opera siempre de modo *relacional* o *intersubjetivo*²⁷⁶. Pienso que llegados a este punto, podríamos empezar a delinear las convergencias y tensiones productivas entre los pensamientos de Habermas y Foucault. Para ello, sin embargo, partiré de la consideración de los trabajos de otros autores.

3.3. Lineamientos de la filosofía social hegeliana

Como mencionara en la introducción de esta tesis, tanto Foucault como Habermas se conciben a sí mismos como herederos de la filosofía crítica de Immanuel Kant, recogiendo algunas de sus principales intuiciones y desarrollándolas por la vía de los nuevos derroteros filosóficos. Sin embargo, considero que en muchos aspectos los desarrollos del proyecto crítico kantiano presentes en los pensamientos de Foucault y de Habermas seguirían la pauta establecida por un autor protagónico en la problematización filosófica de la modernidad: Georg W.F. Hegel. Recordemos que la tradición de la Teoría Crítica en la que se inserta Habermas siempre fue abierta respecto a su linaje hegeliano²⁷⁷, mientras que Foucault solo tenía palabras elogiosas para quien fuera uno de sus principales mentores, el filósofo hegeliano Jean Hyppolite²⁷⁸. Pienso que si Foucault y Habermas deben ser considerados continuadores de la tradición kantiana, debería considerárseles en la misma medida continuadores del legado de Hegel, quien fuera el primero en retomar la problemática kantiana de la razón con el propósito de liberarla de todo rezago de

²⁷⁶ Cf., Habermas, J., *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Editorial Trotta, 2005, pp. 214-217.

²⁷⁷ Cf. Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, p. 438.

²⁷⁸ Cf., Foucault, M., *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano, Buenos Aires: Tusquets Editores, 2005, pp. 69-74.

trascendentalidad²⁷⁹. En ese movimiento del pensamiento hacia la inmanencia, Hegel habría enrumbado a la filosofía hacia la contemporaneidad²⁸⁰. Por esa razón, he considerado pertinente valirme de los trabajos de dos pensadores actuales abiertos en la inspiración hegeliana de sus trabajos, el estadounidense Robert Brandom y el alemán Axel Honneth, para esbozar los rasgos comunes de la filosofía social hegeliana. Recorro a ellos y no directamente a Hegel sobre todo por dos motivos: en primer lugar, la cercanía histórica, pues siendo Brandom y Honneth autores contemporáneos, estarían marcados, como Foucault y Habermas, por sucesos filosóficos contemporáneos, como por ejemplo el giro lingüístico; en segundo lugar, las tradiciones de Brandom y Honneth, el pragmatismo estadounidense y la Teoría Crítica respectivamente, los harían particularmente cercanos a los dos autores que estoy trabajando²⁸¹. Pienso que la mayoría de esos rasgos hegelianos aparecen en las filosofías de Foucault y Habermas; asimismo, aquellos que no serían evidentes en la obra de uno, estarían claramente presentes en la obra del otro. Esto me permitirá resaltar de manera más clara, en la última sección, los modos en que los pensamientos de ambos se complementan.

Para Brandom, el gran aporte de la filosofía kantiana habría sido replantear la cuestión de la racionalidad en términos normativos. Frente a una corriente de pensamiento moderno representacionalista, que entendía la conceptualidad en términos de un mundo externo que el sujeto representaba en su pensamiento, la filosofía kantiana habría comprendido la conceptualidad en términos activos: esto es, aplicar un concepto es algo que los seres racionales *hacen*, es la *capacidad* que los define. Habría que entender que los conceptos no forman parte de una realidad ontológicamente separada de la realidad empírica (una “sustancia pensante”), sino que deben entenderse como reglas o normas²⁸². Al emitir un juicio sobre algo o actuar intencionalmente, explica Brandom, lo que estaría haciendo un

²⁷⁹ Cf., Pippin, R., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 6-9. También R. Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 66-68.

²⁸⁰ Ver Brandom, R., „Georg Hegel's Phenomenology of Spirit“, publicado en línea en Topoi n°27, 2008, pp. 161-164.

²⁸¹ En el caso de Habermas esto resulta evidente. En el de Foucault, Colin Koopman hace un gran trabajo resaltando sus cercanías con ambas escuelas en *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, pp. 217-265.

²⁸² Cf., Brandom, R., *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 32-39.

sujeto es racional es asumir una serie de compromisos de manera implícita. Esto en tanto que el contenido semántico de los conceptos implicaría siempre una serie de consecuencias: por ejemplo, al afirmar que *ese* animal es un gato, me estaría comprometiendo con que es un mamífero y no un ovíparo. Así pues, un concepto implica siempre otros conceptos, se hallan en *relaciones de inferencia* (infero a partir del concepto de “gato” que *ese* animal, al que se lo he aplicado, debe ser un “mamífero” y no un “ovíparo”). Siguiendo esta intuición kantiana, Brandom considera que la identidad de un sujeto se va configurando a partir de los compromisos que ha ido asumiendo como consecuencia de los actos discursivos que haya realizado libremente; al sujeto en cuestión le será lícito mantener ciertos compromisos e ilícito mantener otros, en tanto que los conceptos se hallan en *relaciones de compatibilidad e incompatibilidad material*: así pues, si afirmo creer en la igualdad de todos los individuos, me hago responsable de tratar a todo individuo con respeto, independientemente de particularidades como su orientación sexual o el color de su piel; si, por ejemplo, afirmara creer en el concepto ilustrado de la igualdad pero me inscribiera en el partido supremacista blanco local, estaría asumiendo dos compromisos materialmente incompatibles (del mismo modo que lo sería afirmar que un animal es al mismo tiempo un gato y un reptil), incurriendo en una *contradicción*. La exigencia normativa aquí es que los sujetos racionales, a partir de la facultad inferencial que les provee su razón, lleven a cabo tres tipos de tarea con respecto a la estructura subjetiva de sus compromisos: una tarea *ampliativa*, una *crítica* y una *justificatoria*. La primera consistiría en asumir la totalidad de los compromisos que se deriven de sus actos discursivos, en tanto que son su consecuencia material; la segunda consistiría en depurar las contradicciones entre dichos compromisos (eliminar los compromisos que entran en conflicto con otros previamente asumidos, o liberarme de aquellos compromisos previos que me impiden asumir los nuevos); la tercera implicaría estar preparados para justificar los compromisos asumidos, empleando los conceptos adecuados a modo de *razones*²⁸³. Asumir la responsabilidad de estas tareas y desempeñarlas correctamente implicaría hacer explícitos esos compromisos (ya sea por medios lógicos o, como veremos más adelante, sometiéndome a la autoridad crítica de los otros). Hasta aquí, se hace evidente de qué modo esta concepción de racionalidad de

²⁸³ Cf., Brandom, R., *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 36-37.

inspiración kantiana da la pauta para superar el dualismo ontológico cartesiano: la realidad conceptual o discursiva del sujeto no sería una realidad liberada de las relaciones de necesidad ontológica propias del mundo empírico, sino que la especificidad de los constreñimientos que la definen, la estructura de compromisos asumidos a lo largo del tiempo, respondería a un tipo de *necesidad deontológica*. Es decir, los objetos del mundo empírico, incluyendo la realidad física del sujeto, se hallarían en relaciones ontológicas de compatibilidad e incompatibilidad material, pues, por ejemplo, un gato *no puede* ser simultáneamente un reptil, y un individuo que está al norte de Lima *no puede* estar simultáneamente al sur de Lima; sin embargo, pese a que el sujeto racional bien puede afirmar estas relaciones (decir del animal que ha llamado gato que es un reptil, o tras haber declarado su posición al norte de la ciudad decir que al mismo tiempo está al sur), *no debe*, pues dichos conceptos se hallan en relaciones inferenciales de compatibilidad e incompatibilidad material. Así, lo normativo/discursivo y lo fáctico/empírico no serían realidades ontológicamente separadas, sino distintos registros explicativos²⁸⁴.

Ahora, el esquema brandomiano tiene otra peculiaridad, y es que la actividad de los seres racionales, en tanto que es fundamentalmente discursiva (consiste en aplicar conceptos al juzgar y al actuar), nos lleva a pensar en la problemática sobre la disponibilidad de los conceptos. Y es que las conexiones inferenciales entre estos implican que el dominio de un concepto es siempre el dominio de muchos. Una vez que la actividad discursiva se ha puesto en marcha es posible pensar en la producción de nuevos conceptos a partir de la aplicación de los disponibles, pero no queda claro el origen dicha actividad (epistémica y práctica) en primer lugar²⁸⁵. Para Brandom, la idea kantiana de que este primer conjunto de conceptos (las categorías meta-conceptuales o reglas ordenadoras de lo conceptual) viene dado *a priori* derivaría en una desconexión entre la actividad semántica y la actividad epistémica que acabaría por legitimar posiciones naturalistas como la que Habermas atribuía a Foucault: puesto que los conceptos categoriales serían abstracciones puramente

²⁸⁴ Cf., Brandom, R., *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 32-33.

²⁸⁵ Cf. Brandom, R., *Reason, Genealogy and the Hermeneutics of Magnanimity* (conferencia del año 2012 en la Universidad de California, Berkeley: <https://www.youtube.com/watch?v=RiM7IwZWW5g>; la versión escrita puede descargarse de <http://www.pitt.edu/~brandom/downloads/RGHM%20%2012-11-21%20a.docx>. La referencia estaría en la página 8).

formales, su lógica interna estaría totalmente desvinculada de los objetos particulares, haciendo imposible la adecuada aprehensión de la especificidad o singularidad. La necesidad deontológica propia de los nexos conceptuales quedaría disuelta en la mera arbitrariedad²⁸⁶. Ahora bien, sabemos que para Habermas este tipo de posicionamiento naturalista desde un horizonte conceptual implicaba siempre una contradicción performativa; Brandom coincide, aunque le llamará a este problema “ingenuidad semántica”, pues supondría una suerte de primera convención sobre los contenidos lógicos del primer paquete de conceptos previa a su impostación arbitraria a la realidad. Es decir, el naturalista pecando de ingenuidad semántica crearía una brecha entre el momento semántico de la institución de las normas conceptuales y el momento epistémico de la aplicación de conceptos a los objetos particulares²⁸⁷.

Para Brandom la separación naturalista del momento semántico respecto al momento epistémico sería ilícita por la sencilla razón de que, a su juicio, la institución de las normas conceptuales y la aplicación de los conceptos se darían simultáneamente, en un mismo acto. Es decir, para Brandom, los *significados* de nuestras expresiones se *determinan* en el *uso* mismo del lenguaje. De este modo, puesto que la actividad semántica en la que se determinan los contenidos conceptuales (universales) no sería independiente del ejercicio epistémico por el que los entes o situaciones particulares determinan la corrección o incorrección de los conceptos que les aplicamos, podemos hablar de una *autoridad simétrica* en el modelo brandomiano. Es decir, por un lado, los particulares tienen una “*responsabilidad*” hacia los universales, en tanto que la aplicación de un concepto sobre un particular nos obliga a aplicarle al mismo tiempo otros conceptos (por las relaciones de compatibilidad material entre ellos) y nos previene de aplicarle otros (por las relaciones de incompatibilidad material que tengan con otros conceptos); por otro lado, lo particular ejerce una “*autoridad*” sobre lo universal, en tanto que al aplicar un concepto sobre aquel, este podría no exhibir los otros universales implícitos en dicho concepto, o exhibir cualidades conceptualmente incompatibles con él, obligando a revisar el concepto que pretendía imponérsele. De esta manera, piensa el autor, nuestros juicios y actos

²⁸⁶ Cf. Brandom, R.: *Reason, Genealogy and the Hermeneutics of Magnanimity*, pp. 8-10.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*

intencionales darían forma a nuestros conceptos en la misma medida en que nuestros conceptos dan forma a nuestros juicios. Solo cuando se da esta simetría entre un universal y un particular, podría hablarse propiamente de entes individuales o singulares, en tanto que los juicios y actos apuntan a hechos o situaciones concretas. Por esta razón, las categorías o meta-conceptos de segundo orden que nos permiten elaborar nuestros conceptos de primer orden no serían reglas estáticas, sino que tendrían un dinamismo, se irían modificando progresivamente al confrontarse con nuevas condiciones y experiencias, lo que a su vez haría posible la revisión de nuestros conceptos de primer orden²⁸⁸. Esta solución marcaría el primer paso al hegelianismo.

Aquí surgiría una segunda problemática. Y es que los mencionados estatutos normativos, la *responsabilidad*, el *compromiso* y la *autoridad*, surgidos en el uso de los conceptos, dependerían por entero de la delimitación de los contenidos de estos. La cuestión estaría en que, si bien es el sujeto individual el que los aplica, es decir, quien se ata libremente (autónomamente) a las normas conceptuales, ¿quién establece sus límites? ¿Quién determinaría qué compromisos asume el sujeto, cuáles serían las consecuencias e incompatibilidades materiales de sus conceptos? Y en esa misma línea, ¿quién le reconoce al sujeto la autoridad que le permite hacerse *responsable*? Y, ¿quién podría exigirle al sujeto coherencia con sus *compromisos*? Brandom considera que para dar respuesta a estas cuestiones, habría que pasar de un modelo individualista de la racionalidad a uno *social*: se debe tomar en cuenta la existencia de una *comunidad* de hablantes. Si bien un sujeto tiene la libertad de atarse a una norma determinada, de escoger qué concepto aplicar y (al tomarla como una razón para juzgar o para actuar) de asumir un compromiso con los contenidos de éste, dichos contenidos se hallan determinados por los otros miembros de la comunidad, a quienes el sujeto da la autoridad, implícitamente, de que le responsabilicen (pues solo donde alguien que no sea uno mismo puede responsabilizarle tendría sentido hablar de responsabilidad en primer lugar, y solo donde alguien puede reconocer a otro como autorizado cabría hablar de autoridad). Así, los estatutos normativos surgirían de relaciones

²⁸⁸ Cf., Brandom, R.: *Reason, Genealogy and the Hermeneutics of Magnanimity*, pp. 11-12. Brandom señala que este paso de una concepción categorial estática a una dinámica es a lo que Hegel se refiere al hablar de un paso del Entendimiento (*Verstand*) a la Razón (*Vernunft*). Esta idea de categorías dinámicas, asimismo, sería muy cercana a la idea habermasiana de etapas de aprendizaje o de desarrollo, vinculada a su “lógica evolutiva”. Ver el Capítulo 2 de esta tesis, pp. 55-56.

de *reconocimiento recíproco*, en las que los sujetos particulares se tratan mutuamente como responsables y como autoritativos, conformando una *comunidad de reconocimiento*²⁸⁹. Para Brandom, es solo en estos procesos de reconocimiento recíproco entre los particulares y la comunidad (el universal) donde los sujetos se constituyen como *individuos* propiamente; por dar un ejemplo, me constituiré como un miembro de la comunidad científica si mi dominio de los conceptos en mi rama del saber y sus respectivas relaciones inferenciales me ganan el reconocimiento de aquella con respecto a mi autoridad en este tipo de discursos y, asimismo, me proveerán los criterios para criticar a la comunidad si es que esta se aleja de los estándares científicos implícitos en sus conceptos o reglas comunitarias. Mi individualidad se expresará (o más bien, se irá definiendo) en los usos singulares o innovadores que, como consecuencia del dominio que vaya adquiriendo, pueda hacer de estos conceptos²⁹⁰.

Como anunciáramos al principio de esta sección, la propuesta de Brandom sería muy próxima a la del teórico crítico Axel Honneth. Contra posicionamientos kantianos que apelarían a alguna clase de criterio formal para evaluar imparcialmente la validez de las normas sociales (individual o comunicativo, explica, en clara alusión al principio (U) de Habermas) y contra el convencionalismo nearistotélico, Honneth considera que la filosofía social hegeliana ofrece criterios inmanentes históricos para distinguir, en el horizonte de una forma de vida sociocultural, entre las normas válidas y las que son meramente aceptadas. La eticidad hegeliana, tal como Honneth la interpreta, complementaría al formalismo de la moral kantiana en tanto que hallaría las condiciones de la autonomía

²⁸⁹ Cf., Brandom, R., *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 65-70.

²⁹⁰ Cf., Idem., pp. 70-72. Hay que destacar también que en un sentido más amplio, la individualidad (*Einzelheit*) sería para Brandom “relativa a la caracterización de un particular por medio de un universal, que es algo que tiene la forma de un hecho o de un juicio (en el sentido de contenido judicable, que, cuando es verdadero, es un hecho). Como Kant enfatizara, los conceptos forman y articulan los juicios. Hegel añade la idea de que el juicio es el proceso por el que los conceptos se ven determinados. La esencia de la concepción de *Vernunft* de Hegel es una comprensión de la estructura del proceso dinámico en el que toda la constelación de conceptos-y-juicios (lo que Hegel llama „el Concepto“) desarrollada por el ejercicio de la autoridad recíproca de los universales sobre los particulares y los particulares sobre los universales. Juzgar, la aplicación de los universales, es el desarrollo de individuos: al mismo tiempo la formación semántica y determinación de universales y el descubrimiento epistémico de cuáles universales aplicar a los particulares” (Ver *Reason, genealogy and the hermeneutics of magnanimity*, p. 12). Esto es, la concreción (individualidad) de las cosas se aprehendería (así como se realizaría la de los agentes) siempre desde el horizonte de saber racional disponible, teórico o práctico.

individual en prácticas sociales concretas. El universalismo moral se realizaría en aquellas prácticas cuyos principios normativos permitan a quienes participan de ellas entenderse mutuamente como sus autores y como sus destinatarios. Esto es, se vería realizada en prácticas en las que subyace una estructura de *reconocimiento recíproco*. Un acto de reconocimiento consistiría en otorgar a otros individuos la autoridad de juzgar la aptitud normativa de las propias acciones, atándose a la norma por cuya aplicación se ha otorgado a los otros agentes ese derecho (o autoridad). Cada participante en una práctica de reconocimiento sería en todo momento susceptible de evaluación y crítica por parte de los otros participantes en dicha práctica²⁹¹. Honneth destacará, asimismo, que el tipo de norma seguida por un número de agentes sociales al otorgarse mutuamente la autoridad de juzgar sus respectivas interpretaciones y aplicaciones individuales de la misma determinará “en qué papel o en qué aspecto de su personalidad han de encontrarse unos a otros”²⁹². Así pues, dos individuos involucrados en una relación amorosa, apelando a la noción moderna del amor, apelarán a razones que reflejen sus estados emocionales para evaluar sus respectivos desempeños como pareja, mientras que los participantes en una práctica jurídica rechazarán las argumentaciones de naturaleza emocional²⁹³. La dependencia de los tipos admisibles de razones de las normas intersubjetivamente reconocidas implicaría que el acto de reconocimiento recíproco que subyace a los compromisos u obligaciones compartidas no pueden restringirse a la esfera de la autonomía deliberativa, sino que las diversas prácticas éticas deben pensarse en función de varias formas de libertad que permitirían la realización de la individualidad²⁹⁴. Una cuestión crucial que emerge aquí es que el deber universal y los intereses o inclinaciones particulares no se verían opuestos en este tipo de prácticas, sino que se hallarían en una relación de interdependencia. Este sería el segundo criterio inmanente para determinar cuáles normas podrían ser consideradas objetivamente válidas y no meramente aceptadas por convención: los principios normativos que articulan una relación de reconocimiento deben reflejar valores que expresen las inclinaciones e intenciones de cada uno de los agentes sociales. Solo así las obligaciones asumidas podrían

²⁹¹ Cf., Honneth, A., “The Normativity of Ethical Life”, traducción al inglés de Felix Koch, en *Philosophy and Social Criticism*, n°8, vol. 40, 2014, p. 819.

²⁹² Cf., *Idem.*, p. 820.

²⁹³ Cf., *Ibid.*

²⁹⁴ Cf., *Ibid.* Honneth atribuye a Brandom el desconocimiento de este punto. No obstante, nada en el esquema de Brandom me hace pensar que restrinja la libertad a la esfera de la autonomía deliberativa.

experimentarse como condiciones de la propia libertad y no como restricciones u obstáculos. Por esta razón, Honneth considera que las normas intersubjetivamente reconocidas tendrían una cierta *finalidad ética*²⁹⁵.

Las interpretaciones de Brandom y Honneth del concepto hegeliano de reconocimiento recíproco convergerían en un último punto, que es el aspecto histórico. Del lado de Brandom tenemos que los contenidos conceptuales irían determinándose en un proceso en el que los sujetos racionales realizan reconstrucciones retrospectivas de las aplicaciones previas de los conceptos, una suerte de jurisprudencia histórica en las que las aplicaciones previas son tomadas por los sujetos como precedentes, declarando retroactivamente algunas de ellas como válidas y otras como inválidas. De esta manera, al aplicar un concepto en el presente, un individuo estaría reconociendo la autoridad de la *tradicición* que le ha sido heredada, haciéndose responsable ante ella al tiempo que establece su autoridad sobre la tradición que deja tras de sí²⁹⁶. De manera similar, Honneth señalará que los participantes en una forma de eticidad particular, al darse mutua autoridad sobre lo que cuenta como la realización adecuada de una norma, insertarán a su práctica compartida en una dinámica histórica en la que esta se irá revisando y modificando para aproximarla cada vez más a una mejor realización de dicha norma (al menos, mientras que la paulatina modificación de las inclinaciones, intereses y disposiciones individuales no agote la fuerza motivacional que las normas deben a los valores sociales que encarnan). La variación histórica en las aplicaciones adecuadas de las normas a medida que van surgiendo nuevas circunstancias y estados de cosas darán lugar a innovaciones en las prácticas éticas, haciendo que las normas se hagan más inclusivas o más diferenciadas, estableciendo estándares a la altura de los cuales toda argumentación futura tendrá que estar²⁹⁷.

3.4. Foucault y Habermas: problematización y resolución de problemas

²⁹⁵ Cf., Honneth, A., “The Normativity of Ethical Life”, traducción al inglés de Felix Koch, en *Philosophy and Social Criticism*, n°8, vol. 40, 2014, pp. 820-821

²⁹⁶ Cf., Brandom, R., *Reason, genealogy and the hermeneutics of magnanimity*, p. 15-19.

²⁹⁷ Cf., Honneth, A., “The Normativity of Ethical Life”, traducción al inglés de Felix Koch, en *Philosophy and Social Criticism*, n°8, vol. 40, 2014, pp. 822-824

Como viéramos en los capítulos anteriores, tanto Foucault como Habermas parecen dar lugar a concepciones muy cercanas a la idea de reconocimiento recíproco postulada por la filosofía social hegeliana. En el caso de Foucault eso puede verse en las dinámicas de co-gobierno inmanentes a los participantes en prácticas de libertad; en el de Habermas, hemos visto que la interacción social mediada lingüísticamente (las acciones orientadas al entendimiento) presupone siempre vínculos intersubjetivos a los que se refiere explícitamente en sus trabajos sobre la ética discursiva como relaciones de reconocimiento²⁹⁸. Ambos reconocen el papel del colectivo en la realización de la agencia individual entendida en términos de autonomía. Asimismo, el “kantismo” de Habermas, cómo él mismo lo dice, habría pasado por Hegel en tanto que reconoce que la separación trascendental entre deberes universales e intereses particulares es una abstracción excesiva, y que el carácter vinculante (la fuerza motivacional) de una norma en una comunidad dependerá de su consideración de las inclinaciones individuales de los miembros de dicho colectivo²⁹⁹. No obstante, hemos visto que Honneth desconfía de la implementación de un criterio formal como el postulado (U) para evaluar la rectitud de las normas que habrían de regular las relaciones intersubjetivas; la filósofa suiza Rahel Jaeggi llevará más allá esta suspicacia hegeliana cuestionando la abstención de Habermas en lo relativo a la evaluación de las formas de vida éticas, operación que a su juicio restringiría las posibilidades de la crítica³⁰⁰. Volveré sobre esta crítica a Habermas más adelante; por lo pronto, pienso que podríamos comprenderla como una variante hegeliana de la crítica que Allen, Owen y Kelly le hacen sobre su insuficiente contextualismo. Por lo pronto, y volviendo a la cuestión sobre cómo las normas y prácticas de libertad deben encarnar valores que expresen inclinaciones, intenciones y preferencias de los individuos que las aplican y practican, esto es, deben ser reconocidas por estos como condiciones de posibilidad de su libertad, el interés particular aparecería siempre como un momento y subordinado a los fines universales de una comunidad. Es en ese sentido que las acciones de tipo estratégico (en el sentido habermasiano) deben ser entendidas como parasitarias: presuponen que los agentes cuya

²⁹⁸ Cf. Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 23.

²⁹⁹ Cf. *Idem.*, pp. 20-21.

³⁰⁰ Jaeggi, *Critique of Forms of Life*, traducción al inglés de Ciaran Cronin, pp. 11-17 (manuscrito inédito).

conducta se busca influenciar confían implícitamente en la obediencia a las normas, y necesariamente representan una distorsión de las prácticas de reconocimiento recíproco. En contraste, la noción de estrategia empleada por Foucault, (como hemos visto a la luz del concepto de alineamiento social de Thomas Wartenberg), tendría un sentido más amplio: se referiría a las distintas posibilidades de agencia de los individuos en el marco de los sistemas prácticos que los determinan, sus posibles respuestas a las acciones de los otros, incluyendo la eventual modificación de las normas. Esta concepción de las relaciones sociales como estratégicas evidenciaría que la intuición hegeliana sobre las normas sociales como condiciones del interés individual estaría presente en el pensamiento de Foucault. Sin embargo, la amplitud de su concepción de lo estratégico, que abarcaría tanto el respeto por las normas como su utilización en desmedro de los intereses ajenos, haría más conveniente reservar la noción de estrategia para los razonamientos teleológicos dentro del mundo social; por su parte, propondría utilizar el concepto de alineamiento o *disposición* para las varias formas en que se articulan las agencias subjetivas, independientemente de su valoración.

En el caso del pensamiento de Habermas, es evidente que la posibilidad de los individuos involucrados en prácticas de libertad de exigirse razones en función de sus respectivas interpretaciones y aplicaciones de las normas tiene cabida; el monumental trabajo en la *Teoría de la Acción Comunicativa* sobre las estructuras formales de la racionalidad comunicativa, la elaboración de una teoría de la argumentación y la propuesta de la ética discursiva hablan por sí solas³⁰¹. Ahora, en lo que respecta a Foucault, si bien no habría un desarrollo explícito y sistemático sobre la idea del intercambio de razones, creo que hay bastantes insumos en su filosofía, en particular en sus trabajos y entrevistas sobre la ética y las prácticas de sí, como para concebir el intercambio de razones y una mutua evaluación crítica entre los agentes sociales involucrados en prácticas compartidas: nociones como las de la crítica como arte de la in-servidumbre, el co-gobierno y las reglas inmanentes del diálogo destacadas por David Owen, así como la interpretación de la ética en clave responsiva, sirven de insumos para esta tarea. No olvidemos, asimismo, la especificación de Foucault de que toda su consideración sobre la experiencia humana se desenvuelve en el

³⁰¹ Ver el Capítulo 2 de esta tesis.

horizonte del pensamiento (esto es, de la *racionalidad*)³⁰². Sin embargo, una concepción del intercambio de razones reconstruida a partir de la obra de Foucault no sería exactamente igual que la propuesta por Habermas (y en esta misma línea, Brandom y Honneth). David Owen tendría razón en que la relación dialógica que uno podría derivar del pensamiento foucaultiano no mantendría los presupuestos o criterios formales de la acción comunicativa como un marco necesario sobre el que se irían desarrollando los intercambios de razones. De la obra de Foucault se desprendería una propuesta más cercana a la del teórico político Anthony Laden, para quien un sujeto racional tiene siempre la prerrogativa de rechazar cualquier razón que se le ofrezca; en este modelo, una razón sería ante todo una oferta o una invitación a ser considerada por el otro, pero jamás un mandato o un constreñimiento (un ejercicio de fuerza deóntica)³⁰³. A mi juicio, y aquí me distancio de Owen, esto no sería tanto expresión de una toma de posición clara de Foucault como una carencia del método genealógico. No digo carencia a modo de valoración negativa; simplemente, Foucault no habría llegado a desarrollar una propuesta normativamente robusta (ni siquiera en sus problematizaciones sobre la ética), tal como la hallada en los trabajos de Habermas (ni en los de Honneth y Brandom)³⁰⁴. Volveré sobre este punto en las consideraciones finales de mi trabajo. Por lo pronto, me limito a decir lo evidente sobre el modelo de racionalidad propuesto por Laden, y es que es excesivamente abierto. Una concepción de las relaciones dialógicas de este tipo, en la que la única regla definida sería la mutua voluntad de diálogo de los participantes, si bien tendría la pretensión hacer justicia al ideal crítico propuesto por Foucault de traspasar los límites aparentes de nuestro pensamiento y así ampliar la envergadura de nuestra agencia colectiva, acabaría siendo improductiva en la práctica. Sin ningún criterio definido, más que dar cabida a la diferencia, podría llevar, en el mejor de los casos, a impasses insuperables y, en el peor, a un relativismo en el que una razón puede ser tan buena como cualquier otra. Owen y otros foucaultianos (como Allen, quien propone explícitamente la concepción de racionalidad de Laden como una alternativa a la

³⁰² Ver el Capítulo 1, pp. 35-36.

³⁰³ Cf., Laden, A., *Reasoning: A social picture*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 32.

³⁰⁴ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, pp. 90-92. Comparto la opinión de Koopman de que, no obstante, no hay razones para pensar que de haber vivido más tiempo, Foucault hubiera podido llevar su trabajo en esa dirección. Esa parece ser la pista dejada en sus últimos trabajos.

racionalidad comunicativa de Habermas³⁰⁵) favorecerían este tipo concepciones del intercambio de razones por su suspicacia ante cualquier tipo de necesidad, entendida como una afrenta a la historicidad³⁰⁶. Independientemente de si Foucault tomaría partido a favor o en contra de este rechazo, pienso que la metodología genealógica no lo compromete a uno necesariamente con esa posición. Pero permítanme pasar al momento de la consideración histórica antes de justificar esta afirmación.

Sin recurrir a una concepción teleológica en un sentido metafísico fuerte, el esquema de una mutua evaluación y crítica por parte de los sujetos con respecto a sus aplicaciones de las normas llevaría, como lo muestra la filosofía social hegeliana, a una constante revisión y transformación de las prácticas compartidas en cada nuevo contexto o situación problemática. Estas innovaciones serían producto de una cierta experiencia acumulada en la forma de los distintos saberes teóricos y prácticos, que, como señala Honneth, contendrían un cierto “plusvalor de validez”³⁰⁷, utilizable como recurso para enfrentar los conflictos sociales; este aprendizaje no dejaría a los individuos con sus respectivos intereses y motivaciones indemnes, sino que necesariamente tendría un “efecto socializador” sobre ellos, echando nuevas luces sobre sus intenciones e inclinaciones, y en ese sentido tendría un *efecto transformador de la subjetividad*. Estas transformaciones, eventualmente, podrían llevar al abandono de ciertas normas y prácticas, en la medida en que hayan agotado su plusvalor normativo (en otras palabras, en tanto que ya no puedan ser entendidas por los agentes más que como obstáculos para el desarrollo de su libertad)³⁰⁸. Brandom lee estas reconstrucciones históricas retroactivas como una actualización en clave pragmatista de la idea hegeliana de “la marcha de la razón en la historia”: al ir aprovechando el contenido normativamente deseable en sus recursos socioculturales y depurándolos de aquellos

³⁰⁵ Cf., Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, pp. 220-225.

³⁰⁶ Cf., Owen, D., “Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy”, en *Foucault contra Habermas*, Londres: Sage Publications, 1999, p. 38; A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, p. 65; M. Kelly, „Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (ed. de Michael Kelly), Massachusetts: The MIT Press, 1994, pp. 387-388.

³⁰⁷ Cf., Honneth, A., “The Normativity of Ethical Life”, traducción al inglés de Felix Koch, en *Philosophy and Social Criticism*, n°8, vol. 40, 2014, pp. 824

³⁰⁸ Cf., *Ibid.* Hemos visto una perspectiva muy similar en la propuesta habermasiana de la ética discursiva. Ver el tercer apartado del Capítulo 2 de este trabajo.

elementos que obstaculizan la correcta aplicación y realización de los principios encarnados en las normas, se iría trazando una línea de necesidad o continuidad deontológica del pasado al presente, al tiempo que se irían abriendo las posibilidades del futuro³⁰⁹. Ahora, si el análisis se limitara a este tipo de reconstrucciones de una continuidad histórica, las preocupaciones sobre una concepción demasiado ingenua del desarrollo social serían legítimas³¹⁰; hay que comprender que los procesos de aprendizaje social son momentos altamente conflictivos, y que aquellos elementos contingentes que van dejándose atrás en la transformación de las prácticas éticas implican *discontinuidades*. La discontinuidad en el desarrollo del saber sociocultural representaría la superación de problemas y crisis, de tensiones entre los ensamblajes de prácticas de poder, saber y libertad³¹¹. Es el reconocimiento de esas tensiones en los procesos históricos lo que hace de las aproximaciones teóricas de Foucault y Habermas *críticas*. Como lo explica Rahel Jaeggi, esos problemas tendrían un elemento objetivo y uno subjetivo: en tanto que las prácticas humanas van condensándose en *estructuras materiales* (instituciones políticas, administrativas y económicas, aparatos tecnológicos, construcciones arquitectónicas, etc.), los momentos problemáticos no pueden ser simplemente ignorados por los individuos; al mismo tiempo, estas situaciones no podrían ser pensadas como problemas (*problematizadas*) desde la mirada puramente objetiva o empírica de una tercera persona, sino que han de interpretarse desde el horizonte normativo del saber sociocultural (por ejemplo, entendida como un fenómeno puramente empírico, una crisis económica no puede pensarse como algo problemático, sino que hará falta apelar a los recursos conceptuales disponibles en la tradición sociocultural para aprehender su carácter problemático; no obstante, ignorar la crisis no la hará desaparecer, se presenta siempre como “presión” que viene de la realidad)³¹². El aprendizaje social surgirá de la eventual superación y dominio de estos problemas (que brindará recursos para enfrentar otros nuevos)³¹³. Ahora bien, en el

³⁰⁹ Cf., Brandom, R., *Reason, genealogy and the hermeneutics of magnanimity*, pp. 17-19.

³¹⁰ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 158-159.

³¹¹ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, p. 17. Rahel Jaeggi presenta una ideal muy similar en “Towards a Critique of Forms of Life”, en *Raisons Politiques* n°57, 2015, pp. 16-18.

³¹² Cf., Jaeggi, R., “Towards a Critique of Forms of Life”, en *Raisons Politiques* n°57, 2015, pp. 21-25. Jaeggi toma esta concepción de „problemas” de la tradición pragmatista, específicamente de la filosofía de John Dewey.

³¹³ Ver el segundo apartado del Capítulo 2, pp. 56-57.

caso de Foucault, si bien hay un reconocimiento de la continuidad, el énfasis estaría del lado discontinuo del proceso histórico:

El *ethos* filosófico [del teórico crítico] puede caracterizarse como una actitud límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Debemos escapar de la disyuntiva „afuera-adentro“; hay que colocarse en las fronteras. La crítica es, por supuesto, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. [...] ¿en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible.³¹⁴

Como se ha venido diciendo, Foucault tendría en mente la ampliación de la libertad surgida del abandono de aquellos elementos en las prácticas que acabarían siendo coercitivos. Su aproximación a la constitución de la subjetividad desde la *formación histórica de los problemas*, de las operaciones de las lógicas del poder y el saber en la complejidad de sus ensamblajes, brindaría una herramienta analítica particularmente iluminadora para el mapeo y diagnóstico de los problemas (e insumos para la reflexión sobre eventuales salidas prácticas). La imbricación de vectores de prácticas concebida por Foucault permitiría ampliar la mirada sobre los obstáculos que atraviesa el desarrollo de la libertad, no limitándose a la problemática de las intromisiones ilícitas de la racionalidad instrumental sobre el elemento de la comunicación; así, por ejemplo, la intervención del Estado para paliar los efectos nocivos de la economía capitalista en la forma de regulaciones y servicios públicos (preocupación importante de la Escuela de Frankfurt, Habermas incluido) no podría entenderse únicamente como una tecnificación del mundo de la vida, sino que, como lo ha reconocido Axel Honneth, podría garantizar la libertad de los individuos en la esfera del intercambio económico³¹⁵; y pese a ello, dicha intervención traería consigo la ampliación de las tecnologías de disciplinamiento y control poblacional que Foucault

³¹⁴ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, p. 14

³¹⁵ Cf., Honneth, A., *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*, traducción de Graciela Calderón, Madrid: Katz Editores, 2014, pp. 234-262.

denominara biopoder. Esta ampliación del poder del Estado puede ser reconocida como perfectamente válida e incluso exigirse desde la ciudadanía, y al mismo tiempo albergar dentro de sí un importante elemento de peligrosidad que podría dar lugar a futuros problemas; al abordar estos procesos desde la mirada de las múltiples convergencias concretas que los ponen en marcha, deshilvanando la madeja de la complejidad social, Foucault ofrecería recursos históricos para pensar en una ruta de escape³¹⁶. La cuestión aquí, sin embargo, la verdadera carencia del pensamiento foucaultiano, está en que la falta de un elemento normativo robusto para evaluar estas posibles rupturas le pondría en dificultades para emprender la *tarea reconstructiva*: el pensamiento de Foucault permite pensar la posibilidad del cambio social, mas no de decir si se trata de un cambio deseable, de determinar si se trata de un progreso o un retroceso³¹⁷. Toda apelación a la ampliación de la libertad como criterio normativo en la obra de Foucault falla en tanto que sería incapaz de especificarla en términos cualitativos, de decir cuando esa libertad se convierte en una expresión de lo que Hegel llamaba “mala infinitud” (el exceso de una particularidad que para afirmarse pretende rechazar toda forma de constreñimiento vinculante)³¹⁸. La pregunta sería si este déficit normativo resulta insalvable.

Esto nos llevaría a la última cuestión crucial: la oposición entre universalidad y contingencia. En primer lugar habría que plantear la pregunta por la posible reconciliación de la obra de Foucault con la apuesta de Habermas de una pragmática formal, entendida como las estructuras formales de la racionalidad comunicativa. Hemos visto que autores como Allen y Owen se oponen a la reconstrucción de dichas estructuras, por constituir

³¹⁶ “La ventaja específica de la forma de investigación crítica de Foucault no es entonces que se limite a mostrar que nuestras prácticas de saber, poder y ética son contingentes y por ello capaces de sufrir transformaciones, como han argumentado muchos comentaristas. La ventaja es, más bien, que la genealogía muestra las maneras precisas en las que nuestros saberes, poderes y éticas se han formado contingentemente. Al hacerlo, la genealogía nos provee con una abundante cantidad de material específico que necesitaremos usar si vamos a involucrarnos en el proyecto de transformar las formas contingentes de nuestra subjetivación.” Ver Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 44.

³¹⁷ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, pp. 244. Ver también R. Bernstein, “Foucault: Critique as a Philosophical Ethos” en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (ed. de M. Kelly), Cambridge: The MIT Press, 1994, p. 231.

³¹⁸ *Ibid.*, y Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 2005.

precisamente la clase de límites históricos que Foucault buscaba rebasar³¹⁹. No obstante, hemos visto que el propio Foucault reconocía ciertas constantes o condiciones universales del pensamiento (básicamente, el enmarcamiento de la actividad humana en un espacio discursivo normado; las imbricaciones históricas de los vectores de prácticas humanas surgidas en ese espacio, y las transformaciones derivadas de sus tensiones; y la posibilidad de un posicionamiento crítico capaz de transgredir los límites impuestos por estos ensamblajes)³²⁰. Ciertamente, la capacidad humana de entender los contenidos semánticos de los actos de habla y sus implicancias pragmáticas daría cuenta de la posibilidad de aproximarse críticamente a las normas, interacciones y situaciones sociales en general, lo que haría pertinente la idea de *justificación* o *validez* (y de pretensión de validez) desde la perspectiva de la sapiencia. El hecho de que los individuos se formen en procesos de socialización, asimismo, hablaría del estatuto intersubjetivo (aunque interpretable subjetivamente) de los criterios que dan lugar a este tipo de evaluaciones críticas. El reclamo estaría, en todo caso, en si las tres esferas referenciales o mundos formales (objetivo, social y subjetivo) que van separándose como resultado de los procesos modernos de racionalización podrían ser considerados simultáneamente como contingentes y transversales al contexto. Habermas es tajante al respecto:

las pretensiones de validez tienen un doble haz; como pretensiones trascienden el contexto local; simultáneamente, para poder ser portadoras de un acuerdo entre los participantes en la interacción, capaz de tener efectos coordinadores, han de entablarse y reconocerse fácticamente aquí y ahora. El momento trascendente que es la validez **universal** rompe toda provincialidad; el momento de vínculo que comportan pretensiones de validez aceptadas aquí y ahora las convierte en portadoras de una práctica cotidiana **ligada al contexto**. Los agentes que actúan comunicativamente, al entablar con sus actos de habla pretensiones de validez, se apoyan en cada caso en un potencial de razones susceptibles de ser puestas en tela de juicio. Con ello los procesos **fácticos** de entendimiento llevan inscritos un

³¹⁹ Cf., Owen, D., "Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy", en *Foucault contra Habermas*, Londres: Sage Publications, 1999, p. 38, y Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, p. 188.

³²⁰ Ver el Capítulo 1 de esta tesis, p. 36.

momento de *incondicionalidad* – la validez que pretenden se distingue de la simple validez social o vigencia de una praxis en que fácticamente se ha crecido, y, sin embargo, sirve a ésta como fundamento del consenso sobre que estriba la interacción. La validez que se pretende para las proposiciones y las normas trasciende los espacios y los tiempos; „*elimina*” *espacio y tiempo*, pero tal pretensión se entabla en cada caso *aquí y ahora*, en contextos determinantes, y se acepta o se rechaza con consecuencias fácticas para la acción.³²¹

¿En qué consiste este momento “incondicionado” de universalidad y cómo podría reconciliarse con la contingencia de un momento histórico concreto? Colin Koopman propone una salida sencilla a este *impasse*: la universalidad y la contingencia no serían contradictorias necesariamente, dado que la contingencia designa un tipo de modalidad y la universalidad designa una envergadura. En el ámbito de los hechos empíricos, lo contingente sería lo que puede ser de otra manera, y su opuesto sería lo necesario; la idea, sencillamente, es que nos encontramos con la universalidad como una realidad fácticamente contingente, que podría no haber sido, y que en ese sentido es el resultado de un proceso. Por esta razón, la universalidad de las pretensiones de validez descrita por Habermas, antes que a un hecho necesario, invariante en todo mundo posible, se referiría a la *universalizabilidad* de algunas de nuestras prácticas. Por ejemplo, podemos pensar en la ciencia como el ámbito de las sociedades modernas donde se producen las descripciones y explicaciones acerca de los estados de cosas del mundo objetivo, esto es, los saberes teóricos verdaderos. Ahora, si bien la ciencia describe condiciones ontológicamente necesarias e independientes de nuestros puntos de vista particulares, la ciencia como práctica, como estudios, investigaciones, pruebas, deliberaciones, etc., que pueden ser trasladados a una variedad de contextos y aun así obtener los mismos resultados, es algo que los seres humanos hacen, que tiene una historia y que podría haber sido de otra manera, por lo que es contingente³²². Asimismo, si bien las teorías de la ciencia son universales y sus resultados reproducibles, las innovaciones y aplicaciones particulares que pueden

³²¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 381-382.

³²² Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, pp. 235-236.

hacerse a partir del saber científico acumulado serían prácticamente ilimitadas, y pueden dar lugar a transformaciones importantes en esas teorías (del mismo modo que las aplicaciones de las normas en la interacción social). La difusión progresiva de la ciencia y su método en múltiples contextos culturales habría contribuido a la formación de una concepción de la verdad progresivamente más diferenciada de la corrección normativa y las vivencias subjetivas; es por ello que desde el presente moderno, con la disponibilidad de las regulaciones que ayudan a realizar el ideal de un discurso teórico orientado hacia la búsqueda cooperativa de la verdad al interior de la comunidad científica, toda pretensión de verdad independientemente de su lugar y contexto histórico (incluyendo el pasado), habría adquirido retroactivamente una *envergadura universal*³²³. Otro ejemplo de universalizabilidad podría ser la difusión progresiva de las prácticas e instituciones que garantizan los derechos humanos, también en una diversidad de contextos³²⁴. Foucaultianos como Amy Allen han mostrado sospechas sobre la universalizabilidad de prácticas como la ciencia basados en las condiciones y contextos específicos (las más de las veces violentos) en que comenzaron a generalizarse en el sur global³²⁵. Foucault ciertamente se volcó a la investigación y problematización de estos procesos contingentes de universalización, enfatizando los conflictos sociales, pruebas y competiciones subyacentes a los complejos ensamblajes de prácticas que hicieron posibles esta clase de universales; no obstante, esta problematización y este énfasis en la no-equivalencia de necesidad y universalidad no compromete al genealogista con el rechazo de todo proceso de universalización³²⁶. Por el

³²³ Cf. Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000, pp. 30-33, y *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 381-382. Insisto nuevamente con el sentido en que Habermas habla de una “lógica evolutiva” o estructuras universales de aprendizaje en la historia: el potencial racional de ciertos procesos contingentes puede ser aprovechado en una variedad de contextos, y, como lo evidencia esta apropiación, nada en las capacidades racionales de individuos no occidentales les hubiera impedido llegar a desarrollar prácticas y saberes similares en otras circunstancias históricas. Asimismo, en su *Ensayo sobre Fe y Conocimiento*, trabajo inédito por publicar, Habermas sentencia: “*Basados en la misma infraestructura social global [...] ,la modernidad” hoy en día representa algo como la arena compartida en la que diferentes civilizaciones se encuentran la una a la otra mientras van modificando esta infraestructura de maneras más o menos culturalmente específicas.*” (El texto aparece citado por Amy Allen en *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, p. 70; la traducción del inglés es mía).

³²⁴ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 238.

³²⁵ Cf., Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, pp. 49 y 71-73.

³²⁶ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 238.

contrario, el proceder genealógico puede servir para no limitarse a señalar el detalle filosófico de que cada aplicación de una norma conceptual o de una práctica va transformando el concepto o la práctica, sino para hacer indagaciones “sobre las condiciones contextuales en que estas normas deben aplicarse diferencialmente para universalizarlas [...] una investigación rigurosa sobre las diferentes condiciones de aplicación a través de las cuales la aplicación se hace simultáneamente posible y actual.”³²⁷

Estas consideraciones sobre la contingencia de la universalidad (y, añadiría, de la *necesidad deontológica*) permitirían responder a la variante hegeliana de la exigencia de contextualismo, la suspicacia de Honneth y Jaeggi sobre la apelación a un criterio formal como el postulado (U) para determinar la validez universal de las normas sociales sin reconocer que en una serie de prácticas éticas reales encontraríamos, al menos en potencia, la estructura de las relaciones de reconocimiento recíproco. La propuesta de Habermas sobre el postulado (U) no incurriría en un formalismo kantiano, sino que estaría apelando al *potencial racional* (al “plusvalor de validez”) de formas de vida modernas realmente existentes³²⁸. Por esta razón, como ha sabido reconocerlo Amy Allen³²⁹, la propuesta crítica de Habermas debe entenderse sobre todo como una *reconstrucción hegeliana* del “despliegue” de potencial racional inmanente en ciertos procesos históricos y no como un constructivismo kantiano³³⁰.

Conclusiones

³²⁷ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 239.

³²⁸ Cf., Owen, D.S., *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 21-24.

³²⁹ Cf., Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, p. 34. Para una definición bastante clara de la idea de crítica reconstructiva, ver la Introducción de Axel Honneth, en *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*, traducción de Graciela Calderón, Madrid: Katz Editores, 2014.

³³⁰ Cf., Owen, D.S., *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 21-24.

Llegados a este punto, creo que cobra sentido la afirmación de Amy Allen de que el debate entre Foucault y Habermas fue un “no-evento”³³¹. Ciertamente, como lo sugieren ella y David Owen, Habermas habría puesto de antemano las condiciones del debate al considerar que toda forma de orientación crítica del pensamiento debe asumir su compromiso con una noción robusta de normatividad³³². Esto habría llevado a una falta de apertura al trabajo de Foucault, y a la comprensión de su propuesta como una “teoría del poder” (a todas luces fallida desde su perspectiva). No obstante, considero que los intentos del bando foucaultiano por mediar el debate habrían llevado a otro tipo de problemas, siendo el principal la incitación a Habermas a abandonar su pretensión universalista en favor de un excesivo contextualismo. El abandono del universalismo acabaría quitándole a la posición habermasiana su potencia crítica en favor de una concepción de la orientación genealógica entendida como afirmación de una contingencia radical, que presenta sus propios problemas.

Aquí me interesaría abordar la cuestión de qué significa la modernidad para Foucault y para Habermas. Por un lado, para Habermas, la modernidad es el resultado de una serie de procesos históricos contingentes que sin embargo habrían redundado en la explosión de un potencial crítico universal, como nunca lo hubiera habido en otras etapas de la historia; entonces, la modernidad así entendida va asociada con una época particular, pero da lugar a un cierto momento de transversalidad frente a los contextos locales, expresado en la diferenciación de las tres esferas de pretensiones de validez y de las orientaciones de la racionalidad³³³. Para Foucault, por su parte, la modernidad no estaría tan directamente relacionada con un momento histórico particular como con una cierta actitud que califica como un “*ethos* crítico”, que podría (re)activarse a lo ancho de la historia y los contextos humanos; se trataría de “un juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad”, no tanto una negación de la situación presente como un posicionarse frente a ella

³³¹ Cf., Allen, A., “Discourse, Power and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered”, en *The Philosophical Forum, Inc.*, Vol. 40, 2009, p. 1.

³³² Cf., Owen, D., “Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy”, en *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*, Londres: Sage Publications, 1999, p. 38.

³³³ Cf., Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993, pp. 381-382.

en una “actitud límite”³³⁴: pensar “en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias” para dar lugar a “una transgresión posible”³³⁵. La cuestión estará en ver si ambas posiciones realmente implican una contradicción; si este trabajo ha sido exitoso, espero haber demostrado que no. Pienso que no es la capacidad crítica de los sujetos lo que para Habermas habría surgido en la modernidad; afirmaciones sobre la menor racionalidad de las imágenes del mundo premodernas³³⁶ no pretenderían minimizar o degradar las capacidades cognitivas de los agentes o la capacidad de apelar a sus respectivas creencias para justificar sus acciones, tanto como a limitaciones en los recursos socioculturales, en el *tipo de razones* de las que disponen para enfrentarse a ciertos tipos de situaciones problemáticas³³⁷. El potencial crítico inusitado que Habermas defiende se hallaría en las oportunidades críticas que la descentración moderna de la razón en ámbitos diferenciados de validez ofrece, en un crecimiento exponencial antes que una emergencia, y que iría de la mano con la posibilidad de objetivarse en prácticas, instituciones y espacios de acción crítica (como podría serlo la ciencia con respecto a la verdad proposicional)³³⁸; asimismo, esta fecundidad de la modernidad, favorable a la exigencia crítica de dar y recibir razones, no se daría solo al interior de los ámbitos especializados diferenciados, sino que encerraría el germen de una “reconexión” de estos espacios por la vía de la comunicación no-distorsionada (lo que requeriría exploración de los diversos canales y tecnologías de comunicación a los que la modernización ha dado lugar, y quizá su eventual institucionalización)³³⁹. Así pues, los procesos de modernización descritos por Habermas no desmentirían la transversalidad de la actitud crítica foucaultiana (de la ética como práctica reflexiva de la libertad), sino que harían posible el paso de momentos locales,

³³⁴ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, pp. 8-10

³³⁵ *Idem.*, p. 14

³³⁶ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 71-73

³³⁷ Cf., Owen, D.S., *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 127. Esto es, qué tan diferenciados están los tres mundos formales y las distintas pretensiones de validez en el saber sociocultural del que disponen los agentes.

³³⁸ Cf. Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 66-67.

³³⁹ Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990, pp. 259-261 y 552-554.

discontinuos, de la disposición crítica (en tanto modalidad subjetiva), a su potencial consolidación como *forma(s) de vida universal(es)*.

Es aquí que termina de clarificarse la afirmación de Colin Koopman de que no habría una oposición entre la universalidad en tanto envergadura o proceso universalizable y la contingencia en tanto modalidad. Las regulaciones y marcos normativo-institucionales que buscan garantizar la verdad de los postulados de la ciencia independientemente de los contextos, y aquellos que podrían garantizar el igual respeto a la dignidad de los seres humanos independientemente de sus particularidades, no bajarían a la tierra desde lo alto del firmamento, sino que surgirían en procesos históricos contingentes. La clave estaría en su potencial de universalizabilidad (basado en los problemas que permiten enfrentar), que haría posible trasladar estas normas y prácticas a diversos contextos (apropiaciones desde horizontes culturales particulares), sin que necesariamente sus aplicaciones concretas y los medios para instanciarlas sean del todo semejantes. No hablaríamos entonces de la universalidad en el sentido de un marco estático, trascendental y *a priori*, sino de una tendencia o normatividad de segundo orden implícita en ciertos marcos que puede orientar la elaboración de las normas de primer orden en cada contexto particular (las investigaciones que persigan un grupo de científicos en una región específica o los contenidos de las normas que se den los miembros de una comunidad concreta variarán, sin dejar de verse guiados por los principios formales de la verdad objetiva o la imparcialidad normativa, esto es, sin perder de vista el momento formal de las pretensiones de validez)³⁴⁰. En tanto que normativas de segundo orden que orientan la aplicación de proposiciones, normas y disposiciones subjetivas, los criterios de validez universales de la modernidad no entrarían en contradicción con el ideal foucaultiano de transgredir los límites aparentes “de lo que decimos, pensamos y hacemos”, sino que le daría a la crítica la direccionalidad necesaria, fortaleciendo el *ethos* crítico propuesto por Foucault y potenciando la “paciente labor que dé forma a la impaciencia por la libertad”³⁴¹.

³⁴⁰ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, pp. 235-236.

³⁴¹ Cf., *Idem.*, p. 220. Las oraciones entre comillas son de M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?” Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, pp. 13-14 y 18.

No obstante, la instanciación de este tipo de prácticas no estaría exenta de relaciones de poder, que no en todos los casos podrían interpretarse como la intromisión de una lógica externa de la que se les podría liberar. Como bien lo ha mostrado Foucault, el poder serviría en gran medida como una de las condiciones de posibilidad para el funcionamiento de las normas, prácticas e instituciones que conforman el mundo social³⁴². Esto no implicaría que la validez de estas sea meramente aparente, incluso si la perspectiva histórica nos revelara que detrás de su institución hubieron formas de violencia económica o política³⁴³; Foucault mismo, en una conversación inédita, habría manifestado su rechazo a la idea de que existe una relación entre la génesis y la validez de las prácticas. La cuestión, más bien, se hallaría en “cómo pudo [la práctica] ser válida, en un cierto momento, en un cierto contexto”³⁴⁴. La aproximación de Foucault, entonces, nos permitiría esclarecer cómo se instanciaron históricamente las prácticas en las que nos vemos involucrados, de modo que podamos operar en la realidad para aproximarlas más a las normativas de segundo orden que encarnan³⁴⁵. La concepción foucaultiana sobre el poder como un vector práctico operando siempre en relación con otros (como el del saber) nos daría una perspectiva más dinámica y compleja, pero al mismo tiempo más concreta, sobre cómo proceder en la práctica, frente a la fuerte distinción analítica que hace Habermas entre un poder condicionado y una libertad incondicionada (que habría llevado a Michael Kelly a señalar que “Foucault puede practicar la crítica ahora, mientras que Habermas debe esperar (o de otro modo, operar con contrafácticos)”³⁴⁶). No obstante lo cual, contrafácticos como los postulados (D) y (U) seguirían sirviendo para identificar el grado de movilidad en las relaciones de poder, el nivel de simetría entre los individuos involucrados en ellas, si se mantiene el equilibrio propio de una relación de reconocimiento recíproco (la mutua determinación de las conductas) o si existe el riesgo de la dominación.

³⁴² Ver el Capítulo 1 de esta tesis, pp. 21-22.

³⁴³ Cf., Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, pp. 67-68.

³⁴⁴ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 89.

³⁴⁵ Cf., *Idem.*, 2013, p. 239.

³⁴⁶ Kelly, M., “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (ed. de M. Kelly), Cambridge: The MIT Press, 1994, p. 390 (la traducción es mía).

Finalmente, considero que las distintas metodologías críticas de Foucault y Habermas podrían articularse y operar como dos momentos diferenciados en una misma práctica crítica. La genealogía foucaultiana, que debe entenderse siempre como una modalidad de crítica local (esto es, aplicada a contextos específicos bien delimitados)³⁴⁷, procedería tratando de identificar los procesos históricos específicos en los que determinadas prácticas (de poder, de saber, éticas) se habrían imbricado, sedimentándose en instancias sociales complejas que se habrían tornado problemáticas en el presente; al identificar la manera en que habrían operado estos distintos vectores de prácticas para formar estas instancias, apoyándose mutuamente entre sí, el método genealógico permite identificar la manera contingente en que los problemas habrían pasado a percibirse como problemas en primer lugar³⁴⁸. Es por esto que es errado concebir la propuesta de Foucault como una “teoría del poder” y no como lo que realmente es: un método de análisis y diagnóstico (una “analítica”)³⁴⁹. La falta de una toma de posición normativa sobre las prácticas que analiza no lleva necesariamente a Foucault al relativismo, sino que, como lo señala Colin Koopman, el punto de la genealogía es mostrar que ciertos rasgos estables de la modernidad “son problemáticos en el sentido de que exigen nuestra atención. [...] Hacer un juicio normativo sobre [...] [ellos] sería liberar[los] del reino de lo problemático haciéndol[os] determinad[os]. El pensamiento podría entonces [...] pasar a algo nuevo.”³⁵⁰ Ahora bien, si bien los insumos históricos que facilita la genealogía ayudarían a pensar en salidas prácticas, estos podrían aprovecharse mejor desde la modalidad crítica de la reconstrucción normativa empleada por Habermas: reconstruyendo los procesos de aprendizaje que nos habrían traído a nuestro presente moderno, se podría recurrir al potencial racional inmanente a ese presente para pensar en la manera más adecuada de

³⁴⁷ Cf., Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, pp. 17-18. Ver también R. Bernstein, “Foucault: Critique as a Philosophical Ethos” y M. Kelly, “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, en *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (ed. de M. Kelly), Cambridge: The MIT Press, 1994, pp. 217 y 379-382 respectivamente.

³⁴⁸ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 225.

³⁴⁹ Cf., Foucault, M., “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3 (1988), pp. 3-4. Ver también C. Koopman, *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, pp. 6 y 9.

³⁵⁰ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, p. 90.

enfrentar y resolver las situaciones problemáticas, otorgándole al análisis genealógico, como ya lo habíamos dicho, una necesaria direccionalidad normativa³⁵¹.

Bibliografía

Bibliografía de Michel Foucault

- Foucault, M., *The archaeology of knowledge and the discourse of language*, traducción al inglés de A.M. Sheridan Smith, Nueva York: Pantheon Books, 1972.
- Foucault, *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México D.F.: Siglo XXI, 1979.
- Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, M., *Estrategias de poder*, traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona: 1999.
- Foucault, M., *The Foucault Reader* (ed. de Paul Rabinow), Nueva York: Pantheon Books, 1984.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guñazú, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Foucault, M.: *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Foucault, M., *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano, Buenos Aires: Tusquets Editores, 2005.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- Foucault, M., “¿Qué es la crítica?”, traducción de Javier de la Higuera, en *Daimón: Revista de Filosofía*, n°11, 1995, pp. 5-25.
- Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, traducción de Jorge Dávila, en *Revista Actual* n°28, Mérida: Universidad de los Andes, 1994, pp. 1-18.
- Foucault, M., “El sujeto y el poder”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3, 1988, pp. 3-20.
- Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de E. Lynch, Barcelona: Gedisa, 1980.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

³⁵¹ Cf., Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013, pp. 247-255.

Bibliografía de Jürgen Habermas

- Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Habermas, J., *Communication and the evolution of society*, Boston: Beacon Press, 1979.
- Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993.
- Habermas, J., *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Madrid: Taurus, 1992.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1990.

Bibliografía General

- Adorno, T. y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Editorial Trotta.
- Adorno, T., *Teoría estética*, traducción de Jorge Navarro Pérez, Madrid: Akal, 2004.
- Agamben, G., *What is an Apparatus and Other Essays*, Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Allen, A. “The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of Subject”, en *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, N°2, 2000, pp. 113-130.
- Allen, A., “Discourse, Power and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered”, en *The Philosophical Forum, Inc.*, Vol. 40, 2009, pp. 1-28.
- Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, 2016.
- Bidet, J. y S. Kouvelakis (ed.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, traducciones al inglés de Gregory Elliott, Leiden: Brill, 2008.
- Brandom, R., “Freedom and Constraint by Norms”, en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, N° 3, 1979, pp. 187-196.
- Brandom, R., „Georg Hegel’s Phenomenology of Spirit“, publicado en línea en Topoi n°27, 2008.
- Brandom, R., *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Brandom, R., *Reason, Genealogy and the Hermeneutics of Magnanimity* (conferencia del año 2012 en la Universidad de California, Berkeley:
<https://www.youtube.com/watch?v=RiM7IwZWW5g>; la versión escrita puede descargarse de <http://www.pitt.edu/~brandom/downloads/RGHM%20%2012-11-21%20a.docx>).

- Brandom, R.: *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- Deleuze, G., *El saber: Curso sobre Foucault, Tomo I*, Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013.
- Dreyfus, H. y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- Fraser, N., “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions” en *PRAXIS Internacional* n° 3, 1981, pp. 272-287.
- Giusti, M., *Alas y raíces: Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gutting, G., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Nueva York: Cambridge University Press, 1989.
- Gutting, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005.
- Ingram, D., *Habermas: An Introduction and Analysis*, Ithaca: Cornell University Press, 2010.
- Harstock, N., “Foucault on Power”, en *Feminism and Postmodernism*, Nueva York: Routledge, 1990, pp. 157-172.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 2005.
- Honneth, A., *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*, traducción de Graciela Calderón, Madrid: Katz Editores, 2014.
- Honneth, A., “The Normativity of Ethical Life”, traducción al inglés de Felix Koch, en *Philosophy and Social Criticism*, n°8, vol. 40, 2014, pp. 817-826.
- Horkheimer, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, traducción de Jacobo Muñoz, Barcelona: Paidós, 2000.
- Jaeggi, R., *Critique of Forms of Life*, traducción al inglés de Ciaran Cronin, Massachusetts: Harvard University Press (manuscrito inédito).
- Jaeggi, R., “Towards a Critique of Forms of Life”, en *Raisons Politiques* n°57, 2015, pp. 13-29.
- Kant, I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducción al inglés de Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Kelly, M. (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: The MIT Press, 1994.
- Koopman, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press: Bloomington, 2013.
- Laden, A., *Reasoning: A social picture*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Owen, D. y S. Ashenden (ed.), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*, Londres: Sage Publications, 1999.
- Owen, D. y C. Woodford: “Foucault, Cavell and the Government of Self and Others” en *Iride* N° 25, vol. 2, 2012, pp. 299-316.
- Owen, D.S., *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- Pippin, R., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Wartenberg, T., *The Forms of Power: From Domination to Transformation*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Weber, M., *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, traducción de José Medina Echevarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.

