

Jürgen Habermas y Michel Foucault: Dos rutas para un análisis crítico del presente

José Ricardo Bernal Lugo
Universidad La Salle
Cd. de México

Quizá la confrontación teórica más relevante para el desarrollo de la filosofía social contemporánea fue protagonizada por las posturas de Michel Foucault y Jürgen Habermas. Debido a la inesperada muerte del primero, el mundo académico perdió la posibilidad de observar una disputa directa entre ambos pensadores. A pesar de que Habermas ha realizado varios análisis concienzudos sobre la obra del francés, hasta ahora los argumentos que nos permitirían dibujar la posible respuesta *post mortem* de Foucault se hallaban incompletos. Hoy, con la distancia que otorgan los años y gracias a la reciente publicación de los seminarios dictados por el profesor del *College de France*, podemos intentar reconstruir los elementos más relevantes de ambas posturas para observar sus puntos de coincidencia y divergencia. Imaginar los términos de una virtual discusión filosófica entre ambos pensadores resulta sumamente provechoso en la actualidad pues, como intentaremos mostrar, sus posturas representan dos de las vías de análisis mejor formuladas y más útiles para llevar a cabo un estudio crítico de las sociedades contemporáneas.

A continuación intentaremos exponer la postura de ambos filósofos con la intención de analizar en qué se distingue la estrategia de análisis utilizada por cada uno de ellos. En un primer momento (I) revisaremos las críticas realizadas por Habermas al autor de *Vigilar y castigar* en su famoso texto titulado *El discurso filosófico de la modernidad* y procederemos a

dibujar las líneas esenciales de su postura crítica. En un segundo momento (II) expondremos nuestra interpretación del trabajo filosófico de Michel Foucault con dos objetivos fundamentales: por un lado responder a las principales críticas del alemán y, por el otro, mostrar sus posibles rendimientos para el trabajo crítico contemporáneo.

1. Habermas: la apuesta por una crítica normativa.

En el famoso libro titulado *El discurso filosófico de la modernidad*, Jürgen Habermas retoma la obra de Michel Foucault con la intención de mostrar una serie de insuficiencias y ambigüedades que, a su parecer, hacen insalvables los planteamientos del francés. El eje rector de su denuncia consiste en mostrar que la propuesta filosófica del oriundo de Poitiers eleva inconscientemente a trascendental un concepto “irritante de poder”.¹ Al hacerlo, obtiene como resultado una “Teoría so-

¹ Cuando Habermas afirma que Foucault eleva el concepto de poder a trascendental, denuncia que, en el fondo, cae en la misma aporía con la que él criticaba a las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas*; a saber, el doblete empírico-trascendental. Es decir, la elevación a trascendental de datos empíricos con el fin de que estos últimos sirvieran como criterio de análisis objetivo. Para Habermas, Foucault hace del poder un concepto capaz de moverse tanto en la dimensión empírica como en la trascendental y sólo por medio de esa duplicidad soluciona las dificultades de análisis que su arqueología del saber manifestaba. En un artículo titulado “Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas” Dominique Janicaud aclara que el punto medular de la crítica de Habermas a Foucault consiste en señalar una “ambigüedad sistemática” que: “[...] se despliega en toda la obra [...] pero tiene su fuente en el concepto mismo de poder que guía más especialmente las indagaciones de Foucault en sus últimos años. “Ambigüedad sistemática” evidentemente quiere decir mucho más que fluctuaciones entre lo empírico y lo metaempírico o hasta que una ambivalencia de hecho [...] “Ambigüedad sistemática” quiere decir ciertamente que uno comprueba un “papel doble”, desconcertante y hasta irritante, del concepto de poder al cuál se le asigna la doble función de estructura y de instancia de regulación. Pero esa expresión quiere decir sobre todo lo que permite ese doble juego al unir por fuerza el “pensamiento idealista de una síntesis trascendente” con los “supuestos de una ontología empírica”. Foucault permite al primero eximirse de dar sus títulos y a la ontología empírica cubrir sus casos de “déficit empírico”(Balbier, Deleuze, Dreyfus, et. al, *Michel Foucault. Filósofo*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 282).

cial” unilateral que reduce el desarrollo de la modernidad a la lógica del “avasallamiento”. Según Habermas, esta reducción se explica por el olvido foucaultiano de los procesos de valoración, normatividad y entendimiento. Para el alemán, una “teoría” que simplifica la configuración de la realidad a las dinámicas de lucha, no puede explicar cómo es que, de hecho, las sociedades modernas han logrado cristalizar instituciones y organizaciones no violentas. Habermas añade que los procesos de formación y organización social no coactivos únicamente podrían ser explicados a través de una teoría de sistemas, una teoría del intercambio o una “Teoría de la acción comunicativa”; pero al encontrarse inmerso en el callejón sin salida del poder, el autor de *Vigilar y castigar* se habría enredado en un marasmo irresoluble que reduce la historia al desarrollo indiferenciado de luchas perpetuas:

Si, como hace Foucault, sólo se admite el modelo de procesos de avasallamiento, de confrontaciones mediadas por el cuerpo, de contextos de acción estratégica más o menos consciente; si se excluye toda estabilización de ámbitos de acción a través de valores, normas y procesos de entendimiento, y estos mecanismos de integración social no son sustituidos por ninguno [...] entonces apenas y se puede explicar cómo tal perpetuo rebullir de luchas locales podría consolidarse en un poder institucionalizado.²

En el fondo, la crítica de Habermas a Foucault no es más que una prolongación de la línea argumentativa que recorre todo *El discurso filosófico de la modernidad*. Semejante línea de argumentación puede resumirse en los siguientes términos: de Hegel a Foucault los intentos de salir de “la filosofía de la conciencia”³ han derivado en posturas problemáticas porque,

² Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Uruguay, 2010, p. 313.

³ Por filosofía de la conciencia Habermas entiende aquellas posturas epistemológicas que resuelven el e problema del acceso al saber mediante un esquema

al ser incapaces de hallar los medios para fundamentar una normatividad fuerte, deshabilitan su propia actividad crítica y coquetean con el relativismo. En el texto mencionado, Habermas pretende mostrar que tanto el joven Hegel, como Marx, Heidegger, Derrida y Foucault tuvieron la oportunidad de elegir opciones que hubieran encaminado su trabajo por el camino correcto y no lo hicieron:

[...] he subrayado los puntos en los que el joven Hegel, el joven Marx, todavía el Heidegger de *Ser y tiempo* y Derrida en su discusión con Husserl, se vieron ante opciones que no eligieron.

En Hegel y Marx la alternativa hubiera consistido en no tratar de reducir aquella intuición de totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa, sino en haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la comunidad de cooperación. En Heidegger y Derrida la alternativa hubiera consistido en no atribuir los horizontes creadores de sentido en que nos viene interpretado el mundo a un Dasein que se proyecta a sí mismo en términos heroicos, o a un acontecer de la verdad, formador de estructuras, que se producen a espaldas de los sujetos, sino a los mundos de la vida comunicativamente estructurados que se reproducen a través del medio, bien accesible, que es la acción orientada al entendimiento.⁴

El autor de *Verdad y justificación* piensa que, en su intento por salir de “la filosofía de la conciencia”, Foucault queda atrapado en un concepto de poder absolutamente problemático. En vez de remitir a la “formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad comunicativa”, explica la actividad social echando mano de una noción de poder totalizadora que “opera a espaldas de los sujetos”. Según

en el cual, de una u otra manera, el sujeto de conocimiento se identifica con un yo autorreferencial que se enfrenta a un mundo exterior.

⁴ *Ibid*, p.332.

Habermas, la noción de poder foucaultiana posee una doble función: es, a la vez, dato empírico y estructura general de la historia. Esto explicaría por qué el francés termina hallando relaciones de poder en cualquier intersticio de la historia; en efecto, si éste supone que la estructura general de la misma se compone preeminentemente de relaciones de poder, resulta más que evidente que en sus análisis empíricos corroborará la existencia de semejantes relaciones. Por lo mismo, Habermas denuncia que la “objetividad” cuasi positivista a la que aspira el autor de *La arqueología del saber* termina convirtiéndose en un subjetivismo arbitrario. Según el alemán, Foucault no logra justificar la decisión fundamental que recorre toda su “Teoría”; a saber, la de interpretar el desarrollo de la modernidad en la clave unilateral de la dominación. Su trabajo se nos presenta, entonces, como un proyecto a-crítico porque, en última instancia, no logra fundamentar el suelo desde el que pretende validar sus análisis y carece de los criterios normativos que le permitirían evaluar el presente.

Por su parte, Habermas no sólo está convencido de poder llevar a cabo una fundamentación normativa con pretensiones de universalidad, sino que hace depender de ello la posibilidad misma de toda filosofía crítica. Para evitar el *impasse* en el que ha caído todo “el discurso filosófico de la modernidad”, el autor de *Teoría y praxis* debe evadir la tentación de explicar los conflictos sociales remitiendo a una entidad indeterminada que opera “a espaldas” de los sujetos, al mismo tiempo que fundamenta un concepto de racionalidad capaz de fungir como parámetro normativo para la evaluación de las patologías de nuestro presente. En ese sentido, su proyecto es una prolongación depurada de la “filosofía crítica” kantiana.⁵

Gran parte de los escritos del filósofo alemán tienen la in-

⁵ Cfr. “Caminos hacia la destrascendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, en: Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2007, pp.181-222.

tención de hallar, ya no en un sujeto trascendental, sino en la praxis comunicativa, los supuestos implícitos que posibilitan el entendimiento intersubjetivo. En esos elementos Habermas hallará el fundamento de los criterios que nos permiten normar nuestra actividad práctica.

En *Teoría de la acción comunicativa*, el alemán deja claro su propósito “[...] introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad”.⁶ Con esa intención en mente, el autor de Verdad y justificación desplaza sus análisis hacia la pragmática formal del lenguaje, ya que ésta se le presenta como un instrumento teórico particularmente útil. En efecto, remitir a la pragmática formal del lenguaje le permite superar las objeciones clásicas de quienes le reprocharían acudir a “fundamentaciones últimas” o suponer la existencia de una “filosofía primera” para sostener su proyecto normativo. Esto porque la pragmática formal no remite ni a un fundamento último y a-histórico, ni a un sujeto trascendental, mucho menos a una visión totalizante del mundo; todo lo contrario: deduce los criterios normativos de la práctica lingüística cotidiana.⁷ Parte de nuestros usos cotidianos del lenguaje para hallar en ellos las condiciones que hacen posibles los distintos “actos de habla” a partir de los cuales explicamos nuestro actuar intersubjetivo en el mundo. Este instrumento teórico también le permite alejarse de todo posible relativismo, pues aun evitando cualquier tipo de fundamentación última sigue manteniendo “pretensiones” de universalidad y necesidad. Es-

⁶ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, II, Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, México, 2008, p. 562.

⁷ “Al formalizar las condiciones universales de la comunicación social, Habermas combinaba esta crítica con una dimensión trascendental a la cual está asociada la pragmática universal, que se orienta a dar cuenta de las reglas en uso en la comunicación corriente y que estructura toda situación en que interviene la palabra” (Cusset, Haber (dir.), Habermas-Foucault, *Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, 130).

tas pretensiones, sin embargo, ya no se defienden a la luz de un “sujeto trascendental”, ni se entienden como “condiciones de toda experiencia posible”, sino que se asumen como criterios fundados en las reglas prácticas por medio de las que nos hemos socializado. Con lo cual, se trata menos de indagar las condiciones *a priori* para toda experiencia posible que de dilucidar aquellas reglas que resultan “inevitables” e “irrebasables”⁸ para el ejercicio cotidiano de nuestra práctica comunicativa.

Ahora bien, a diferencia de teorías de la acción como la de Weber que, para Habermas, terminan limitando el concepto de racionalidad al de racionalidad con arreglo a fines;⁹ el alemán amplía significativamente su comprensión de la noción de razón. Su remisión a la pragmática formal le permite definir el concepto de racionalidad a partir de las intenciones que se hacen patentes en los usos prácticos de nuestros actos de habla, con lo cual evade toda especulación meramente teórica y logra, por el contrario, un “anclaje” absolutamente inmanente para delimitar aquello que legítimamente debería asumirse como “racional”. Es a partir de esta decisión metodológica que, desde los años 70, Habermas identifica al menos tres “raíces de racionalidad”, las cuales, a pesar de partir del mismo núcleo —la razón—, resguardan intereses disímiles:¹⁰ racionalidad epistémica, racionalidad teleológica y racionalidad comunicativa.¹¹ En esta división, la racionalidad comunicativa

⁸ Cfr. Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 18-19.

⁹ Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, México, 2008, p. 197-330.

¹⁰ La ventaja de esta formulación se podría resumir en lo siguiente: la fundamentación de las pretensiones de validez (verdad, rectitud, veracidad) de nuestras acciones en el “mundo de la vida” no dependerían ya, ni de la problemática reflexividad de un sujeto consigo mismo, ni de un concepto de razón reducido a la mera instrumentalidad, sino de la asunción de la segunda y la tercera persona necesariamente implícitas en la pretensión de entendimiento insertas en nuestro lenguaje (Cfr. Habermas, Jürgen, *Verdad y...*, *op.cit.*, p. 200, 10ss).

¹¹ En clara deuda con una división semejante planteada por Kant en la *Crítica del juicio* (Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, BXII), Habermas

ocupa un lugar privilegiado pues es ella la que logra integrar a las otras dos, esto porque tanto los actos derivados de la razón epistémica, como aquellos derivados de la razón teleológica, deben poder justificarse “discursivamente” en caso de que su pertinencia sea cuestionada.¹²

señala que: 1) La validez de enunciados con pretensiones cognoscitivas supone el apego a una estructura epistémica basada en proposiciones y juicios. Somos racionales cuando sabemos por qué nuestros juicios (manifestados mediante oraciones asertivas) pueden ser considerados verdaderos no sólo por mí sino por un conjunto de subjetividades racionales (Cfr. Habermas, Jürgen, *Verdad y... op.cit.*, p.103-104). 2) La validez de nuestros actos con pretensiones técnico-prácticas; es decir, “exclusivamente” guiados por el éxito en mi relación ora con el mundo objetivo, ora con otros sujetos, supone el apego a una estructura teleológica. Actuamos racionalmente cuando, en caso de que se nos pidiera, nuestras oraciones intencionales pudieran ser justificadas a través de una explicación de por qué nuestras acciones tuvieron éxito o lo tendrían en condiciones normales(Cfr. *ibid.*, p.105-106). 3) El tercer caso es el más complejo. Aquí el uso de expresiones lingüísticas ya no sólo enuncia estados de cosas (oraciones asertivas) o las intenciones de un hablante (oraciones intencionales), sino que también manifiesta otra pretensión: generar una relación de entendimiento entre al menos dos personas. La pretensión de que mis actos de habla sean comprendidos y aceptados (capacidad *ilocutiva*) supone una estructura comunicativa. De tal manera que en este caso la racionalidad depende de la posibilidad de explicar mediante un discurso las razones que, en condiciones normales, harían que mis actos de habla pudieran ser comprendidos y, dado el caso, aceptados: [...].llamamos racionales no solamente a los actos de habla válidos, sino a todos los actos de habla comprensibles, respecto a los cuales el hablante puede, en las circunstancias dadas, cargar con una garantía creíble respecto a su contenido, en el sentido de que las pretensiones de validez sostenidas mediante el acto de habla podrían, en caso necesario, hacerse efectivas discursivamente”(Cfr. *ibid.*, p.107).

¹² El conocimiento —al que le es inherente una estructura proposicional—, la acción —íntimamente relacionada a una estructura teleológica— y el habla —ligado a una estructura comunicativa—, no tienen un fundamento común en la estructura discursiva de la argumentación (la cual, como se puede sospechar, es un derivado de la estructura comunicativa del habla). Lo que esto quiere decir es que ni la racionalidad del conocimiento, ni la racionalidad de la acción están supeditadas a la racionalidad discursiva, o al menos no lo están en una relación de fundamento-fundado. El autor de Facticidad y validez piensa que la capacidad argumentativa no resulta preponderante porque funde o subyazca a todas las formas de racionalidad, sin embargo sí posee cierta preeminencia debido a un motivo bien peculiar; a saber, su capacidad “integradora”. Según el filósofo alemán la capacidad de argumentación inherente a nuestra capacidad racional resulta esencial porque sólo ella puede ensamblar las tres

En efecto, al mostrar que nuestros usos lingüísticos suponen tres raíces de racionalidad (dentro de las cuales la comunicativa ocupa un lugar privilegiado), el alemán intenta mostrar que la razón no se limita a la eficacia instrumental o a la capacidad de generar enunciados teóricos, sino que es ella la que permite el entendimiento intersubjetivo¹³. Pues bien, si la apuesta de Habermas consiste en sostener un concepto de razón capaz de fungir como criterio normativo para evaluar las patologías de la sociedad contemporánea, la inserción de la actividad comunicativa en las raíces de racionalidad permite hacer pasar como racional aquella crítica social que presenta las patologías de nuestra sociedad como el resultado de la limitación y la supresión de los procesos de entendimiento intersubjetivo.

Así, se ve con claridad la estrecha liga que une el análisis epistemológico de Habermas con su “teoría crítica de la socie-

raíces antes mencionadas. Esto último merece una explicación, Habermas sostiene que nuestra posibilidad de manifestar y juzgar las pretensiones de validez de las tres raíces de racionalidad implica, necesariamente, su paso por el canal de la discursividad, de tal manera que ésta unifica e integra tanto la forma de racionalidad dirigida al conocimiento, como la que se dirige a la acción teleológica y, por último, la que se vuelca a la acción comunicativa.

¹³ Ya en Ciencia y técnica como ideología, el alemán realizaba una distinción entre trabajo e interacción, la cual, según su punto de vista, le permitía deslindarse del paradigma subjetivista. En el caso del trabajo nos encontraríamos frente a una acción con arreglo a fines, misma que tendría como objetivo disponer adecuadamente los medios para controlar la realidad, en esta actividad nuestra relación primordial sería con objetos. Habermas señala que: “[...] aquí realizaríamos experiencias con cosas, sucesos y estados que son esencialmente susceptibles de manipulación” (Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Editorial Altaya, Madrid, 1999, p. 19). La interacción, por su parte, remitiría a una acción comunicativa en la que: “[...] nos encontraríamos con objetos del tipo de sujetos hablantes y actuantes; aquí realizamos experiencias con personas, exteriorizaciones y estados que están estructurados y son comprensibles de manera esencialmente simbólica” (*Ibid*). La interacción nos inserta en el terreno de la “praxis comunicativa”, ésta tiene entre sus funciones la generación de entendimiento entre los sujetos interactuantes en un “mundo de la vida” compartido. El análisis de esta función remite a un territorio intersubjetivo que, necesariamente, depende de la dinámica del lenguaje. De ella se deducen las estructuras normativas que sirven como criterios para nuestra acción práctica.

dad”. A partir de la diferenciación de las raíces de racionalidad, el alemán realiza una distinción esencial: de un lado establece el marco de análisis de la esfera social que se vincula con la acción comunicativa; del otro, dibuja los límites de la esfera social que se circunscribe a la reproducción técnica y material. En la primera, las expectativas de nuestra acción presuponen ciertos criterios normativos en términos comunicativos que, si bien pueden no cumplirse en algunas ocasiones, son condiciones de posibilidad del entendimiento intersubjetivo; la segunda se encuentra ligada a la búsqueda de éxito en la manipulación de objetos y procesos. En buena medida, la progresiva colonización de la esfera instrumental sobre la esfera vinculada a relaciones de entendimiento y comunicación, explicaría las patologías sociales que marcan nuestro presente.¹⁴ Así, usando los instrumentos teóricos que la pragmática formal le otorga, Habermas reformula una concepción de racionalidad capaz de fundamentar criterios normativos suficientemente fuertes para sostener una “Teoría social crítica”. Desde su perspectiva, las patologías sociales de nuestro presente pueden comprenderse como el resultado de la colonización, naturalmente ilegítima, de las esferas sociales esencialmente afines a la racionalidad teleológica sobre las esferas esencialmente afines a la racionalidad comunicativa.

2. Foucault: Hacia una genealogía de las formas de subjetividad.

Por diferencia del trabajo realizado por Habermas, la gama de análisis que Michel Foucault ejecuta no pretenden erigirse como una “Teoría social crítica”, ni fundamentar un “concepto de racionalidad” libre de los presupuestos de las filosofías previas, ni habilitar criterios normativos aptos para valorar las patologías de las sociedades modernas. Dado que éstas no son

¹⁴ Cfr. Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 114.

sus pretensiones, no intenta competir ni desbancar el edificio conceptual de Habermas y, por lo mismo, no necesita mostrar la falsedad de su postura. A pesar de su incuestionable lucidez, el análisis de Habermas sobre la obra de Michel Foucault yerra por una razón muy sencilla: supone que el proyecto del francés tiene las mismas pretensiones que el suyo. En efecto, el autor de *Facticidad y validez* asume que Foucault pretende realizar una “Teoría social crítica” capaz de generar un diagnóstico de la modernidad.¹⁵

El heredero de la Escuela de Frankfurt estima que la “Teoría del poder” del francés resulta totalmente insatisfactoria por dos motivos: 1) Porque reduce la complejidad del desarrollo de la modernidad a la evolución de relaciones de poder¹⁶ y 2) porque neutraliza todo su posible contenido “crítico” al hallar formas de poder en todas nuestras prácticas. El argumento que Habermas usa para respaldar este último punto es el siguiente: si Foucault afirma que todos nuestros discursos están atravesados por relaciones de poder, resulta imposible generar criterios válidos para denunciar las patologías sociales que el francés, de hecho, desea criticar pues su propio discurso estaría “contaminado” por el poder. Ahora bien, en este apartado intentaremos mostrar que tales críticas (convertidas ya en un lugar común) resultan francamente insuficientes pues parten de un análisis sesgado de sus textos y de una interpretación apresurada. En lo que sigue, trataremos

¹⁵ A pesar de que Honneth pretende ser más comprensivo en su diagnóstico, en más de una ocasión reitera este error, por ejemplo en su *Crítica del poder* afirma una y otra vez que: “[...] Foucault desarrolla las líneas básicas de una teoría de la modernidad europea [...]” (Honneth, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Editorial Mínimo Tránsito, Madrid, 2009 2009, 170-171).

¹⁶ A lo largo de este trabajo trataremos aclarar dos cosas: 1) Foucault jamás intentó realizar una “Teoría social” y 2) si se analizan con seriedad los trabajos foucaultianos de la segunda mitad de la década de los años 70 resulta imposible afirmar que el francés reduzca el proceso social de la modernidad al desarrollo de relaciones de avasallamiento.

de justificar por qué resulta adecuado caracterizar la filosofía de Foucault como una filosofía crítica más allá de las puntillas críticas de Habermas. De manera semejante a lo que opina Olivier Voirol en su artículo “Crítica genealógica y crítica normativa”¹⁷ pensamos que, en el fondo, Foucault formula una propuesta de “pensamiento crítico” totalmente distinta a la de Habermas. Por tal motivo, los fines y los medios que cada uno concibe son radicalmente divergentes.

Foucault intenta abrir una senda crítica distinta a la de Habermas. De entrada no pretende hallar las condiciones legítimas para justificar el correcto uso de nuestros juicios, sino que desea indagar lo que él llama “procedimientos de eventualización”; esto es, la búsqueda de las condiciones de posibilidad absolutamente históricas, eventuales y contingentes, que hacen posible la aparición singular de ciertos focos de experiencia propios del presente. Lo cual hace que su filosofía se pregunte menos por la legitimidad o ilegitimidad de una configuración social, que por la combinatoria de determinaciones que dieron lugar a su aparición.

Si tomamos en cuenta estas afirmaciones, la relación de Foucault con la tradición crítica parece contradictoria. Sin embargo, la posición de nuestro filósofo resulta comprensible si aceptamos que no toda pretensión crítica debe reducirse al análisis de las condiciones que harían legítimo el uso de la razón. A nuestro entender, es posible ubicar algunos hilos conductores capaces de unificar las diferentes posturas que osan llamarse críticas —de Kant a Hegel y de Hegel a Marx— más allá de la pretensión señalada. En general todas estas posturas intentan comprender cómo se constituye el pensamiento, y cómo su constitución le da inteligibilidad a nuestra experien-

¹⁷ Véase “Crítica genealógica, crítica normativa” en: *Cusset, Habermas, ..., op.cit.*, p. 127-148. Para la polémica entre Habermas y Foucault también puede consultarse: Kelly, Michael (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, The MIT Press, Baskerville – United States, 1995.

cia.¹⁸ También desde Kant, la filosofía crítica pretende liberar

¹⁸ En Kant, esta búsqueda se pone de manifiesto claramente en su concepción epistemológica. En la *Crítica de la razón pura*, el alemán intenta dar cuenta de las condiciones que hacen posible nuestro acceso a los objetos de la experiencia. Una de las más grandes novedades de su trabajo, como es sabido, consiste en aquello que el propio autor llama revolución copernicana. En lugar de dar cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento remitiéndose a los objetos de la experiencia, Kant desplaza la dirección del análisis y busca semejantes condiciones en la estructura de nuestra subjetividad (Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, BXIII, B34). Como es de todos conocido, el alemán termina concluyendo que esas condiciones de posibilidad se hallan en dos niveles del entendimiento: 1) En las intuiciones puras de espacio y tiempo (estética trascendental) y 2) En la tabla de categorías (lógica trascendental). Las intuiciones ordenan las coordenadas de nuestra sensibilidad, mientras que la tabla de categorías le da inteligibilidad a la misma y permite su traducción discursiva para la emisión de juicios. Así, Kant logra superar la unilateralidad tanto del empirismo, como del racionalismo, al demostrar que nuestro acceso a los objetos se halla irremediablemente mediado por las condiciones trascendentales de nuestra subjetividad. Se ve con claridad que el análisis de las condiciones subjetivas del pensamiento nos muestra también la manera en que se constituye nuestra experiencia fenoménica. No entraremos aquí en la discusión epistemológica entre Kant y Hegel, basta señalar que éste último intenta mostrar, siguiendo a Kant, que todo nuestro acceso a los objetos se haya mediado por la actividad de la razón, pero en contra del filósofo de Königsberg, complementa esta afirmación señalando que la razón de la que habla no condiciona los objetos desde una serie limitada de categorías resguardadas a priori en un sujeto trascendental, sino que el pensamiento constituye las condiciones que le dan “objetividad” al mundo en el proceso mismo en que el sujeto intenta aprehender los objetos. Ahora bien, Hegel intenta superar la contradicción epistemológica en la que se contraponen la existencia de un mundo objetivo compartido y la remisión de las condiciones de posibilidad de la experiencia a la interioridad del sujeto, mostrando que esas condiciones se constituyen desde siempre en un proceso intersubjetivo, en la vida “espiritual”. Con ello, intenta superar los dualismos entre interioridad y exterioridad y sujeto-objeto que, para él, subyacen a la filosofía de Kant. Así, en Hegel, la experiencia del mundo y las condiciones de su constitución se generan en la incesante relación que el sujeto —entendido como la infinita actividad intersubjetiva del hombre— tiene con el mundo. Esta idea se resume magistralmente en la hiperconocida afirmación del alemán que dice: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 15). No ahondaremos sobre la comprensión o incomprensión de Marx sobre Hegel, basta con mencionar que el primero intenta recuperar la posición hegeliana que le atribuye un papel esencial al proceso dialéctico, pero pretende ir más allá señalando que la objetividad no se constituye únicamente en el

al pensamiento de toda tutela; es decir, de aquellas condiciones que, ajenas a las propias determinaciones de la razón, pretenden gobernarla. Por lo mismo todas, sin excepción, asumen como una de sus tareas mostrar que sólo un pensamiento que toma conciencia de su autodeterminación puede considerarse pensamiento libre.¹⁹ Por último, Foucault afirma que en el

mundo del pensamiento, sino en la actividad práctica. En la segunda tesis sobre Feuerbach, Marx deja esto claro: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico”.

¹⁹ Sin duda, este es el sentido general de la filosofía práctica de Kant. El alemán cree poder mostrar que sólo se puede hablar del hombre como sujeto libre, si éste es capaz de darse a sí mismo las leyes de su acción. Pero para que estas leyes sean absolutamente libres, no deben proceder ni de un designio divino, ni de la naturaleza, sino de su propia legislación. La libertad del sujeto supone la posibilidad de que él se autodetermine, dándose las normas de su actividad en el mundo a partir del único elemento que es propiamente humano: la razón. Por su parte, Hegel en la Fenomenología del espíritu pretende mostrar que el “espíritu” es absolutamente libre porque logra superar las limitaciones que le impone la naturaleza “asumiéndola” y haciéndola suya. Es, pues, él y sólo él, el factor determinante en la construcción del mundo inteligible en el que interactuamos. De la misma manera, Marx muestra que la objetividad es el resultado de la acción práctica del hombre en el mundo. En su caso, se enfatiza el papel de la actividad productiva como medio simultáneo de apropiación y determinación del mundo. Marx acentúa algo que ya se encontraba en Kant y Hegel, el hecho de que los individuos y las colectividades que habitan el mundo sólo pueden adquirir su verdadera libertad cuando logran desasirse de las fuerzas externas que limitan su actividad práctica real. Kant y Hegel confiaban en el papel del derecho para superar, en la vida práctica, la condición de tutela en que los hombres vivían; por lo mismo, ambos consideraron que la revolución francesa fue un hecho capital para la humanidad, aunque los dos criticaron las violentas consecuencias de tal acontecimiento. Los dos pensadores alemanes coinciden en que el valor supremo de la revolución consistió en manifestar que los hombres pueden ser considerados iguales frente al derecho, es decir, que no pueden ser sojuzgados ni obligados por nada excepto por la propia razón plasmada en un documento constitucional. Sin embargo, Marx va más allá, él muestra que la “alienación” del hombre, o lo que es lo mismo, su sujeción a fuerzas externas, no se limita a la falta de reconocimiento jurídico, sino que supone un entramado de relaciones de mayor complejidad, las cuales inscriben al hombre en un tipo de relación social en la que el producto de su trabajo se vuelve ajeno al trabajador.

texto titulado “¿Qué es la ilustración?”, el autor de la *Crítica de la razón pura* lleva a cabo una vinculación entre la autodeterminación de la razón y el análisis histórico del presente.²⁰ Desde ese momento la labor crítica es entendida, a la vez, como un análisis de las condiciones que posibilitan nuestra experiencia y como un proceso de liberación plenamente ligado a la toma de conciencia del desarrollo histórico que permite la autodeterminación de la razón. Por su parte Foucault caracteriza su filosofía como un análisis de las condiciones históricas de nuestra constitución subjetiva. Dicho análisis tiene la finalidad de evidenciar la serie de relaciones de poder que condicionan nuestra libertad. En ese sentido, no debe haber la menor duda que su trabajo se adscribe al proyecto crítico; sin embargo, vale la pena precisar cuáles son las peculiaridades que le dan especificidad a su trabajo y lo vuelven un referente central para la filosofía contemporánea. Veamos.

En uno de sus últimos textos fechado en 1984, Foucault menciona que la intención general de su proyecto ha sido realizar “*una Historia crítica del pensamiento*”.²¹ Un año antes, en el marco de una revisión general de su filosofía, señala: “[...] lo que procuré hacer es una historia del pensamiento.

Y al hablar de ‘pensamiento’ hacía alusión a lo que podríamos llamar focos de *experiencia*”.²² De forma consciente, Foucault incluye dos conceptos de alta resonancia filosófica al momento de caracterizar su proyecto como un proyecto crítico; a saber, pensamiento y experiencia. A nuestro entender, la única manera de adentrarnos seriamente en la propuesta teórica de Foucault consiste en desentrañar el significado de

²⁰ Este elemento es retomado y reelaborado por Hegel y Marx. La vinculación entre una filosofía crítica y el análisis histórico es, quizá, la marca de garantía de estos dos últimos filósofos.

²¹ Cfr. Michel Foucault, en: *Foucault, Michel, Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 999.

²² Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010, p.19.

los mismos y explicar el sentido de su vinculación.

En primer lugar, debemos decir que Foucault define pensamiento como “[...] el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto”²³ y añade que una historia crítica del pensamiento, tiene la función de llevar a cabo “un análisis de las condiciones en que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto.” Nuestro autor no comprende el término “pensamiento” como aquella facultad interna a la conciencia que tendría por función aprehender objetos que le son externos, sino como el proceso en el que se ponen en contacto un sujeto y un objeto²⁴, los cuales en sí mismos y aislados carecen de toda determinación. Analizar el pensamiento no es, desde esta perspectiva, describir o clasificar las operaciones de la conciencia, ni indagar la naturaleza interna de las cosas, sino mostrar cuales son las condiciones efectivas que hacen posibles ciertas relaciones entre objeto y sujeto. La definición foucaultiana de “pensamiento” implica que éste adquiere significado en una relación incesante, la cual no se da entre elementos estáticos, sino entre factores que se constituyen mutuamente en el proceso de su actividad histórica. De ahí que una historia crítica del pensamiento deba indagar las condiciones que hicieron posible que ciertas disposiciones subjetivas pudieran vincularse con ciertos objetos, transformándose y determinándose a sí mismas en ese momento, y viceversa, que ciertos objetos pudieran determinarse al entrar en contacto con formas de subjetividad.

Así, en lugar de asumir la existencia del dualismo sujeto-objeto para centrar el estudio en las determinaciones de cualquiera de ambos polos, Foucault decide analizar lo que llama formas de “subjetivación” y “objetivación”; es decir, el proceso mediante el cual los sujetos y los objetos se determinan.

²³ Foucault, Michel, *Obras...*, *op.cit.*, p.999.

²⁴ *Ibid.*

Su particular forma de trabajar lo obliga a analizar la relación de constitución recíproca entre sujeto y objeto: “[...] el sujeto y el objeto no se constituyen uno y otro sino bajo ciertas condiciones simultaneas, pero en las que, a su vez, no dejan de modificarse el uno con relación al otro, y por tanto de modificar [su] campo de experiencia”.²⁵ Por lo mismo, la empresa del francés no puede partir unilateralmente de ninguno de los dos procesos —subjetivación, objetivación—, pues esto implicaría asumir la existencia de un sujeto previo a su relación con los objetos, o de un objeto previo a su encuentro con los sujetos. De ahí que, en vez de partir de un objeto para mostrar su realidad esencial o indicar lo que éste debería ser si se adecuara a su verdadera forma, decide analizar el desarrollo que lo constituye y, al constituirlo, lo define como objeto. De igual forma con el sujeto, lejos de pretender encontrar las condiciones universales de su experiencia, decide analizar el proceso de su constitución, el cual sólo puede explicarse en su relación con los procesos de objetivación.²⁶

²⁵ *Ibid.*, p. 1002.

²⁶ Por ejemplo, tomemos el caso de la locura. Para responder la pregunta ¿cómo es que la locura pudo considerarse una enfermedad mental en el siglo XIX?, la psiquiatría emergente acostumbraba a poner en relación dos acontecimientos fundamentales: en 1793 Pinel libera a los locos del encierro, por las mismas fechas Turke crea el primer hospital psiquiátrico. Tomando ambos sucesos se podía establecer un lazo explicativo capaz de mostrar cómo la liberación de los locos permitió desasirlos del estatuto de criminales con el que se los caracterizaba y calificarlos, por fin, como “enfermos”. Con lo cual resultaba posible acceder a ellos en términos médicos. Según esta versión, hasta el siglo XVIII el erróneo estatuto con el que se los había investido hizo imposible observar que la esencia de la locura era su dimensión patológica (Cfr. Foucault, Michel, *Obras...*, *op.cit.*, p. 320ss). Foucault piensa que esta lectura supone al menos una afirmación problemática, a saber: que los científicos del siglo XVIII desvelaron la esencia de la locura y, por lo mismo, el saber que detentan sobre ella puso ante nuestros ojos su verdad fundamental. Según esto, todos los discursos anteriores acerca de la locura, habrían estado imbuidos por el error, la ceguera, la sinrazón o, en el mejor de los casos, el desacierto. Si se hablaba de la locura en otro tiempo, si se le imponían límites, si se creaban normas, divisiones o discursos, incluso si se le admiraba o temía, era bajo el dictado de formas erradas, siguiendo los falsos caminos de la superstición y la ignorancia. Éste, sin embar-

Hace falta dar la vuelta a la marcha filosófica de remontada hacia el sujeto constituyente al que se le pide dar cuenta de lo que puede ser todo objeto de conocimiento en general; se trata, más bien, de volver a descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento. También al respecto cabe tener cuidado: rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no conduce a hacer como si el sujeto no existiera y a hacer abstracción de él en beneficio de una objetividad pura; dicho

go, era el obligado destino de todos los discursos acerca de la locura previos a la aparición de la psiquiatría, por un simple motivo: sólo ella fue capaz desentrañar el gran secreto que antes se le ocultaba a la razón; a saber, que la locura es, ante todo, un objeto médico. Foucault cree que este planteamiento es desacertado. No porque la psiquiatría carezca de un saber con contenido de verdad, ni porque crea que esa verdad es igual de “falsa” que las anteriores, tampoco porque considere “incompatibles” los criterios de verdad de distintas épocas, sino por la sencilla razón de que esta formulación supone que la verdad de la locura es la adecuación del pensamiento a un objeto siempre existente e inmutable. En vez de partir de la existencia del objeto “locura” o del sujeto “loco”, para deducir sus rasgos fundamentales o la esencia de la enfermedad mental, Foucault prefiere indagar los procedimientos que posibilitaron la emergencia, tanto de la “locura”, como del sujeto “loco”, en términos de medicalización. Lo importante aquí es comprender que la peculiar consideración de la locura como enfermedad mental, no pudo aparecer independientemente del proceso histórico que llevó a la configuración de ese saber peculiar que es la psiquiatría, y que la psiquiatría supone un proceso de medicalización del loco que no le es natural. No se trata, como bien dice Foucault, de afirmar que “la locura no existe”, sino de indagar la forma de racionalidad que permitió la formación de un saber sobre la locura y que, en su formación, generó las determinaciones reales que constituyen lo que llamamos loco. Es decir, en vez de preguntarse por la verdad del loco, Foucault se pregunta por las condiciones de posibilidad que hicieron que, en un momento dado, ciertos sujetos entraran en un “juego de verdad” específico. Ahora bien, preguntarse por la locura en términos de juegos de verdad no significa sostener que la verdad no existe, ni caer en un relativismo radical, sino intentar ir un paso atrás y mostrar cuáles fueron las condiciones históricas que hicieron posible que nuestro pensamiento se acercara al sujeto loco en los términos de un saber científico que genera cierta normatividad y que obliga a los sujetos a reconocerse entre sí de una forma específica. Para decirlo en las palabras de Foucault, preguntarse por la locura en términos de juegos de verdad no es otra cosa que indagar cómo se “problematiza” la experiencia de la locura en un momento y un tiempo específico, para entender la serie de relaciones que constituyen su comprensión, su reconocimiento y las prácticas que la hacen posible.

rechazo tiene como mira hacer aparecer los procesos peculiares de una experiencia en la que el sujeto y el objeto “se forman y se transforman”, uno por relación y en función del otro.²⁷

Esto último nos permite dar un paso adelante. Tal como lo hemos señalado, el análisis foucaultiano pretende hallar las condiciones de aparición de nuestro pensamiento en el proceso que vincula al sujeto con el objeto. Ahora bien, una vez suprimida la vía de acceso a un sujeto puro sin relación con los objetos, o a un objeto inmutable e independiente de su relación con el sujeto, Foucault considera que el camino más pertinente para estudiar cómo se pone en relación un sujeto con un objeto en la historia efectiva es observar lo que se hace, es decir, las prácticas, entendidas como:

“el conjunto de las maneras de hacer más o menos reguladas, más o menos reflexionadas, más o menos dotadas de finalidad, a través de las cuales se dibujan, a la par, lo que estaba constituido como real para los que buscaban pensarlo y gobernarlo, y la manera en que estos se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar y posiblemente de modificar lo real. Estas son las prácticas entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave para la constitución correlativa del sujeto y el objeto”²⁸

Tomando en cuenta esta afirmación, podemos entender mejor a qué se refiere Foucault cuando asegura que su trabajo es una historia crítica del pensamiento —siempre que entendamos por pensamiento “el acto que pone en relación a un sujeto con un objeto” y no un conjunto de operaciones intramentales—. Veamos. Según el francés, aquello que “pone en relación” al sujeto con el objeto no es otra cosa que el conjunto de prácticas²⁹ mediante las que constituimos el mundo

²⁷ Foucault, Michel, *Obras...op.cit.*, p. 1002.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ya sea como prácticas discursivas, ya sea como tecnologías de poder, dis-

en el mismo proceso en que nos constituimos como sujetos. Esta afirmación requiere una explicación minuciosa pues, a nuestro entender, posee un valor teórico importante. En ella no sólo se debe leer el esfuerzo foucaultiano por delimitar el campo de estudio de su trabajo, también es posible observar una propuesta epistemológica de largo alcance. Analicémosla con detenimiento. La propuesta del francés se puede presentar de la siguiente manera: dado que no existe una subjetividad plenamente determinada antes de su vinculación con los objetos, ni una objetividad inteligible previa a la intervención del sujeto, la única forma de acceder al significado efectivo de nuestra experiencia consiste en observar aquello que pone en relación al sujeto con el objeto. La vinculación de ambos elementos se lleva a cabo por un pensamiento inevitablemente traducido en “actividad” o, para decirlo con Foucault, en las prácticas humanas. Pero el francés tiene claro que las prácticas no son el resultado unilateral de una acción desvinculada de toda reflexión teórica, evidentemente ellas no surgen de una espontaneidad arbitraria, sino que son el producto de un proceso reflexivo que se exterioriza en la realidad. Así, desde la perspectiva de Foucault, el “pensamiento” no es más que la infinita circularidad entre un obrar reflexionado y apropiado por el sujeto, y un sujeto que exterioriza esa apropiación; circularidad infinita en la que se constituye el sujeto en el mismo movimiento en que el mundo se determina.

Desde la *Arqueología del saber*, Foucault intentó avanzar en la comprensión de nuestra experiencia subjetiva mediante el estudio de las prácticas. En esa época, el francés intentaba analizar las prácticas discursivas para comprender la formación de ciertos saberes³⁰. Al dirigir el trabajo teórico en esta

positivos de seguridad, procesos de gubernalización o tecnologías del yo, Foucault siempre intentó acceder al pensamiento desde la dimensión de lo que “se hace”.

³⁰ Cfr. Foucault, Michel, *Arqueología del Saber*, Siglo XXI editores, México,

dirección, lograba romper el espacio cerrado de la conciencia para explicar el complejo proceso de aparición de las ciencias³¹ en la relación activa que vincula a los sujetos con el mundo. Más adelante, Foucault amplió el rango de sus análisis incluyendo otras prácticas como las tecnologías, los dispositivos y las estrategias; a partir de ellas intentó dar razón de los procesos de formación de normas, relaciones de poder y dinámicas de “gubernamentalidad” sin remitir a las intenciones particulares de quienes ejercen el poder, o a relatos teleológicos que explican la aparición de ciertos procesos de formación subjetiva apelando a una necesidad histórica³². Ahora bien, adentrarse a la experiencia por el camino de las prácticas supone, al menos, dos ventajas epistemológicas: por un lado, el análisis logra traspasar el terreno limitado de una conciencia intramental —ya que ésta resultaba insuficiente para explicar satisfactoriamente los procesos de formación subjetiva— y, por el otro, asume que la experiencia subjetiva es, necesariamente, resultado de un desarrollo intersubjetivo. Esto por dos razones, en primer lugar porque no existen prácticas que se configuren absolutamente al margen de los otros y, en segundo, porque toda práctica supone una exteriorización del sujeto que, necesariamente, lo pone delante de otros sujetos.³³

2007, 309 y ss.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p.307ss..

³² Cfr. Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid,1993, p. 7 y ss.

³³ En este sentido, Foucault realiza dos desplazamientos importantes, por un lado, al dirigir el análisis de la experiencia a las prácticas y no a la interioridad del sujeto se deslinda de la larga tradición de filosofías de la conciencia que va de Descartes a Sartre, pasando por pensadores como Kant y Husserl; por el otro, rehúye de cualquier empirismo ingenuo, pues no pretende hallar las determinaciones del mundo dirigiendo su mirada a las “cosas en sí mismas”, independientes de cualquier mediación subjetiva. Quizá sin saberlo, nuestro filósofo retoma el camino que Hegel abrió para solucionar el dualismo entre exterioridad e interioridad, acentuado en la modernidad. De forma apresurada se podría resumir dicho dilema epistemológico de la siguiente manera, desde el momento en que, con Descartes, la certeza del saber se remite a la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, surge un problema epistemológico de difícil solución; a saber, si se asume que las condiciones que posibilitan el conocimiento

A lo largo de todo su trabajo, Foucault exploró algunos de los procesos de mediación a través de los cuales el mundo objetivo se vuelve inteligible para el sujeto en el mismo momento en que él se constituye como tal. Ya sea como prácticas discursivas, tecnologías o dispositivos de poder, formas de gubernamentalidad o tecnologías del yo, el análisis del filósofo francés siempre se centró en el estudio de ese vínculo práctico que permite llenar de contenido nuestra experiencia.

Después de estas anotaciones, sólo nos resta clarificar el sentido que Foucault le da a la noción de experiencia para brindar una explicación más o menos completa de la estructura crítica del proyecto foucaultiano. Por experiencia, el francés no entiende, ni la transmisión de datos sensibles desde el mundo de las cosas hasta la conciencia, ni la percepción de objetos enmarcada por las intuiciones puras de espacio y tiempo y organizada por categorías pertenecientes a la subjetividad, ni el acceso de una intencionalidad pura a los objetos como resultado de una suspensión de la “mundanidad externa”. Foucault no niega la definición clásica de experiencia

de los objetos deben localizarse, en última instancia, en el “psiquismo”, resulta difícil explicar cómo es que el sujeto entra en contacto con los objetos que conoce y con las otras subjetividades que pueblan el mundo [Un buen resumen de este problema puede leerse en el artículo de Habermas “Caminos hacia la destrascendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, en: Habermas, Jürgen Verdad y..., *op.cit.*, p. 181 ss. Este problema atraviesa la filosofía moderna desde Descartes hasta la quinta meditación cartesiana de Husserl, incluso si en la segunda formulación del “imperativo categórico” Kant esboza una vía de solución posible, los comentaristas tienden a afirmar que es Hegel quien logra establecer la salida más coherente y sistemática para dicho problema. Desde los escritos de Jena, el autor de la Fenomenología del espíritu recurrió a los elementos mediadores del lenguaje, el trabajo y el reconocimiento recíproco para superar la dicotomía entre interioridad y exterioridad, mostrando que, en tanto seres hablantes y actuantes, todos los contenidos de nuestra actividad nos vienen dados, desde siempre, por un lenguaje que nunca es privado y por un proceso de actividad que hace de la otredad una otredad asumida y reconocida. Así, las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento y nuestra actividad práctica, no son condiciones localizables al interior de una subjetividad aislada del mundo, sino el resultado intersubjetivo de la mediación del lenguaje, el trabajo y el reconocimiento recíproco.

entendida como la apropiación que el pensamiento hace de los objetos del mundo; pero, una vez que ha aclarado que la relación entre pensamiento y objeto es el resultado de una actividad de coodeterminación recíproca a través de las prácticas humanas, sólo puede concluir que la comprensión de nuestra experiencia pasa por el análisis de aquellas prácticas que hacen posible dicha coodeterminación. Ahora bien, esas prácticas son el resultado singular de una actividad que no es ni perenne, ni transhistórica; para dar cuenta de nuestra experiencia no basta estudiar las operaciones cognitivas que permiten el acceso a los objetos, ni el conjunto de reglas, más o menos sedimentadas, por las que nos hemos socializado; se requiere, a la par, llevar a cabo un análisis de la serie de prácticas que se transforman a lo largo del proceso histórico. Por ello, el trabajo de Foucault estudia los mecanismos que le permiten al sujeto reconocer los objetos de la manera particular en que lo hace en un periodo histórico concreto, así como las transformaciones que afectan y determinan al propio sujeto en ese proceso de reconocimiento. De esta manera se entiende por qué el francés acepta que su trabajo es deudor de la filosofía de Kant, aunque también se comprende qué lo aleja de él. En última instancia, su quehacer crítico sigue siendo un análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia, sin embargo, el modo de tratar este problema lleva a nuestro autor al terreno de las prácticas que se desarrollan a lo largo del proceso histórico de formación de nuestra racionalidad, y no a una indagación de las condiciones de toda experiencia posible.

Consistentemente con su planteamiento epistemológico, Foucault afirma que existen tres dominios relacionales a los que accedemos en nuestra actividad práctica. Cada uno de estos dominios es caracterizado por él como un eje de la experiencia. Según el francés, existen tres ejes fundamentales; a saber, las relaciones con objetos mediante las que se produce

saber (prácticas discursivas), la serie de relaciones que nos ponen en contacto con otros sujetos para estructurar sus conducta (tipos de normatividad: dentro de los que se encuentran casos específicos como las tecnologías de poder, las formas de gobierno y gubernamentalidad) y la relación con nosotros mismos (prácticas de sí o tecnologías del yo)³⁴. Por ello, en *El uso de los placeres* aclara que entiende por experiencia “la vinculación en una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad, y formas de subjetividad”³⁵. Al afirmar que la experiencia es la vinculación de estos tres niveles “en una cultura”, deja claro que ninguna de estas relaciones se encuentra “dada” de antemano. El trabajo de una historia crítica del pensamiento debe mostrar cómo y por qué, estos tres niveles emergen de la manera que emergen, cuál es su relación específica y qué determinaciones le otorgan al sujeto en una cultura particular. O, para decirlo de otra manera, una historia crítica del pensamiento debe hacer inteligible lo siguiente:

a) Cómo es que ciertos objetos entran en el dominio de la verdad para los sujetos que enarbolan discursos con pretensiones de conocimiento. Ya que los objetos que aparecen en este dominio no preexisten ni pueden ser definidos *a priori*.

b) Cómo es posible que una serie de normas emerjan como normas efectivas que estructuran la actividad de los sujetos, pues

³⁴ Habermas se sorprendería de lo cercana que es esta división a las formas de racionalidad que él propone.

³⁵ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2005, p.8. En la primera clase del curso de 1983, Foucault señala: “Al hablar de pensamiento hacía alusión a lo que podríamos llamar focos de experiencia, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Estos tres elementos -formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento, modos de existencias virtuales para sujetos posibles-, esas tres cosas o, mejor, la articulación de esas tres cosas es lo que llamo, creo, ‘focos de experiencia’” (Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 19).

estas no son anteriores al proceso histórico que las produce.

c) De qué manera el sujeto problematiza la forma en que moldeará su propia conducta, porque este proceso tampoco es uniforme ni transhistórico.

d) Finalmente, qué tipo de sujeto emerge cuando éste se vincula con esas formas de verdad, esa normatividad y esas técnicas de conducción de sí mismo.

Este último punto es crucial. Como se ve, el objetivo de analizar cada una de estas tres dimensiones, no es sostener una Teoría del conocimiento, ni una Teoría del poder, ni una Fundamentación axiológica, sino comprender nuestra subjetivación; es decir, el proceso que configura nuestra experiencia como sujetos. El propio Foucault deja clara la finalidad de sus investigaciones en un artículo escrito en 1978 titulado “Le sujet et le pouvoir”. En él afirma:

Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture [...] Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches.³⁶

Esta afirmación nos permite alejarnos de aquella interpretación que insiste en criticar a Foucault por defender una Teoría social que reduce la historia a procesos de dominación³⁷, y, por el contrario, nos abre la puerta para comprender mejor el objetivo real de su trabajo; a saber, la realización de un análisis crítico de las condiciones que hacen posible la experiencia del sujeto.

Tomando en cuenta estas precisiones podemos entender con mayor claridad el conjunto de todo su pensamiento. Con-

³⁶ Foucault, Michel, “Le sujet et le pouvoir”, en: Foucault, Michel, *Dits et écrits II*. 1976-1988, Gallimard, París, 2001, p. 101-1042.

³⁷ Cfr., Honneth, Axel, *Crítica del poder...*, *op.cit.*, 268 ss y Habermas, *El discurso...*, *op.cit.*, 259 ss.

trariamente a lo que comúnmente plantean algunos críticos, el francés no desea interpretar la historia únicamente desde la grilal del poder y este concepto tampoco es el centro de sus análisis, de lo que se trata es de estudiar cómo es que el sujeto adquiere las determinaciones concretas que establecen el marco de posibilidades en el que podrá desenvolverse su experiencia en una época. En cada uno de los periodo de su trabajo, hizo énfasis en cada uno de los ejes de lo que, a su entender, constituye nuestra experiencia como sujetos. En el primer caso, la naturaleza de su trabajo consistía en “[...] señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción”³⁸. Es decir, se trataba de contestar qué desplazamientos fueron necesarios para que ciertos saberes pudieran ser planteados en términos de verdadero o no verdadero. Esto con la intención de dilucidar tanto las transformaciones que provoca en el sujeto la inserción al ámbito de la verdad de nuevos discursos, como la posición que éste debe tomar ante ellos. En ese sentido, Foucault afirma que su objetivo fue indagar “[...] cuáles han sido las condiciones [de la emergencia de una nueva forma de veridicción], el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en qué, ligando cierto tipo de objeto a diferentes modalidades del sujeto, dicha emergencia, ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el a priori histórico de una experiencia posible” (MF, 1000). Claramente, para nuestro filósofo el análisis de los “juegos de verdad” es, también, un análisis de la forma en que se determina el sujeto que entra en relación con ellos.

En el segundo eje de la experiencia:

la cuestión pasaba[...] por analizar, digamos, las matrices

³⁸ Foucault, Michel, *El gobierno de sí...*, *op. cit.*, p. 20.

normativas de comportamiento. Y en ese caso el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula, y ni siquiera las instituciones de poder o las formas generales o institucionales de dominación, sino en estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. Es decir que intenté plantear la cuestión de la norma de comportamiento [...].³⁹

Lejos de deducir las condiciones de validez normativa que debe suponer toda actividad comunicativa, Foucault decide estudiar los procesos concretos de formación de normas en dominios bastante bien delimitados (el hospital psiquiátrico, la cárcel, la fábrica, la escuela, etc.). Ahora bien, el estudio de los procesos de constitución de nuestra normatividad, muestra que la aparición de ciertas normas efectivas es correlativa a la emergencia de ciertos comportamientos individuales o colectivos. Esto, como vimos, lo obliga a distanciarse de todo análisis que suponga la existencia de un sujeto preexistente a los procesos de normatividad efectiva y mostrar, por el contrario, que la norma y el sujeto normalizado⁴⁰ son correlativos. Así, el estudio de nuestra normatividad es, también, una indagación de la formación de procesos de subjetivación específicos.

Por último, el eje de la ética. En este caso, a Foucault le interesa indagar la forma específica que debe darse el sujeto para poder tener acceso a la verdad, y para poder adecuarse desde sí mismo a una normatividad externa. Aquí, su preocupación no es analizar las matriz de conocimiento que inserta al sujeto en la dinámica de ciertas reglas de veridicción existentes, ni investigar el tipo de restricciones que moldean su subjetividad desde una normatividad externa, sino estudiar

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Foucault es heredero de la tradición epistemológica francesa representada por Bachelard y Canguilhem. De Bachelard retoma la idea de que la norma y el contenido de la misma son correlativas; de Canguilhem retoma el análisis de las normas al interior del proceso de constitución de las ciencias.

la manera en que –históricamente– el sujeto trabaja sobre sí mismo para adecuar su conducta a ciertos estatutos de verdad y ciertas formas de normatividad.⁴¹

Utilicemos el ejemplo de la locura. Foucault no aborda este fenómeno preguntándose quién es considerado legítimamente loco y quién no. Prefiere dar un paso atrás y formula el siguiente cuestionamiento: ¿Cómo se presenta la experiencia de la locura en una cultura como la nuestra?, o mejor: ¿De qué forma específica nuestra cultura problematiza la experiencia de la locura? Si seguimos las indicaciones anteriores, podemos señalar que la experiencia de este fenómeno en sus manifestaciones específicas, sólo se comprende si hacemos inteligible la relación de los sujetos con cierta forma de saber sobre la locura (vbg. la psiquiatría a partir de siglo XIX), la normatividad que ésta impone y la relación que una vez definido como objeto de saber y de cierta normatividad, el sujeto tiene consigo mismo. Un análisis crítico de la experiencia de la locura debe mostrar cómo se relacionan estos tres elementos entre sí y cómo, en su relación, constituyen formas de subjetividad y objetividad relativas. La particular forma que este planteamiento nos presenta fue señalada por el propio Foucault en 1983:

Sea como fuere, ése fue el punto de vista que tomé para tratar de analizar, hace ya bastante tiempo, algo como la locura, no considerada en absoluto como un objeto invariante a través de la historia, y sobre el cual habría actuado cierta cantidad de sistemas de representaciones, de función y valor representativo variable [...] Significaba, en cambio, intentar estudiar la locura como experiencia dentro de nuestra cultura, retomarla, en primer lugar, como un punto a partir del cual se constituía una serie de saberes más o menos heterogéneos, y

⁴¹ Una explicación bastante clara y contundente sobre la división del proyecto foucaultiano en estos tres periodos, puede leerse en la “Introducción” de *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*.

cuyas formas de desarrollo había que analizar: la locura como matriz de conocimientos, de conocimientos que pueden ser de tipo propiamente médico, y también de tipo específicamente psiquiátrico o de tipo psicológico, sociológico, etc. En segundo lugar, la locura, en tanto y en cuanto es forma de saber, era también un conjunto de normas, unas normas que permitían recortarla como fenómeno de desviación dentro de una sociedad, y al mismo tiempo normas de comportamiento de los individuos con respecto a ese fenómeno de la locura y con respecto al loco, un comportamiento tanto de los individuos normales como de los médicos, el personal psiquiátrico, etc. Tercero y último: estudiar la locura en la medida en que esa experiencia de la locura define la constitución de cierto modo de ser del sujeto normal, frente y con referencia al sujeto loco. Fueron esos tres aspectos, esas tres dimensiones de la experiencia de la locura (forma de saber, matriz de comportamientos, constitución de modos de ser del sujeto), los que, con mayor o menor éxito y eficacia, procuré unir.⁴²

Esta es, pues, la intención general del proyecto de Foucault. Contrariamente a lo planteado por Habermas, ni el Poder es el tema central del proyecto foucaultiano, ni su objetivo principal es fundar una Teoría del poder⁴³ o una Teoría social sustentada en la idea de dominio. El francés quiere hacer algo totalmente distinto; a saber, análisis críticos muy bien delimitados de “focos de experiencia” específicos para comprender algunas formas de subjetivación.

Habermas cree que el autor de *Vigilar y castigar* realiza una crítica que reduce la modernidad a un proceso universal de cosificación y dominio del sujeto: “Horkheimer y Adorno descri-

⁴² *Ibid*, p. 19.

⁴³ “Avons-nous besoin d’une théorie du pouvoir? Puisque toute théorie suppose une objectivation préalable, aucune ne peut servir de base au travail d’analyse. Mais le travail d’analyse ne peut se faire sans une conceptualization des problèmes traits. Et cette conceptualization implique une pensée critique -une vérification constante” (Foucault, Michel, *Le sujet...op. cit*, p. 1042).

bieron el proceso de esta subjetividad que se abruma a sí misma de exigencias y se cosifica en términos parecidos a los de Foucault, como un proceso histórico universal ⁴⁴. Sin embargo, el autor de *El nacimiento de la clínica* se desmarca de trabajos como *Dialéctica de la Ilustración*, porque considera que este esfuerzo retoma el proceso de racionalización de la modernidad en su conjunto, mientras que él desea simplemente interrogar la formación de ciertas experiencias particulares:

Sans doute est-il plus sage de ne pas envisager globalement la rationalisation de la société ou de la culture, mais plutôt d'analyser le processus dans plusieurs domaines, dont chacun renvoie à une expérience fondamentale : la folie, la maladie, la mort, le crime, la sexualité, etc. Je pensé que le mot «rationalisation» est dangereux. Ce qu'il faut faire c'est analyser des rationalités spécifiques plutôt que d'invoquer sans cesse les progrès de la rationalisation en général.⁴⁵

Para bien o para mal, nuestro filósofo no desea hacer un diagnóstico general de “la razón moderna”, ⁴⁶ ni establecer los fundamentos de una Teoría social.⁴⁷ Debido a ello, el aparato metodológico-conceptual que se da para afrontar sus preocupaciones es radicalmente distinto al que se daría quien intentara llevar a cabo estos objetivos. A lo largo de su vida Foucault no intentó fundar una Teoría social capaz de diagnosticar los

⁴⁴ Habermas, Jürgen, *El discurso...*, *op.cit.*, p. 341.

⁴⁵ Foucault, Michel, *Le sujet...*, *op. cit.*, p. 1044.

⁴⁶ Al respecto Foucault dice: “[hay que] rechazar lo que de buen grado llamaré el chantaje de la Aufklärung [...] es preciso rechazar todo cuanto se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o se acepta la Aufklärung, y se permanece en la tradición de su racionalismo [...] o se crítica la Aufklärung y entonces se intenta escapar de estos principios de racionalidad” (QI, 984).

⁴⁷ Es por ello que Sergio Pérez señala con acierto que el proceder del francés “[...] no debe tomarse como equivalente de una teoría social alternativa. En ella no hay ningún esfuerzo ni se ha dotado de los medios conceptuales para ofrecer su propia explicación global de la sociedad, sea esta estructuralista, funcionalista u otra. Foucault no pertenece al grupo de filósofos que, para confirmar sus doctrinas, ofrecen narrativas generales de la sociedad (Leyva, 2005, 387).

problemas de “la modernidad”, tampoco creyó posible hallar la piedra de toque de las “patologías” que aquejan al presente señalando el “desgajamiento”, la “distorsión”⁴⁸ o la “usurpación” de una forma de racionalidad sobre otra. Nada más ajeno al trabajo del francés que estas formas de proceder, durante casi treinta años nuestro pensador se dedicó a realizar análisis que, por su forma metodológica, deben ser caracterizados como arqueologías de distintos focos de experiencia.⁴⁹

⁴⁸ “El potencial de la razón comunicativa queda, a la vez, desplegado y distorsionado en el curso de la modernidad capitalista” (Habermas, 2010, 306).

⁴⁹ Honneth se equivoca al señalar que existe una ruptura entre el proceder arqueológico y el genealógico. El alemán parece interpretar, al igual que Habermas, que el paso a la genealogía le permite alejarse de las aporías de su arqueología para poder sostener una Teoría social (Cfr., Honneth, 2009 B, 267 ss). En el interesante texto “Qué quiere decir hablar... y lo que puede hacer. Poderes del lenguaje y el lenguaje del poder” (Cusset, Haber (dir.), 2007, 149 ss) Ives Cusset muestra algunos de los errores de lo que llama “la soberbia crítica de Honneth” a Foucault señalando, entre otras cosas, que la genealogía no supone una superación de los fracasos arqueológicos. Incluso en sus últimos textos, Foucault sigue sosteniendo que su forma de proceder es “arqueológica” (al respecto véase el texto titulado “Foucault”, fechado en 1984, el cual caracteriza las elecciones metodológicas como parte de una “arqueología” y el texto “¿Qué es la Ilustración?”, escrito en los mismos años, el cual especifica con claridad que su crítica es “arqueológica en su método”). Esto es así porque, para ese entonces, Foucault tiene bastante claro que la arqueología no es otra cosa que la forma metodológica de su proceder crítico-filosófico. Forma metodológica que consiste en no buscar una instancia trascendental o semitrascendental capaz de determinar las condiciones de posibilidad universales para la legítima elaboración de un juicio, sino en intentar hallar, dentro de los mismos procesos históricos, las constantes mediante las que se pueden inferir las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia, las condiciones que hacen aceptable que en una época dada emerjan ciertas formas de saber, ciertas normas y ciertas prácticas del individuo sobre sí mismo. Por ello, Foucault señala que su crítica es “Arqueológica -y no trascendental- en el sentido de que no buscará identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos”. Ya desde la Arqueología del saber, Foucault establece los dos elementos que singularizan el proceder de su trabajo: por un lado, la arqueología supone un desplazamiento del eje de la conciencia en beneficio de las prácticas: “En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología reconoce el eje práctica discursiva-saber-ciencia” (Foucault, Michel, Arqueología del saber, Siglo XXI editores, México, 2007, p. 307); y por el otro, decide centrarse en el proceso de formación de los objetos del discurso y no en la

En resumen, el trabajo del francés debe ser considerado como un análisis de las condiciones que hacen posible la ex-

fundamentación de criterios de verdad. En el primer caso, se trataba de superar la dificultad que suponía analizar la emergencia de ciertas formas de conocimiento desde la perspectiva unilateral de los procedimientos que la conciencia debe realizar para alcanzar la verdad, para resaltar, por el contrario, los sucesos históricos que sirven para explicar la emergencia de las ciencias. Esto suponía dirigirse no ya a la conciencia como medio de explicación del surgimiento del conocimiento, sino a las prácticas discursivas que constituyen formas de saber dentro de las que el sujeto se encuentra siempre presente y en donde encuentra la verdad. Dice Foucault en *La arqueología del saber*: “Y mientras la historia de las ideas encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el elemento del conocimiento (hallándose así obligada, aun en contra suya, a dar con la interrogación trascendental), la arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber, es decir en un dominio en el que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica)” (*Ibid.*, p.307). Este descentramiento del eje de la conciencia fue dirigido -en el periodo en que Foucault enfatizó el campo del saber- hacia el problema de las ciencias y, con ellas, a las prácticas discursivas que las configuraban; pero en el desarrollo posterior de su trabajo este desplazamiento se transforma en un principio metodológico que dirige su reflexión ya no sólo al mero análisis de las prácticas discursivas, sino a las prácticas en sentido amplio, entendidas “como el conjunto de las maneras de hacer más o menos reguladas, más o menos reflexionadas, más o menos dotadas de finalidad, a través de las cuales se dibujan, a la par, lo que estaba constituido como real para los que buscaban pensarlo y gobernarlo, y la manera en que estos se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar y posiblemente de modificar lo real. Estas son las prácticas entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave para la constitución correlativa del sujeto y el objeto” (Foucault, *Michel, Foucault...*, *op. cit.*, p. 100). En el segundo caso se trataba de afirmar que, para ser fiel a su propio objetivo, la arqueología debía indagar la propia formación de nuestros objetos de conocimiento, observando las regularidades de ciertas prácticas discursivas sin partir del análisis previo de la legitimidad de los criterios. En ese sentido podemos afirmar que la arqueología no es un periodo pasajero del proyecto foucaultiano, sino la forma de proceder que atraviesa todo su trabajo. Ella requiere examinar las condiciones históricas de “aceptabilidad” de los discursos y las prácticas, partiendo de una elección metodológica que tiene por virtud no predeterminar los análisis asumiendo el resultado de los procesos de subjetivación y objetivación —el loco, el delincuente, la psiquiatría, etc.— como el punto de partida o el anclaje a partir del que pudiéramos deducir condiciones legítimamente universales. Lejos de iniciar nuestro acercamiento a procesos históricos particulares con un repertorio de criterios normativos aptos para juzgar esa situación desde la perspectiva del observador externo, la metodología foucaultiana intenta desentrañar la constitución misma de los procesos en que se entrecruzan discursos de verdad, relaciones de poder y procesos de subjetivación, a través de un análisis inmanente de las condiciones de su emergencia.

perencia del *sujeto*. Pero esta caracterización es pertinente sólo si aceptamos que por experiencia no se está entendiendo el mecanismo que le permite aprehender objetos autosubsistentes a la conciencia, sino un proceso histórico en el que el sujeto y el objeto se determinan recíprocamente. Además Foucault piensa que una historia crítica del pensamiento tiene por objetivo ayudarnos a hacer inteligible quienes somos en tanto sujetos inmersos en nuestro presente. Para llevar a cabo este objetivo, apuesta por analizar las prácticas por medio de las cuales los sujetos se vinculan con el saber (en la medida que en él se generan los discursos verdaderos que reproducimos), con las normas (en la medida que ellas estructuran el marco de nuestra conducta) y con ellos mismos (pues ese concibe la manera en que se rige nuestra su acción personal). Por último, en sus trabajos concretos Foucault no intento dilucidar las condiciones de la subjetividad moderna, sino que se centro en aquellas experiencias particulares en las que el sujeto adquirió sus determinaciones bajo la condición de ser planteado como objeto de conocimiento. Durante un periodo considerable, el francés intento estudiar como este tipo de experiencias generaba relaciones de poder dirigidas a conducir las conductas de los otros, pero eso no quiere decir ni que el poder sea el eje fundamental de su trabajo.

Así, en estrecho vínculo con la tradición crítica iniciada por Kant y seguida por Hegel, el trabajo de Foucault implica el análisis de las condiciones que hacen posible la constitución de nuestra experiencia. Sin embargo, su intención, como él mismo señala, no es: “la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino [la] investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos”.⁵⁰ Es verdad que Foucault es deudor de Kant en lo que respecta a la

⁵⁰ Foucault, Michel, *¿Qué es la ilustración?...*, *op. cit.*, p. 986.

búsqueda de las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero para él esta búsqueda no pretende hallar las estructuras formales que nos permitirían establecer criterios para juzgar la validez de nuestro proceder racional, tanto si consideramos que estos se obtienen del análisis de las condiciones formales del sujeto, como si consideramos, con Habermas, que acudir a una pragmática del lenguaje nos permitiría salir de las filosofías de la conciencia y generar criterios anclados en una dinámica intersubjetiva; tampoco importa que esas estructuras sean consideradas condiciones válidas universalmente, o si, otra vez con Habermas, se afirman como reglas “irrebasables” surgidas de los procesos sociales. Los progresos alcanzados en la búsqueda de criterios formales para diferenciar el uso legítimo e ilegítimo de la razón no son el objeto de un proyecto filosófico como el que Foucault se propone.

El afán crítico del trabajo de Foucault no debe valorarse por su capacidad para generar un canon evaluativo capaz de tomar distancia del proceso genético de formación de la experiencia. Tal y como es planteado por la tradición crítica iniciada por Kant, la autodeterminación del pensamiento supone el conocimiento de las condiciones de su propia constitución. El potencial crítico de un trabajo genealógico estriba en el hecho de plantearse como un “ejercicio de sí del pensamiento”⁵¹ que nos permite conocer las condiciones de su formación en la dinámica de su propio proceso y no fuera de él. La comprensión de estas condiciones y la conciencia de las relaciones implícitas que el sujeto y el objeto deben suponer para experimentarse y ser experimentados como tales es, si no el único, al menos un factor irrenunciable para la autodeterminación del sujeto tanto en su individualidad, como en su práctica política.⁵²

⁵¹ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2...*, *op.cit.*, p.12.

⁵² En este sentido Foucault se asemeja, quizá sin saberlo, al planteamiento epistemológico de Hegel. De la misma manera que el autor de la Fenomenología del espíritu el francés no pretende negar la singularidad, ni subsumir la particularidad en un proceso totalizante, lo que sí desea enfatizar es que el análisis de la formación de nuestra experiencia no puede agotarse en un estudio de su-

Bibliografía

Balhier, Deleuze, Dreyfus, *et. al.*, (1990) *Michel Foucault. Filósofo*, Gedisa, Barcelona, .

Berman, Marshal, (2008) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México.

Couzens Hoy, David (comp.), (1988) *Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Cusset, Haber (dir.), (2007) Habermas, *Foucault. Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Dreyfus y Rabinow, (1988) *Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México.

Foucault, Michel, (2007). *Arqueología del Saber*, Siglo XXI, México.

_____, (2001) *Dits et écrits II*, Gallimard, París.

_____, (2010) *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires.

_____, (2007) *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires.

_____, (2010) “Foucault”, en: Foucault, Michel, *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona.

_____, (2005) *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.

_____, (2010) “La locura y la sociedad”, en: Foucault, Michel, *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona.

_____, (2007) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.

_____, (2001) “Le sujet et le pouvoir”, en: Foucault, Michel, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard, París.

_____, (1993) *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid.

_____, (2010) *Obras esenciales*, Paidós, Madrid.

_____, (2005) *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, Siglo XXI,

jetos aislados o en la indagación de una subjetividad formal elevada a parámetro universal. Contrariamente a lo que algunos intérpretes han señalado (Cfr. Berman, 2008, p. 25), Foucault no supedita la existencia de la individualidad a un mecanismo anónimo y totalizante (Cfr. Habermas, 2000, p. 34), sino que, de forma paralela a Hegel, intenta mostrar que nuestra experiencia subjetiva es, a la vez, el resultado de la acción de un sujeto sobre sí mismo y el producto de las relaciones que enmarcan nuestras posibilidades de acción en el mundo.

México.

Habermas, Jürgen, (2008) *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona.

_____, (2010) *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Uruguay.

_____, (2000) *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.

_____, (2008 B) *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, México.

_____, (2008 C) *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, México.

_____, (1999) *Teoría y praxis*, Editorial Altaya, Madrid.

_____, (2007) *Verdad y justificación*, Editorial Trotta, Madrid.

Hegel, G. W. F., (1966) *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.

Honneth, Axel, (2009 A) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires.

_____, (2009 B) *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Editorial Mínimo Tránsito, Madrid.

_____, (2009C) *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Buenos Aires.

Kant, Emmanuel, (2003) *Crítica del discernimiento*, Machado Libros, Madrid.

Kant, Emmanuel, (2006 A) *Crítica de la razón pura*, Taurus, México.

_____, (2006 B) *Filosofía de la historia*, FCE, México.

Kelly, Michael (ed.), (1995) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, The MIT Press, Baskerville, United States.

Leyva, Gustavo (Ed.), (2005) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica, Anthropos – UAM*, Barcelona.

Serrano Gómez, Enrique, (1994) *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos-UAM, Barcelona.