

# SITUACIONALIDAD DEL CONOCIMIENTO, «RACIONALISMO» Y DIMENSIÓN «EXTERNA» DE LA VERDAD: UNA INTERVENCIÓN EN EL (NO-)DEBATE HABERMAS-FOUCAULT<sup>1</sup>

Claudio CORMICK

**Resumen:** En este artículo abordaremos el debate iniciado por la crítica de “paradoja autorreferencial” de Habermas contra Foucault, desde la perspectiva del problema del carácter situado del conocimiento en el mundo mismo conocido (carácter célebremente remarcado por el filósofo francés al hablar de la verdad como “una cosa de este mundo”). Señalaremos que la obra de Habermas no permite rechazar esta crítica como la mera regresión a un “racionalismo”; antes bien, el problema que ella plantea es el de la necesidad de analizar la “historia externa” (Foucault) de la verdad sin, no obstante, reducir la verdad a tal dimensión “externa”.

**Palabras clave:** “situacionalidad”, Habermas, Foucault

**Abstract:** In this paper we will examine the debate initiated by Habermas' critique of “self-referential paradox” against Foucault, from the perspective of the problem of the situatedness of knowledge in the world itself which is known (a feature famously pointed out by the French philosopher at referring to truth as “a thing of this world”). We will point out that Habermas' work does not allow of rejecting this critique as a mere regression to a kind of “rationalism”; instead, the problem it poses is that of the necessity of analysing the “external history” (Foucault) of truth without, however, reducing truth to that “external” dimension.

**Keywords:** “situatedness”, Habermas, Foucault

1) Quisiera agradecer aquí las útiles objeciones que mis colegas Cecilia Nuin y Mario Gómez Pedrido (UBA) hicieron a una versión previa de este trabajo, obligándome —desde una perspectiva por lo general más cercana al pensamiento de Foucault— a matizar y precisar mis objeciones. Los errores subsistentes son mi exclusiva responsabilidad.

Este artículo pretende introducirse en el debate iniciado por las críticas de Habermas a Foucault en *El discurso filosófico de la Modernidad* desde la perspectiva que hemos explorado en trabajos anteriores, esto es, el análisis de la “situacionalidad” del conocimiento, o acerca del hecho de que “la verdad es una cosa de este mundo”<sup>2</sup>. El debate nos interesará como punto de partida para argumentar contra una interpretación reduccionista de la problemática de la situacionalidad. Argumento que, si bien pretenderá hacer más justicia a la perspectiva foucaultiana que el abordaje duramente crítico de Habermas, insistirá no obstante contra el filósofo francés —y sus continuadores— en que nuestro conocimiento sobre el mundo no puede *reducirse* a su pura dimensión “externa” (como lo haría Foucault a través de una teoría del poder).

## 1. Una reconstrucción de las críticas habermasianas

Partiendo de una interpretación de *El orden del discurso*, trabajo que para Habermas ocuparía un rol clave en la maduración del programa teórico de Foucault, el alemán busca reconstruir el sentido y las relaciones de su “arqueología” y “genealogía”, y su papel dentro de su crítica de las ciencias humanas, empujada en la dirección de una teoría del poder, y que para escapar al horizonte de aquellas adopta un punto de vista “externo” en oposición al del “intérprete” que *comprende* “desde adentro” una determinada realidad significativa. Habermas remarca el modo en que a partir de este texto la verdad es convertida en un “mecanismo de exclusión” que, según interpreta, “sólo funciona a condición de que quede oculta la voluntad de verdad que con él se impone”; es decir, en la medida en que “los criterios de validez conforme a los cuales se distingue [...] entre lo verdadero y lo falso se mantienen en una [...] transparencia y ausencia de origen”. Un paso más allá, Foucault constataría que, dado que “estas estructuras posibilitadoras de la verdad no pueden a su vez ser verdaderas o falsas”, “*sólo cabe preguntar por la función de la voluntad que en ellas cobra expresión y por la genealogía de esa voluntad a partir de un entramado de prácticas de poder*”<sup>3</sup>.

---

2) FOUCAULT, M., “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992. Por otra parte, hemos intentado, con anterioridad al presente trabajo, abordar el problema de la “situacionalidad” del conocimiento comparando el abordaje foucaultiano con el de Merleau-Ponty (en nuestro “La ‘situacionalidad’ del pensamiento en la historia, el interior y el exterior: Merleau-Ponty y Foucault”, en Ralón, ed., *II Simposio Maurice Merleau-Ponty: vida y cuerpo. Perspectivas científicas, simbólicas y políticas*, San Martín, UNSAM EDITA, 2009); recuperando las referencias a la “situacionalidad” en el materialismo histórico (en “Detrascendentalización y materialismo: un intento de recuperación filosófica contemporánea de Marx”, *Herramienta web 3*, noviembre de 2009, accesible en <http://herramienta.com.ar/herramienta-web-3/detrascendentalizacion-y-materialismo>).

3) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 297. Subrayado nuestro.

Repuesto así el marco teórico en que, según esta lectura, se moverá Foucault de aquí en adelante, Habermas determina el sentido y relaciones de la “arqueología” y la “genealogía” desarrolladas por el filósofo francés: la primera sería una disciplina “cuyo cometido es sacar a la luz” las mencionadas “reglas de exclusión por las que dentro de los discursos se determina la verdad de los enunciados”, y la segunda, el estudio de “cómo se forman los discursos [...], persiguiendo la génesis de las condiciones de validez, históricamente variables, hasta sus mismas raíces institucionales”<sup>4</sup>. Ahora bien, en la medida en que la genealogía responde, como señalamos, al propósito de una crítica de las ciencias humanas, que “Foucault trata de desenmascarar en términos de una teoría del poder”, deberá “escapar del horizonte” de las mismas<sup>5</sup>, lo cual supone una serie de operaciones, podríamos decir, de “externalización” de la perspectiva, respecto del análisis que buscaría una *comprensión* “interna”: “El arqueólogo [...] tratará de reconvertir los parlanchines documentos [...] en objetos que es menester liberar de su contexto para hacerlos accesibles a una descripción estructuralista. El historiador genealógico se acerca desde fuera a los monumentos arqueológicamente desenterrados *para explicar su procedencia a partir del contingente vaivén de luchas, victorias y derrotas*”, y “soberanamente desprecia todo cuanto se abre a la comprensión del sentido”<sup>6</sup>. De esta manera, Foucault arribaría a lo que Habermas llama “historicismo transcendental”<sup>7</sup>, que deja lugar al “acontecer absolutamente contingente del desordenado destello y desaparición de nuevas formaciones de discursos” y en el que el poder pasa a ocupar el papel de “única hipótesis” por la cual “el historiador genealógico explica este ir y venir”<sup>8</sup>. Así, para Habermas, Foucault termina “*subordinando* la arqueología del saber a una genealogía que explique la emergencia del saber a partir de las prácticas del poder”<sup>9</sup>.

Enfrentado a esta centralidad de la categoría foucaultiana de “poder”, Habermas introduce una primera recusación de la misma señalando el “uso sistemáticamente ambiguo” de la misma, en tanto aparece a la vez como “concepto utilizable en términos descriptivos” que “sirve a un *análisis empírico*” y como “concepto fundamental pergeñado en términos de *teoría de la constitución* de la experiencia”<sup>10</sup>. Para Habermas, en Foucault “Las ciencias humanas representarían por *su propia forma* una amalgama de saber y poder — *formación de poder y formación de saber constituyen una unidad*

4) *Ibid.*

5) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 299.

6) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 330 (subrayado nuestro).

7) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 302.

8) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 303.

9) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 321 (subrayado en el original).

10) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 324 (subrayado en el original).

*indisoluble*<sup>11</sup>. Ahora bien, través de la afirmación de una “dependencia de la verdad respecto del poder”, a la que Foucault arribaría por medio de una mera inversión de la “dependencia del poder respecto de la verdad” postulada por una filosofía del sujeto concentrada en las posibilidades de éxito de un sujeto que se representa el mundo e interviene en él, la historia genealógica, en intención de Foucault —y Habermas es muy enfático sobre esto— “se levantaría a la verdadera objetividad del conocimiento”<sup>12</sup>, se plantearía “la ambiciosa tentativa de superar” a las ciencias humanas<sup>13</sup>.

La reflexión crítica del filósofo alemán acerca de esta tentativa operará a dos niveles, uno *metateórico* y otro *empírico*, entre los cuales, dadas las dimensiones de este trabajo, nos ceñiremos al primero. Habermas parte en él de señalar la ironía por la que la genealogía “se entrega al movimiento de una cancelación del sujeto [...] y termina en un *incurable subjetivismo*”<sup>14</sup>, en tanto se muestra incapaz de justificar normativamente la perspectiva y los criterios que adopta. La “cancelación” que según Habermas conduce a estos resultados aparece en la medida en que Foucault “se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión [...], que ascéticamente renuncia a toda participación siquiera sea virtual” del teórico en su objeto de estudio<sup>15</sup>, la cual es indispensable en “el acceso, en términos de comprensión, al ámbito objetual”<sup>16</sup>. Por el contrario, en Foucault “la ‘comprensión’ que ejercita el intérprete como participante en discursos queda reducida, desde el punto de vista del observador etnológico, a ‘explicación’ de discursos”, y, coherentemente, “las pretensiones de validez *quedan reducidas en términos funcionalistas a efectos de poder*”<sup>17</sup>. Para Habermas, se trata de *reducciones* porque estos “aspectos internos” como el *significado* y la *validez veritativa* —a los que añade en su crítica la *valoración* normativa— “en modo alguno se agotan por entero en los aspectos externamente aprehendidos que son las prácticas de poder”.

Pues bien, este enfoque reduccionista opera concretamente haciendo de la historiografía genealógica una “pseudociencia *presentista, relativista* y

11) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 326 (subrayado en el original).

12) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 329.

13) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 330.

14) *Ibid.* (subrayado en el original).

15) *Ibid.*

16) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 331. Si complementamos el análisis con una referencia a la *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, *Taurus*, 1987), podemos señalar que, según se establece allí, el intérprete necesita de una participación “virtual” en los procesos de entendimiento puesto que para Habermas, siguiendo a Skjervheim, “la comprensión de un sentido” se distingue de “la percepción de objetos físicos” en que “exige la participación en un proceso de *entendimiento*”, “entablar una *relación intersubjetiva* con el sujeto que ha producido la emisión” (p. 159), lo que supone adoptar una “actitud realizativa” que “significa simultáneamente la orientación por pretensiones de validez”, es decir, que “no puede tratar una pretensión de verdad que plantee alter, como algo que acaece en el mundo objetivo”, sino “reaccionar ante ella con un sí o con un no”. (p. 161)

17) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 330.

*criptonormativa*<sup>18</sup>. Particularmente en relación con la *segunda* de estas debilidades, Habermas señala, en términos muy radicales, que el “tratamiento naturalista de la problemática de la validez” implica que “las pretensiones de validez [...] *agotan* [...] *su significado* en la aportación funcional que hacen a la autoafirmación del universo discursivo de que se trate. El *sentido* de las pretensiones de validez estriba, pues, en los efectos de poder que tienen”<sup>19</sup>, lo cual significa también, sin embargo, que “las pretensiones de validez de los contradiscursos no cuentan ni más ni menos que las de los discursos que ostentan el poder —tampoco ellas *son* otra cosa que los efectos de poder que provocan”<sup>20</sup>. Habermas se detiene en esta consecuencia en virtud de su convicción de que, a los efectos de “poner en marcha una ciencia que sea superior a las desprestigiadas ciencias humanas”<sup>21</sup>, Foucault “aplica la historiografía genealógica a sí misma”, asumiendo que “en la historia de su propia emergencia ha de poderse mostrar la diferencia que pueda fundar su ventaja sobre las demás ciencias humanas”: en la medida en que “hace uso de aquellas descalificadas formas de saber, de las que se deslindan las ciencias establecidas”, “se hace con una perspectiva que iría más allá de las perspectivas de los que en cada caso ostentan el poder”<sup>22</sup>. Este movimiento “recuerda un argumento del primer Lukács”, quien habría sostenido las pretensiones de su teoría sobre el presunto privilegio del punto de vista del proletariado —pero fracasa, no obstante, en tanto la teoría foucaultiana no puede, como sí la del pensador marxista, fundamentar tal “posición privilegiada en punto a conocimiento”<sup>23</sup>.

## 2. Enmarcando la discusión: un debate de sucesores. Primera rueda: por qué Habermas no es un racionalista...

Antes de introducir la discusión suscitada por estas tesis habermasianas, tenemos que pasar por el rodeo de una advertencia: la que nos hace, entre otros, Amy Allen en un artículo que nos invita, desde el título, a una “reconsideración” del “debate Foucault-Habermas”, pero inmediatamente nos sorprende diciendo que “El debate Foucault-Habermas nunca existió [*was a nonevent*]. Las razones para ello fueron tanto personales —la muerte prematura de Foucault— como filosóficas —la aparente incapacidad de Foucault y Habermas para ponerse de acuerdo en un tema para debatir. Sean cuales fueren las razones, ningún intercambio formal de ideas entre Foucault

18) *Ibid.*

19) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 334 (Subrayado nuestro).

20) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 336 (Subrayado en el original).

21) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 334.

22) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 335.

23) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 336.

y Habermas ocurrió jamás; [...] lo que se conoce como el debate Foucault-Habermas es principalmente un producto de la literatura secundaria sobre estos dos pensadores”<sup>24</sup>.

Por su parte, ya Didier Eribon había escrito sobre esta inexistencia de un debate entre los propios Foucault y Habermas, y profundiza sobre las que considera sus causas. En lo que parece una suerte de réplica por anticipado a Allen, se pregunta: “¿la discusión estaba por empezar después de tantos retrasos y peripecias, y [...] sólo la muerte vino a impedirlo? Al leer [...] la polémica llevada adelante por Habermas [...] es difícil imaginar cómo hubiera sido posible. Habermas reprochaba a Foucault no fundar su crítica política en normas universales. [...] Ahora bien, precisamente es este recurso a las normas universales lo que Foucault quería hacer estallar. [...] La tarea del filósofo, según él, es precisamente hacer aparecer la historicidad detrás de toda pretensión a la universalidad”<sup>25</sup>.

Eribon redondea, más adelante: “pese a los miles de páginas que ya se han escrito alrededor de ese ‘debate’, [...] hay que recordar la brutal simplicidad de los textos para recordar que las objeciones de Habermas giran en el vacío. ¿Para qué subrayar que la trayectoria de Foucault no adhiere a las normas universales, cuando todo el trabajo de Foucault se propone demostrar precisamente que dichas normas no existen?”<sup>26</sup>. Ahora bien, si la posición de Eribon puede, quizás, llegar a resultarnos de utilidad a la hora de reconstruir —desde un punto de vista estrictamente *histórico*— por qué Foucault puede no haberse sentido interesado en replicar a las objeciones habermasianas; o incluso si, más aun, este comentarista puede llegar a estar contestando —ya desde una perspectiva *filosófica*— a *un aspecto* de las críticas habermasianas, aquel vinculado a la discusión de normas prácticas (lo cual no estamos concediendo, pero dadas las dimensiones y propósitos de este trabajo no nos corresponde discutir), de esto no se sigue, naturalmente, que pueda cortarse de esta manera el nudo gordiano llamando a “*recordar que las objeciones de Habermas*” —así, en general— “giran en el vacío”. Y esto porque, como intentamos evidenciar en nuestra exposición, tales objeciones van más allá de la crítica del —en palabras de Habermas— “criptonormativismo” moral foucaultiano: ellas se extienden al problema del “relativismo” en virtud del cual las pretensiones de validez del discurso del francés serían incompati-

24) “Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered”, *The Philosophical Forum*, Volume 40, Issue 1 (Spring 2009), p. 1. (Nótese que la expresión “*was a nonevent*” suele referirse a un acontecimiento esperado que ocurrió pero resultó decepcionante —“fue un fiasco”—, pero puede cobrar también la significación más literal de referirse a un acontecimiento esperado que simplemente no ocurrió, como, en este caso, el contexto sugiere enérgicamente).

25) ERIBON, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 287.

26) ERIBON, Didier *op. cit.*, p. 289.

bles no con el rechazo de normas universales, sino —y he aquí otro aspecto relevante que Eribon no toma en cuenta— con su interpretación en términos funcionalistas a partir de relaciones de poder<sup>27</sup>. Nos convendrá, en consecuencia, habiendo pasado por este comentador para constatar la ausencia de una intervención del propio Foucault en el debate, avanzar hacia el análisis de otros autores que, si bien también inclinados a defender la posición del filósofo francés, tengan en consideración la dimensión central que Eribon soslaya (junto con una mayor predisposición al diálogo). Tal es el caso de James Schmidt, quien pretende responder así a la objeción sobre una “paradoja autorreferencial” en Foucault:

El problema, tal como Habermas lo ve, es que el relativismo de Foucault mina sus propias investigaciones. La genealogía *reduce* las pretensiones de verdad planteadas por las diferentes ciencias analizadas a ‘la contribución funcional que hacen a la autopreservación de una totalidad de discurso dada’. Pero, dado que Foucault no puede evitar que su propia investigación sea tratada de la misma manera, su abordaje debe en última instancia ‘destruir también los fundamentos de la investigación que inspira’. El sentido de esta investigación también sería reducido a sus ‘efectos de poder’.

No es obvio, sin embargo, que esto tenga que afectar a Foucault. [...] La ‘aporía’ de la auto-referencia no emerge a menos que Foucault *intente ex-*

27) Intentando una última concesión a la actitud de Eribon, podría decirse que el rol exclusivo que le concede al debate sobre normas prácticas puede justificarse, quizás, considerando que su texto no apunta directamente al *locus* sobre el cual gira comúnmente el debate, esto es, los capítulos sobre Foucault en *El discurso filosófico de la Modernidad*, sino las conferencias pronunciadas por Habermas en marzo de 1983 en el Collège de France, y presenciadas —con disgusto según nos narra Eribon— por Foucault. Ahora bien, si el autor señala que “El texto de las conferencias constituye los cuatro primeros capítulos del libro que Habermas estaba preparando en aquel momento” (*Michel Foucault... op. cit.*, p. 275), contenido vinculado fuertemente a una recuperación de la Modernidad en términos prácticos, y si, por otra parte, introduce en su reconstrucción una referencia al artículo de Habermas “La modernité: un projet inachevé” (*Critique*, octubre de 1981), de todo esto no se sigue que pueda omitirse, justamente en una argumentación que pretende mostrar que todo el debate iniciado por las críticas de Habermas no tiene asidero, una reconstrucción mínimamente seria de las críticas tal como aparecen en el libro al que se remiten la mayoría de las intervenciones en tal diálogo (si no todas). Foucault mismo, es cierto, no podría haber discutido más que contra formulaciones como las de las conferencias o “La modernité...”, pero el problema aparece cuando Eribon pretende recurrir a fórmulas expeditivas para evitarse analizar las críticas específicas de *El discurso... op. cit.*, y machaca sobre la presunta irrelevancia que el ataque habermasiano (que, recordemos, acusa a Foucault nada menos que de una paradoja autorreferencial) podría tener para el francés. Así, por ejemplo: “Los dos largos capítulos dedicados a Foucault en *El discurso filosófico de la Modernidad*, de 1985, se esfuerzan por argumentar mejor. Pero en el fondo las palabras no han cambiado demasiado y traducen tal incomprensión que es poco probable que Foucault, de haber leído ese libro (murió un año antes de su publicación), habría tenido ganas de responder extensamente y de iniciar el diálogo en el marco definido por Habermas, a tal punto esta problemática estaba alejada de sus preocupaciones teóricas” (*Michel Foucault... op. cit.*, p. 278). Llegados a este punto, no nos queda más que notar que la insistencia de Eribon en la imposibilidad de un debate entre las posiciones de Foucault y las de Habermas se ha convertido en un performativo.

ceptuar a su propia obra de sus pretensiones generales acerca de la relación entre verdad y poder<sup>28</sup>.

En lo inmediato, nos interesará señalar que esta reducción conocimiento-poder *no es en absoluto un resultado necesario* de la simple tarea de estudiar *los vínculos* entre el conocimiento y el poder. Es decir, aunque Schmidt no establezca una diferencia, *no es lo mismo* señalar “que nuestra aceptación de pretensiones de conocimiento [...] nos involucra en redes particulares de poder” que aceptar alegremente la reducción del “sentido de esta investigación [...] a sus 'efectos de poder” — *interpretación esta que tendría que asumir, como contrapartida, que no quedaría otra forma de escapar a esta paradoja más que incurriendo en una depuración logicista de los caracteres sociales, “externos”, de la práctica cognoscitiva*. Habermas es explícito respecto de que no es necesario *optar*, en bloque, por aquella paradoja o por este idealismo, que hay que superar la “falsa alternativa” entre “la expulsión de todo lo empírico del reino de las ideas” y “una sarcástica reducción de los nexos de validez a nexos de poder que se imponen a espaldas de ese reino”<sup>29</sup>.

En otras palabras, no hay motivos para —como lo hace John Rajchman, otro defensor del posestructuralismo— remitir la polémica al activismo “racionalista” de Habermas<sup>30</sup>, al menos si entendemos por tal la defensa de un “purismo de la razón pura”<sup>31</sup>, del que Habermas se desmarca sobre el cierre de su ajuste de cuentas con Foucault<sup>32</sup>, no obstante señalar que es necesario “buscar un camino *distinto* para salir de la filosofía del sujeto” que el que emprende aquel<sup>33</sup>. De esta manera Habermas retoma un señalamiento del final de su lección sobre Horkheimer y Adorno, a los que les había recriminado que su “crítica ideológica [...] permaneció prisionera de la idea purista de que en las relaciones internas entre génesis y validez se oculta un demonio que hay que exorcizar para que la teoría, purificada de toda adherencia em-

28) El argumento se completa con una comparación: “Del mismo modo que el escéptico no intentaba asegurar una posición que estuviera libre de dudas, sino que más bien usaba las dudas para liberar a los individuos del poder que diversas creencias pudieran tener sobre ellos, [...] Foucault podría ser visto no como reclamando un *status* especial, no contaminado por el poder, para sus argumentos, sino más bien instándonos a ver que nuestra aceptación de pretensiones de conocimiento de cualquier tipo —incluso su propia pretensión acerca de la relación entre conocimiento y poder— nos involucra en redes particulares de poder.” SCHMIDT, James, “Habermas and Foucault”, en Maurizio Passerin d’Entrèves y Seyla Benhabib (eds.), *Habermas and the unfinished project of Modernity: critical essays on The philosophical discourse of Modernity*, Massachusetts, MIT Press, 1997, pp. 161-2. Subrayado nuestro.

29) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* pp. 383-4).

30) “The French have become the bad Romantic Germans, and it now falls to the Germans [...] to show the French the path to becoming good Americans — *which is to say, rationalists and liberals*”. RAJCHMAN, John, “Habermas’s Complaint”, en *New German Critique*, No. 45, 1988, pp. 163-4. Subrayado nuestro.

31) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 359.

32) A los efectos de delimitar su proyecto, Habermas insiste en reiterar la noción en pp. 381 y 383.

33) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 358 (Subrayado en el original).



pírica, pueda moverse en el terreno que le es propio<sup>34</sup> cuando, en verdad, “la interna conexión [...] entre validez y génesis nunca se rompe del todo”<sup>35</sup>. Lo que esto quiere decir es que Habermas *es plenamente consciente* de las consecuencias de que las pretensiones de validez, si bien “como pretensiones trascienden todo contexto local”<sup>36</sup>, necesitan también, “para poder ser portadoras de un acuerdo entre los participantes en la interacción, capaz de tener efectos coordinadores” poder “entablarse y reconocerse fácticamente aquí y ahora”<sup>37</sup>. En otras palabras, las consecuencias de esta dualidad *no* se limitan al *falibilismo* según el cual —como señala Habermas en la larga nota al pie en su excursio sobre Derrida (y en la que sintetiza buena parte del contenido de su filosofía)— este planteamiento de las pretensiones de validez en la dimensión de, digamos, “*partes extra partes*” del espacio y el tiempo deja lugar a otros espacios y tiempos, es decir, a “la trivial posibilidad de que mañana, o en otro lugar” las pretensiones “puedan ser sometidas a revisión”<sup>38</sup>. Lejos de limitarse a esta relación autocorrectiva, que podríamos denominar “longitudinal”, entre las pretensiones de validez entabladas en un punto espaciotemporal y las entabladas en otro, el rechazo de la escisión entre validez y génesis permite tematizar también la relación “transversal” entre ellas y algo que no sea en sí mismo una pretensión de validez; *es decir, permite tematizar los motivos crudamente fácticos que operan sobre las pretensiones de validez, en tanto ellas son otros tantos hechos en el mundo*: “el discurso”, señala Habermas, “nunca puede quedar definitivamente ‘purificado’ de los motivos que siguen operando en el trasfondo ni de coacciones ejercidas por la acción”, de manera que “la crítica de las pretensiones de validez ejercida desde la perspectiva del participante, no puede separarse en último término de la consideración genética que desemboca en una crítica a la mezcla ideológica de pretensiones de poder y de pretensiones de verdad, ejercida desde la perspectiva de tercera persona”<sup>39</sup>.

34) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 162.

35) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 383.

36) Este es, naturalmente, el “lado” enfatizado por Habermas en su polémica con Rorty. Cf. *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.

37) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 382.

38) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 253, n. Insistimos sobre esto si bien reconocemos que es *este* aspecto del problema —el falibilismo en virtud de la localización espaciotemporal de los enunciados— aquel que Habermas retoma, por ejemplo, en *Verdad y justificación* —por ejemplo, al señalar que “el tiempo es una limitación de tipo ontológico. Dado que todos los discursos reales que se desarrollan en el tiempo son limitados respecto al futuro, no podemos saber si los enunciados que *hoy*, incluso bajo condiciones ideales aproximativas, son racionalmente aceptables se sostendrán en el futuro frente a los intentos de refutación” (pp. 249-250).

39) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 383. Retomamos este problema en *infra*, “Poder y saber como una ‘unidad’”.

### 3. ...y algunas consecuencias: legitimidad de la “historia externa”

Volvamos a la contraposición con Foucault. Acabamos de descartar una apresurada identificación de Habermas como un mero “racionalista”. Pero esto tendrá que implicar —a los efectos de establecer mejor el punto preciso donde debe localizarse la crítica a Foucault— que no se ve de antemano que Habermas, de acuerdo con *su propia* teoría, *tuviese que rechazar como tales* las tesis foucaultianas que procuran detenerse en los determinantes “mundanos”, de la verdad, enmarcadas en su proyecto de desarrollar una “historia externa, exterior, de la verdad”, hecha sobre “reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber”; que tuviese que rechazar, antes de un análisis empírico concreto, una historia como la que pretende mostrarnos —por ejemplo— que “las formas jurídicas y, por consiguiente, su evolución en el campo del derecho penal” han sido el “lugar de origen de un determinado número de formas de verdad”<sup>40</sup>, o una tesis sociológica como la que establece que “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su ‘política general’ de la verdad”<sup>41</sup>.

Habermas, en virtud de sus recaudos contra el “purismo”, no podría sino reconocer al menos la *posibilidad* de que estos análisis sean correctos. Sin embargo, en *El discurso...* glosa la tesis que acabamos de citar con una objeción que, sin en principio ser “purista”, declara no ver en este análisis “externo” más que una —ilegítima, se supone— “generalización espacio-temporal” de la “moderna voluntad de saber” —reducida por cierto “a la categoría de poder en general”—, operación por la cual “Foucault postula para *todas* las épocas y *todas* las sociedades una voluntad constitutiva de verdad”<sup>42</sup>.

Ahora bien, *es indudable* que, como bien señala Habermas, para Foucault el estudio de la vinculación verdad-poder *no se restringe* al período que se abre con la Modernidad y extiende su influjo a la constitución de las “ciencias humanas”. Pero no deja de aparecer perfectamente justificado el modo en que el período moderno se sitúa en la obra foucaultiana como uno más dentro de la empresa general de desarrollar una “historia *externa*” de la verdad. Podemos notar esto al verificar, en primer lugar, que la inquietud en torno a *la constitución histórica de la subjetividad* aparece, *sin primar el punto de vista del “nosotros” moderno*, en una obra que Habermas no considera, *La verdad y las formas jurídicas*, y que invita a una “crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia”, a “ver cómo se produce, a través de la

40) FOUCAULT, Michel., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, 2003, p. 16.

41) Bajo este título Foucault se refiere a “los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero”. Cfr. FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992, p. 198.

42) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 323.

historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino la de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella". Tenemos, pues, una tarea *general* de historización de la subjetividad y de las formas de saber en su contingencia y particularidad, de la que Foucault *brinda una fundamentación explícita y no considerada por Habermas*, la cual hace referencia a la necesidad de reaccionar frente a la "historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia" en que "nos atenemos a ese sujeto del conocimiento y de la representación como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece"<sup>43</sup>. Desde esta perspectiva ampliada, se estudian, sí, las "formas de análisis" englobadas bajo el concepto de "examen" y que dieron lugar a "la sociología, la psicología, la psicopatología, la criminología y el psicoanálisis". Pero se las considera, por ejemplo, en comparación con la forma *premoderna* que es la "indagación", "tal como es y la practicaban los filósofos del siglo XV al XVIII y los científicos, fuesen geógrafos, botánicos, zoólogos o economistas".

Aunque, naturalmente, para presentar una interpretación alternativa a la de Habermas nos falta reponer una segunda mitad: esta preocupación por *historizar* las formas de subjetividad y saber cobra *para todos los períodos considerados* el carácter específico de una "historia *externa*", carácter que, vimos, Habermas sólo podía entender como una extrapolación injustificada. Foucault señala, por caso, que el "examen" nació "en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX"<sup>44</sup>; la forma *premoderna* que es la "indagación", por su parte, también encuentra su origen "en la Edad Media como forma de investigación de la verdad en el seno del orden jurídico", puesto que "Fue para saber quién hizo qué cosa, en qué condiciones y en qué momento" que surgieron estas "complejas técnicas [...] que casi en seguida pudieron ser empleadas en el orden científico y en la reflexión filosófica". Y es todo este despliegue historiográfico el que Foucault sintetiza señalando, como verdad general, que "Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en el que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad"<sup>45</sup>.

La justificación explícita de este "externalismo" por Foucault llega incluso, en su recusación de la noción de "ideología", a recordarnos la posición *del propio Habermas* con relación a la "crítica ideológica" tal como la vimos más arriba contra Horkheimer y Adorno, en su disociación purista de la validez

43) FOUCAULT, Michel., *La verdad...op. cit.*, p. 14.

44) FOUCAULT, Michel., *La verdad...op. cit.*, p. 16.

45) FOUCAULT, Michel., *La verdad...op. cit.*, pp. 31-32.

respecto de la génesis. Para Foucault se trataría, por así decirlo, de *corregir la unilateralidad* por la cual el “marxismo universitario” se ha preocupado por el rol de “las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas” en su relación con el sujeto de conocimiento, pero en tanto “se imponen a un sujeto de conocimiento que *permanece idéntico, salvo en relación con las ideologías tomadas como errores*”, “un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad” —de manera que el propósito de Foucault, desplegado en sus investigaciones empíricas, es mostrar “cómo [...] las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, en consecuencia, las relaciones de verdad”<sup>46</sup>. El problema, en consecuencia, podría resumirse en la intención foucaultiana, *que Habermas, según vimos, comparte*, de complementar un análisis que solamente indaga los determinantes sociales del *error* con uno que se detenga también en los de la *verdad*.

Pero por lo demás el punto no es sólo que Foucault intenta explícitamente justificar este abordaje “externo” más allá del período moderno *por medio de una discusión filosófica*: importa señalar también que, como vimos de soslayo, el desarrollo concreto de sus investigaciones sobre, por caso, el surgimiento de la “indagación” o el “examen”, *supone movilizar una serie de datos históricos*, que son aquello que en todo caso Habermas se tendría que detener en invalidar. Habermas, como señala Schmidt, nunca proporciona “evidencia que mine la explicación ‘causal’ o ‘histórica’ de Foucault sobre la génesis de las ciencias humanas”<sup>47</sup>. Más allá, entonces, de los debates filosóficos que justificarían el “externalismo” de Foucault, la plausibilidad de este depende en última instancia de tesis históricas en las que Habermas debería introducirse. Lo que queremos decir con esto último es que, una vez asumido que la verdad tiene una dimensión “exterior” —punto este que, como hemos señalado, Habermas *comparte* con Foucault—, que por lo tanto los análisis de Foucault *podrían* ser empíricamente ciertos o que, en otras palabras, no son *a priori* implausibles, debería concedérsele a Foucault el mérito de la apertura de un campo epistemológico, el que se detiene —como venimos viendo— en las características de la existencia histórico-social de la verdad, y que permite a Foucault al menos *preguntarse*, por ejemplo, “cuál es el tipo de poder susceptible de producir discursos de verdad que, en una sociedad como la nuestra, están dotados de efectos tan poderosos”, dado que “No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder”<sup>48</sup>. Foucault constata en general “los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcio-

46) FOUCAULT, Michel., *La verdad...op. cit.*, pp. 31-32.

47) SCHMIDT, James, “Habermas and Foucault”, *op. cit.*, p. 158.

48) FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 34.

namiento de un *saber científico* organizado dentro de una sociedad como la nuestra”, y señala, por ejemplo: “Cuando veo que se esfuerzan por establecer que el marxismo es una ciencia [...] veo que asocian al discurso marxista, y asignan a quienes lo emiten, efectos de poder que Occidente, ya desde la Edad Media, atribuyó a la ciencia y reservó a los emisores de un discurso científico”<sup>49</sup>. Foucault piensa haber descubierto, y no podemos desacreditarlo de antemano, sin evidencia empírica, que “en sociedades como las nuestras” el fenómeno de la verdad se presentaría bajo rasgos como su ligazón de la verdad con el discurso científico; de su necesidad para la producción económica y el poder político; de una inmensa difusión; de su producción y transmisión bajo el control de algunos grandes aparatos, y de ser objeto de un enfrentamiento social<sup>50</sup>. Y hemos tratado de probar, hasta aquí, que por el mismo motivo que Habermas —contra lo que plantea en *El discurso...*— tendría que poder aceptar análisis como estos, es que —contra la acusación de que lo hacen objeto Schmidt y Rajchman— no es un simple “racionalista”. Por lo tanto, será necesario extraer las consecuencias de la propia crítica de Habermas que señala la “reducción” de conceptos normativos a una dimensión “externamente aprehendida” en la que “no se agotan”, *pero que no niega en absoluto que exista*: habrá que indagar, en fin, por la posibilidad de la *via media* que sería un análisis *no reductivo* de la dimensión “externa” de la verdad; un análisis que haga justicia a esta dimensión sin por eso creer, no obstante, que ella *es idéntica* a la verdad. En otras palabras, lo que hay que señalar es que la salida de la falsa dicotomía consiste —retomaremos esto— en distinguir un *recorte metodológico* sobre un cierto problema respecto de una *tesis* sobre él.

#### 4. Poder y saber como una “unidad”

Pues bien, hasta este momento nos hemos referido a la defensa de Foucault, y el simultáneo contraataque dirigido a Habermas, desde una interpretación según la cual —recapitulemos brevemente— (I) la idea de una *reducción* funcionalista conocimiento-poder aparece como una interpretación de Foucault completamente aceptable que (II) si el filósofo alemán no sostiene también él mismo es, aparentemente, en virtud de olvidar “que nuestra aceptación de pretensiones de conocimiento de cualquier tipo [...] nos involucra en redes particulares de poder”. Para, ahora, pasar a una versión más sofisticada tanto de (I) —la doctrina foucaultiana— como de (II) —la alternativa que Habermas puede presentar a la paradoja autorreferencial que ve en el filósofo francés—, puede servirnos el rodeo de considerar la defensa de

49) FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, op. cit., p. 22.

50) Cfr. FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, op. cit., p. 198.

Foucault emprendida por Bo Isenberg. Como veremos inmediatamente, si bien, *por una parte*, este autor pretende neutralizar la acusación habermasiana de “relativismo” considerando, de forma similar a Schmidt, que la misma no hace mella en el discurso de Foucault, *por otra parte*, sin embargo, propone sustituir el análisis en términos de “reducción” conocimiento-poder por el de una unidad entre uno y otro.

Isenberg, en efecto, parte de referirse al cargo de “relativismo”, cuyas consecuencias neutraliza dadas las supuestas intenciones del autor francés: “la genealogía, al igual que la sociología y la psiquiatría, es una amalgama de relaciones de poder-saber; en esto Habermas tiene absolutamente razón”<sup>51</sup>. Que la tenga, sin embargo, no sería un problema para las pretensiones de validez de Foucault puesto que cuando Habermas “enfatisa los aspectos ‘anti-científicos’ de la genealogía” —señalando que “desea ‘abolir’ las ciencias humanas”, que “es ‘superior’” a ellas, que “constituye la Alternativa” a ellas— “Habermas exagera esta parte de la genealogía”, puesto que para pensar su vínculo con las ciencias humanas “una mejor caracterización es la de *complemento*: la genealogía forma *perspectivas, modos de ver* las cosas, en lo cual el intento de transgredir es crucial. Cuestiones obvias son problematizadas y deconstruidas (y uno está tentado a decir que el punto no parece siempre ser si es *cierto*, sino si *funciona*)”<sup>52</sup>. Las aporías de la autorreferencialidad quedarían resueltas, así, al cambiar el foco de nuestra evaluación y concentrarnos en el carácter *heurístico* que motoriza sus elaboraciones genealógicas. No tendríamos, en fin, que analizarlas desde el punto de vista de su *verdad* sino desde aquél de su capacidad de *apertura de nuevas perspectivas*.

Ahora bien, antes de retornar a Habermas en busca de una formulación más sostenible, no parece que la que nos propone la defensa de Foucault por Isenberg sea la *via media* que estamos buscando entre el racionalismo abstracto y la paradoja autorreferencial. Esto puede notarse si invertimos en sentido “objetivo” el subrayado de Isenberg y remarcamos, en su propia frase, que Foucault está proponiendo “modos de ver *las cosas*”; es decir, que su discurso no pretende agotarse en la exterioridad de sus puros efectos, sino que pretende tener una relación *referencial* con el mundo: así, el valor heurístico de su propuesta se ve mermado por la dificultad de que, independientemente de qué tanto quiera sobrecargar Isenberg el “ser cierto”, en contraposición al mero “funcionar”, lo que tenemos es que si la forma en que los enunciados de Foucault tienen que “funcionar” es proponiéndonos otro modo *posible* de ver las cosas —lo cual, podríamos acordar, no equivale a establecer que ese otro modo sea el correcto— esto equivale a decir: los enunciados de Foucault funcionan planteando que *las cosas* quizás *sean* de otra manera —y no formu-

51) ISENBERG, Bo, “Habermas on Foucault: Critical Remarks”, *Acta Sociologica*, Vol. 34, No. 4, 1991, p. 304.

52) ISENBERG, Bo, “Habermas on Foucault... *op. cit.*, p. 304. Subrayado en el original.

lando tesis completamente implausibles acerca de un mundo totalmente ficticio. De manera que la interpretación de Isenberg se reduce, en última instancia, a señalar que Foucault está haciendo una *afirmación*, si bien incierta, acerca de cómo —quizás— sean las cosas. Y dado que, como es sabido, para Habermas plantear una afirmación *como verdadera* no es absolutamente nada más que hacer una afirmación, a secas, esta “defensa” de Isenberg no nos hace avanzar un paso<sup>53</sup>. Y los inconvenientes de la estrategia de Isenberg para responder a este problema específico quedan claros también cuando pasamos al segundo de los aspectos que destacamos más arriba; esto es, cuando este intérprete se refiere a cómo una “crítica del método de Foucault y su noción de poder involucra lo que Habermas llama el giro funcionalista de Foucault”. El comentarista se preocupa por dejar en claro, en primer lugar, su oposición a la interpretación según la cual “desde *La arqueología del saber* [...], el poder y las prácticas constituyen los fundamentos funcionales para el conocimiento en general y para las ciencias humanas en particular”<sup>54</sup>, de modo que Foucault estaría “subordinando” — como vimos en nuestra reconstrucción — “la arqueología del saber a una genealogía que explique la emergencia del saber a partir de las prácticas del poder”. Isenberg explicita su desacuerdo frente a —sinteticemos— la tesis de la “dependencia de la verdad respecto del poder” que Habermas cree encontrar, y opina que sería por el contrario una lectura más fidedigna de la obra de Foucault la que el mismo autor alemán hace cuando entiende, como ya vimos, que “las ciencias humanas representarían por *su propia forma* una amalgama de saber y poder — *formación de poder y formación de saber constituyen una unidad indisoluble*”. En efecto, según Isenberg este pasaje significaría la admisión de que el poder “no es una causa, y el conocimiento no es una pura función del poder”, y sin embargo, cuando Habermas “crítica a Foucault, el poder se vuelve *la condición* del conocimiento”. Para Isenberg, cuando nos damos cuenta de que “Foucault en sus análisis crea, del poder y el conocimiento, una unidad, una especie de molécula de ADN, en la cual ambos necesitan del otro *para poder existir*, y en la cual se refuerzan mutuamente”, “la acusación de Habermas de funcionalismo pierde su objeto”<sup>55</sup>.

53) En efecto, la “teoría de la verdad como redundancia”, según Habermas se la apropia en su célebre artículo “Teorías de la verdad”, implica —bastante plausiblemente por lo demás— lo siguiente: “que ‘p’ es verdadera’ *no añade nada* a la afirmación ‘p’”, de manera que sería innecesario exigir que el proponente de una serie de tesis insistiese en adosar a las mismas la predicación metalingüística “es verdadero”: según Habermas, “al afirmar ‘p’, presento o entablo para ‘p’ una pretensión de verdad: en ello radica el sentido pragmático de las afirmaciones”. Por lo demás, Habermas no da cuenta de los casos de atribución *explícita* del predicado de verdad de un modo tal que comprometiese, como contrapartida, la presencia implícita de esta pretensión de validez en toda afirmación, sino señalando que tales casos responden a las circunstancias en que ella, en un principio “*ingenuamente entablada*, queda puesta en cuestión. Una pretensión de validez sobre cuya justificación pueden hacerse afirmaciones controvertidas sólo puede *tematizarse* en constataciones metalingüísticas del tipo ‘p es verdadera/no es verdadera’”. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 115. Subrayado nuestro.

54) ISENBERG, Bo, “Habermas on Foucault... *op. cit.*”, p. 301.

55) ISENBERG, Bo, “Habermas on Foucault... *op. cit.*”, p. 302. Subrayado nuestro.

Ahora bien, como notaremos de inmediato, cabe preguntarse si no es esta misma reconstrucción la que *se desvía* del “objeto” de Habermas, o al menos de lo que —según hemos intentado probar— una lectura atenta encontraría como el problema central detectado por Habermas.

Quizá Isenberg pueda, con toda justicia, discutir con él en torno al problema de la mutua dependencia de poder y conocimiento en su *existencia* social. Pero no puede decir que en esto se agote “la acusación de Habermas de funcionalismo”. *Es cierto* que al comienzo del capítulo 9 de *El discurso...* Habermas hace mención de que en el primer Foucault “queda [...] sin aclarar el problema de cómo los discursos [...] se relacionan con las prácticas —la cuestión de si son los primeros los que rigen las segundas; [...] si su relación ha de pensarse en términos de base y superestructura, o más bien según el modelo de una causalidad circular, o como una interacción entre estructura y suceso”<sup>56</sup>, y sostiene más tarde que de esta indeterminación Foucault pasa a su tesis de la “dependencia de la verdad respecto del poder”. Sin embargo, la lectura habermasiana sobre el “funcionalismo” no se acaba, ni mucho menos, en la cuestión de si Foucault esté planteando una relación de *determinación* unidireccional que vaya del poder a la verdad, una suerte de refrito del determinismo de la “superestructura” por parte de la “base”, sino que, como sabemos, se refiere a una reducción *que es destructiva de las pretensiones de validez*. Es por esto que *no alcanza con pasar de hacer del conocimiento “una pura función del poder” a hacer de uno y otro “una unidad”*. Lo que se requiere para salir de la aporía es, más allá de las particularidades de la *existencia* social de la verdad, la posibilidad de *independizar* analíticamente el conocimiento respecto del poder. En tanto Foucault pretenda presentarnos, como dice el propio Isenberg, “modos de ver las cosas”, *esta* relación, cognoscitiva, de un enunciado *sobre* el mundo no es idéntica a la dimensión de que el enunciado tenga un efecto *en* el mundo; al decir lo primero no estamos diciendo lo segundo, y por tanto ambas relaciones pueden distinguirse en el pensamiento aunque pueda sostenerse que están ligadas en la realidad<sup>57</sup>. Es por eso que, discutiendo contra Nietzsche, Habermas ya le había recriminado que su “teoría del poder” “carece de suelo, si es que la distinción categorial entre pretensiones de poder y pretensiones de validez es el suelo

56) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 291.

57) Es interesante a este respecto encontrar que Habermas se topa con una distinción muy similar a la que estamos abordando (conocimiento *en* el mundo, conocimiento *sobre* el mundo), una vez más, en su análisis de Skjervheim en la *Teoría...* Según el pasaje de este autor citado por Habermas, podemos “tratar las palabras que el otro profiere simplemente como sonidos; o si entendemos sus significados, podemos todavía tratarlas como hechos, registrando como un hecho que el otro dice lo que dice”, pero, por otra parte, “podemos tratar lo que el otro dice como una *pretensión de conocimiento*” —*sobre* el mundo—, “en cuyo caso no sólo nos ocupamos de lo que el otro dice como un hecho de su biografía, sino como algo que puede ser verdadero o falso”. (“Objectivism and the study of man”, citado en *Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 160).



en que por fuerza ha de desarrollarse *todo* trabajo teórico<sup>58</sup>. Nótese que Habermas habla aquí de una *distinción categorial*, no de una *independencia real*, entre conocimiento y poder —con lo cual, de modo complementario a como, *en un paso anterior*, admitíamos la legitimidad de un estudio “externo” de la verdad en la medida en que no avanzara en afirmar que ella no *es* más que poder, *ahora* se trata simplemente de aislar *analíticamente* el aspecto “interno”, a los efectos de mantener los *criterios de verdad y falsedad* al margen de las “externas” consideraciones acerca de los determinantes mundanos de las teorías. Una vez que hemos establecido el carácter dual de las mismas; esto es, que las teorías son hechos *en* el mundo y pretenden ser conocimiento *sobre* el mundo —y hemos visto que Isenberg no puede rehuir esta distinción— queda claro que las condiciones de *existencia* de las teorías bajo el primero de estos aspectos *no deciden* la cuestión de su verdad, que surge del segundo de ellos. Es por eso que veíamos<sup>59</sup> que incluso para la “inseparabilidad” que Habermas plantea entre “la crítica de las pretensiones de validez ejercida desde la perspectiva del participante” y una “consideración genética que desemboca en una crítica a la mezcla ideológica de pretensiones de poder y de pretensiones de verdad, ejercida desde la perspectiva de tercera persona”, no por eso dejan de ser *dos* tareas; no por eso la primera deja de ser autónoma y con propósitos específicos. Esto parece admitido hasta por un defensor de Foucault contra Habermas, Michael Kelly, quien nos recuerda que para Foucault “la genealogía no es todavía crítica [*critique*]<sup>60</sup>, como si tácitamente estuviera señalando los límites del valor heurístico de la misma, valor que, según vimos, era destacado por Isenberg. En efecto, si bien Kelly manifiesta que la “explicación genealógica no es meramente descriptiva; está también vinculada al problema de la crítica<sup>61</sup>, esta “vinculación” sólo consiste, en el mejor de los casos, en una relación de *condición de posibilidad*: al saber “que una forma de racionalidad tuvo un punto de inicio concreto en la historia”, “podemos concebir que ella no continúe siendo de esa manera<sup>62</sup>. Correcto, pero *concebir la posibilidad* de un cambio en nuestra “racionalidad” no hace de por sí normativamente *justificado* ese cambio, algo para lo cual serían necesarios argumentos “internos”, y no sólo la constatación de una contingencia histórica. Esta constatación tiene el valor innegable de que *permite ofrecerlas* a la crítica, sacándolas de su condición de “dadas por sentadas”, pero el hecho de que ciertas valideces sean implícitamente “aceptadas” precisamente porque no nos detenemos en ellas —recuérdese la alusión en *Las palabras y las cosas* a la

58) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 159.

59) Cfr. *supra*, “Por qué Habermas no es un racionalista”.

60) KELLY, Michael, “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, en Kelly (ed.), *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, Massachusetts, MIT Press, 1995, p. 373.

61) KELLY, Michael, “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”..., *op. cit.*, p. 372.

62) KELLY, Michael, “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”..., *op. cit.*, p. 373.

“transparencia inicial”, los “poderes inmediatos e invisibles”<sup>63</sup>, de ciertos órdenes empíricos — no significa que, inversamente, el análisis exterior nos brinde por sí solo motivos para *rechazarlas*; sólo nos pone por primera vez frente a ellas en posición de rechazarlas, o aceptarlas, de manera *fundada*.

Sin embargo, que Foucault *no* se atiene a la necesidad de analizar la verdad de un modo que no esté contaminado por ella dimensión “exterior” y responda, por una abstracción analítica, a una perspectiva “interna”, es algo que podemos notar en una serie de pasajes. Consideremos, *en primer lugar*, la recusación que Foucault hace del concepto de ideología señalando que —entre otros motivos— su incomodidad con esta noción proviene, más bien, de “que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a *algo que sería la verdad*” (sic)<sup>64</sup>. Foucault, en efecto, no se equivoca en esta lectura, y lo que rechaza es precisamente lo que a nosotros nos interesa destacar: que, en la tarea que en el marxismo se llama “crítica de la ideología”, el momento “exterior” de vincular a una cierta teoría con un determinado “punto de vista de clase” no sustituye, sino que solo complementa y explica, los resultados de un análisis “interno” que denuncie, sin apelar para ello a nociones sociológicas, las limitaciones teóricas del discurso que se está estudiando, como lo es en el caso de Marx la economía política burguesa<sup>65</sup>. Por el contrario, Foucault se desinteresa explícitamente por distinguir “entre lo que, en un discurso, evidencia la científicidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa”, y llama por el contrario a “*ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad* en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos”<sup>66</sup>.

Foucault *tampoco* llega a desarrollar consistentemente la necesaria autonomización categorial de la dimensión “interna” de la verdad en el texto en que habla en términos más cercanos a los que estamos planteando ahora. En efecto, en la Primera Conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, texto al que ya hemos hecho referencia, los análisis “externos” que venimos estudiando son introducidos como estando en pie de igualdad con una “historia *interna* de la verdad que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación [...] tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias”; para Foucault, en este momento, simplemente “*hay dos historias de la verdad*”<sup>67</sup>, lo cual podría aparecer como significando que, más allá del modo en que *existe* la verdad, es legítimo *analizarla* descomponiendo esta existencia en diferentes aspectos. Y que Foucault se detenga únicamente en el aspecto “exterior”, como ya mencionábamos<sup>68</sup>, no sería

63) FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, p. 6.

64) FOUCAULT, M., “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder...op. cit.*, p. 192. Subrayado nuestro.

65) Cfr. entre otros textos, el capítulo sobre ideología y ciencia en Marx en LÖWY, M., *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, México DF, Fontamara, 1991, pp. 80-92.

66) FOUCAULT, Michel, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder...op. cit.*, p. 192. Subrayado nuestro.

67) FOUCAULT, Michel, *La verdad...op. cit.*, p. 15. Subrayado nuestro.

68) Cfr. *supra*, “...y algunas consecuencias: legitimidad de la ‘historia externa’. El rol de la ‘Modernidad’”.

más que una consecuencia de la necesidad de complementar la unilateralidad en sentido inverso que, según considera, la filosofía cometió hasta el momento; consecuencia que, por lo demás, no tendría por qué significar la eliminación de la dimensión “interna”. Y sin embargo, el desarrollo concreto de la investigación resulta decepcionante respecto de estas conjeturas: por ejemplo, cuando Foucault arriba a la explicación de la denominada “indagación”, lo que señala es que, si bien frente a los procedimientos medievales “Tenemos la impresión de estar frente a sistemas bárbaros, arcaicos, irracionales”, después de los cuales se llegaría, “a través del procedimiento de la indagación, a un sistema racional de establecimiento de la verdad”, en realidad “*Ninguna referencia a un sujeto de conocimiento y su historia interna podría dar cuenta de este fenómeno. Sólo el análisis de los juegos de fuerza política, de las relaciones de poder, puede explicar las razones del surgimiento de la indagación*”<sup>69</sup>.

Se habrá notado el motivo por el que calificamos de “decepcionante” este resultado: el, inicialmente, promisorio paralelismo de las dos historias, una “externa” y una “interna”, termina siendo, *no* la complementación entre *dos preguntas diferentes*, la que un estudio de condiciones históricas de posibilidad de ciertas formas de racionalidad (es decir, en tanto hecho en el mundo) significa respecto de un abordaje tradicional de las mismas (en tanto conocimiento sobre el mundo), *sino* —lo que es bastante menos interesante— la oposición de dos *explicaciones* en pugna acerca de *una única cuestión*: qué es lo que, en un plano *de hecho*, “da cuenta” del “surgimiento” de tales valideces. Y sin embargo, describir una cierta historia en términos de “progreso de la razón” *no equivale en absoluto*, pese a lo que Foucault cree, a pronunciarse respecto de *las causas del origen* de ciertos objetos teóricos, señalando que algo así como “la razón” sea *el agente* que les da existencia; es perfectamente posible —y, hoy día, una trivialidad— aceptar que la historia del conocimiento está impulsada por causas histórico-sociales, sin que eso sea lo que resuelva la cuestión acerca de la mayor o menor racionalidad de sus diferentes resultados.

En virtud de esta indistinción categorial, ya no nos debe sorprender la clase de autoconcepción que ostenta Foucault y Habermas —*correctamente*, podemos decir a esta altura— le critica. Así, el autor francés comenta su propia empresa señalando que “El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que están ligados a la ciencia”, sino

69) FOUCAULT, Michel, *La verdad...op. cit.*, pp. 86-87. Subrayado nuestro. Más concretamente, Foucault niega “que el procedimiento de indagación sea simplemente el resultado de una especie de progreso de la racionalidad. No fue racionalizando los procedimientos judiciales que se llegó a él, fue toda una transformación política [...] la que hizo [...] necesaria la utilización de este procedimiento en el dominio judicial. [...] Nos engañaríamos si viésemos en la indagación el resultado natural de una razón que actúa sobre sí misma, se elabora, hace sus propios progresos, o [...] el efecto de un conocimiento, de un sujeto de conocimiento elaborándose. Ninguna historia expresada en términos de progreso de la razón o perfeccionamiento del conocimiento puede dar cuenta de la adquisición de la racionalidad de la indagación.”

“saber si es posible constituir una nueva política de la verdad”, cambiar “el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad”<sup>70</sup> —tarea esta última que, naturalmente, no podrá justificarse apelando ella misma a cuestionar la falsedad o el engaño *desde la verdad del propio discurso*. Se confiesa, de esta manera, que el abandono de la pretensión desenmascaradora característica de la “crítica de la ideología” responde a que, irónicamente, una filosofía que se querría crítica como la de Foucault no puede encontrar motivos para continuar una tarea así, la cual se torna sencillamente *imposible*: Foucault llega al extremo sorprendente de no poder cuestionar en absoluto, sino tener que reconocer incondicionalmente, la pretensión de aquellos a quienes ataca de poseer una *verdad*. Esta imposibilidad de seguir desarrollando una crítica “interna” se hace patente como nunca en su defensa de la “insurrección” de los “saberes sometidos”, la cual va —atención— “no tanto contra *los contenidos, los métodos o los conceptos* de una ciencia sino y sobre todo contra los *efectos* del saber centralizador que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de una sociedad como la nuestra”. La genealogía, concluye Foucault, “debe dirigir la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico”<sup>71</sup>.

Hemos reconocido la insuficiencia del análisis de Habermas en tanto este no reconoce la legitimidad de una *posible* realización de una “historia externa”. No obstante, en lo que hace a sus críticas metateóricas en términos de paradoja autorreferencial, no necesitamos más para darle la razón. Ante citas como la que acabamos de ver no parece fácil disentir de su caracterización: “inevitable relativismo de un análisis referido al presente que ya *sólo puede entenderse a sí mismo como una empresa práctica dependiente del contexto*”<sup>72</sup>. Sin duda.

El autor es Profesor en Filosofía por la UBA y participa en un proyecto UBA-CyT. Sus áreas de investigación son: teoría del conocimiento, problemas del perspectivismo y la "situacionalidad" además de aspectos del pensamiento de Hume, Habermas, Merleau-Ponty, Foucault y el marxismo. Sus últimas publicaciones giran precisamente en torno a estos temas. E-mail: claudiocormick@yahoo.com.ar

Recibido: 31 de marzo de 2011

Aprobado para su publicación: 10 de junio de 2011

---

70) FOUCAULT, Michel, *La verdad...op. cit.*, p. 200.

71) FOUCAULT, Michel, Curso del 7 de enero de 1976, en *Microfísica del poder...op. cit.*, p. 138. Subrayado nuestro.

72) Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico...op. cit.* p. 331 (Subrayado modificado).