

Treball Final de Carrera  
(TFC)

# **Jürgen Habermas i Michel Foucault: dues concepcions de racionalitat.**

Àlex de la Fuente Méndez



Treball dirigit per Gonçal Mayos

***Als meus pares que m'ensenyaren a raonar.  
Al Gonçal, al Pablo i al Paco, pel seu  
exemple i per tanta llum rebuda.***



***El sueño de la razón***  
**(1819)**  
**Francisco de Goya y Lucientes**

# ÍNDIX GENERAL

1. INTRODUCCIÓ .....	5
2. LA SITUACIÓ ACTUAL DE LA RACIONALITAT: ENTRE LA POSTMODERNITAT I EL PENSAMENT ÚNIC .....	8
2.1. La crisi de la Modernitat .....	8
2.2. On situem Habermas i Foucault? La tardomodernitat i la Postmodernitat .....	11
2.3. El Pensament Únic .....	15
3. MICHEL FOUCAULT: UNA CRÍTICA A LA RACIONALITAT MODERNA. ....	18
3.1. Perfil biogràfic i pensament .....	18
3.2. La crítica a la racionalitat .....	21
3.3. El saber segons Foucault .....	25
3.4. La noció de pràctiques socials .....	26
4. JÜRGEN HABERMAS: LA RAÓ IL·LUSTRADA COM A EMANCIPACIÓ DE L'HOME .....	30
4.1. Perfil biogràfic i pensament .....	30
4.2. La Modernitat com a projecte inacabat .....	33
4.3. La raó instrumental .....	36
4.4. La crítica al positivisme .....	41
5. HABERMAS VERSUS FOUCAULT: EL DEBAT SOBRE LA RACIONALITAT. ....	45
6. CONCLUSIONS .....	51
7. BIBLIOGRAFIA .....	54

# 1. Introducció.

El present treball pretén mostrar que el debat al voltant de la raó il·lustrada, ja sigui des d'una posició de relativa defensa com la que pren l'alemany Jürgen Habermas, o des d'una posició més crítica, personalitzada en aquest cas per filòsof francès Michel Foucault, encara avui, als inicis del segle XXI, determina plenament el debat sobre la racionalitat humana en general. El treball s'emmarca dins l'àmbit de la Filosofia Contemporània, més concretament dins la problemàtica filosòfica entorn de la raó que s'ha plantejat des de l'adveniment de la Modernitat, després amb l'anomenada Postmodernitat i actualment amb el corrent de Pensament Únic.

El nucli del treball és, per tant, el concepte de *racionalitat*, concepte que cal distingir del terme *raó*. Així, en tot aquest treball entendrem per *racionalitat* no la facultat humana que exercim els individus particulars, basada en un funcionament biològic i fisiològic, i que durant el treball designarem amb el terme de *raó*, sinó com la funció social que fixa una determinada perspectiva o una cosmovisió de la col·lectivitat on s'insereix un determinat individu particular.

Així doncs, la hipòtesi del treball consisteix en mostrar el paper determinant que juga, en la filosofia contemporània, el debat al voltant de la racionalitat i de la raó il·lustrada. Aquesta hipòtesi ha estat contrastada a partir de l'anàlisi de les dades, és a dir, a partir de la interpretació i l'anàlisi hermenèutica de les obres escollides de cada autor i de les seves teories filosòfiques al voltant de la racionalitat, així com, també, a partir de la contextualització del pensament dels dos autors dins el marc general de la filosofia contemporània.

El treball s'estructura en tres parts. La primera part (que abasta el segon capítol) pretén centrar el concepte de *racionalitat* i el debat que sobre aquesta qüestió estableixen Habermas i Foucault, dins el context de la filosofia contemporània. Així, en el segon capítol s'exposen de forma molt breu les principals tesis sobre la Modernitat, sobre la Postmodernitat i sobre l'anomenat Pensament Únic. Per tal de defensar una postura més propera a les tesis de la

Modernitat, presentem el filòsof alemany Jürgen Habermas. A l'altre banda del debat, presentem el filòsof francès Michel Foucault, no com a representant de la Postmodernitat (ja que per qüestions biogràfiques Foucault no pot ser adscrit a aquest moviment), però sí com a filòsof l'actitud del qual comparteix l'essència bàsica de la crítica filosòfica de la Postmodernitat.

En la segona part del treball, corresponent als capítols tercer i quart, es fa una anàlisi de les teories sobre la racionalitat de Michel Foucault i de Jürgen Habermas. Per tal de dur a terme aquesta anàlisi, s'ha fet la lectura directa de les obres dels dos autors que hem considerat fonamentals per tal de seguir el fil argumental del debat sobre la racionalitat. També ha estat necessària la lectura d'obres de referència més generals, que han aportat al debat una perspectiva més global, han permès una millor comprensió de les teories filosòfiques de cadascun dels dos autors així com la seva contextualització dins la filosofia contemporània.

Una vegada analitzats ambdós models teòrics, en la tercera part del treball (capítols cinquè i sisè) s'estableix un diàleg entre les tesis de Foucault i de Habermas, on intentem cercar els punts comuns i els punts divergents de llurs posicions respecte la racionalitat.

El tipus d'anàlisi escollida com a més adequada per a la realització del treball proposat ha estat l'anàlisi de continguts. Aquesta anàlisi crítica i acurada ha menat cap a un procés de comparació i de diàleg, permetent una posterior reflexió dels continguts analitzats i contrastats. Es tracta d'un treball d'anàlisi comparativa des de l'òptica filosòfica, és a dir, d'anàlisi reflexiu del pensament filosòfic.

Per tal de dur a terme la recerca, el treball no s'ha servit tant dels mètodes inductiu o deductiu, com del mètode hermenèutic o d'interpretació. En paraules de l'hermeneuta H.G. Gadamer (1900-2002) a la seva obra *Veritat i mètode* (1973):

La conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la misma medida en que nos determina el lenguaje en el que vivimos. Y forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos. Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo



filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente. (Gadamer, 1999: 27).

Pel que fa a la recollida de dades, aquesta s'ha dut a terme a partir de fonts bibliogràfiques directes. Ha consistit en la lectura directa de les obres dels dos filòsofs objecte del present estudi (Habermas i Foucault), així com la lectura de monografies sobre aquests autors i d'altres obres o articles que han permès una contextualització del debat sobre la racionalitat dins la filosofia contemporània i una millor comprensió de les teories filosòfiques de cadascun dels dos autors.

Dels problemes que s'han plantejat en aquesta recerca, cal destacar els referents al corpus bibliogràfic escollit. D'una banda, ens hem trobat amb la dificultat de la temàtica i amb la densitat filosòfica de moltes de les obres escollides. A més, per tal de poder analitzar la postura dels dos autors estudiats i de poder formular el model teòric de racionalitat que ambdós proposen, ajustant-nos a les limitacions estructurals del Treball Final de Carrera (TFC), ens hem vist obligats a retallar l'àmplia bibliografia inicialment proposada. El fet de treballar amb una bibliografia tan àmplia dificulta la realització d'un treball d'aquest tipus, on per qüestions de disseny estructural la realització està mancada de la flexibilitat que seria desitjable. D'altra banda, la contextualització dels models teòrics de Habermas i Foucault dins el marc general del debat contemporani sobre la racionalitat ha comportat, també, un augment considerable de la bibliografia. Així doncs, el tractament de la bibliografia de tot el treball ha constituït la dificultat més important tant en el plantejament com en el desenvolupament del treball.

## 2. La situació actual de la racionalitat: entre Postmodernitat i Pensament Únic.

Ante la cal de una pared que nada nos veda imaginar como infinita un hombre se ha sentado y premedita trazar con rigurosa pincelada en la blanca pared el mundo entero: puertas, balanzas, tártaros, jacintos, ángeles, bibliotecas, laberintos, anclas, Uxmal, el infinito, el cero.

J. L. BORGES, "La suma" (*Los conjurados*, 1985)

### 2.1. La crisi de la Modernitat.

La crítica a la raó il·lustrada ha donat lloc a un dels debats que sota diverses formes i amb diferents interlocutors, ha marcat el panorama filosòfic de la segona meitat del segle XX i, encara avui, segueix sent un tema central en la filosofia contemporània.

La denúncia del projecte modern com una lògica del domini ha adoptat amb freqüència una actitud catastrofista. Ha aconseguit, també, mantenir viva la centralitat del concepte de racionalitat en la filosofia contemporània, tot i que sovint hagi estat només amb connotacions negatives o amb la intenció de declarar-la totalment superada. Aquest debat sobre la raó il·lustrada, de la qual la racionalitat contemporània és hereva, es nodreix sobre tot de la crítica a la Modernitat, crítica que constitueix la marca d'identificació dels corrents filosòfics actuals de pensament.

No és fàcil desprendre's de la idea d'Il·lustració en una societat marcada profundament per les seves successives aplicacions i revisions en diferents àmbits; en la seva vessant política ha consolidat una pràctica de confrontació dialogada que s'orienta a la defensa del concepte de llibertat. Així, en bona part de les crítiques a la Modernitat s'hi troba el desànim fruit de la convicció que, de qualsevol manera, la idea de Modernitat és irrenunciable. Treure a la llum aquesta convicció permet veure el talant modern, el qual argumenta que l'única força operativa és la raó. La situació sembla dramàtica: posar en dubte la legitimitat de les pretensions de la raó significa decretar la insolubilitat de la



dialèctica de la Modernitat i la raó il·lustrada, i la seva viabilitat com a projecte racional, és a dir, la “irracionalitat” de la mateixa idea de raó. Per tot això, el debat sobre la racionalitat es lliura en torn a la idea de Modernitat i a la vigència o el rebuig dels seus ideals.

La Modernitat ha estat marcada des dels seus inicis per l'existència de dos moviments antagònics en la seva definició, però no en el seu desenvolupament: l'acció racionalitzadora i l'impuls emocional. Ambdós moviments, però, tenen una arrel comuna: l'emancipació del subjecte. El Romanticisme és el lloc de confluència de tots dos principis moderns il·lustrats, però després tornen a separar-se: l'impuls emocional queda relegat a àmbits desqualificats com a merament subjectius, mentre que la ciència experimental i la seva aplicació tècnica se situa com a paradigma de la racionalitat. Sembla que el debat queda posposat. A partir d'aquí, la filosofia contemporània està marcada pel pas d'un extrem a l'altre: vitalisme i objectivisme, pragmatisme i pensament crític (Flamarique, 1998: 225-232).

L'actual situació de la racionalitat, doncs, segueix marcada pel gran debat sobre el final de la Modernitat, iniciat ja fa dues dècades, tot i que els seus precedents es remunten al període d'entre guerres. La polèmica ha perdut força, però no està tancada, i totes les discussions actuals no són més que corol·laris d'aquesta discussió bàsica.

El gran interès de la polèmica sobre el final de la Modernitat radica en el desbloqueig de la situació cultural. Comença a ser possible qüestionar públicament les tesis dominants durant dos segles al món occidental. Aquestes tesis són, bàsicament, les de la Il·lustració: la implacable racionalització del món i de la societat a través de la ciència; el progrés històric indefinit; la democràcia liberal com a solució de tots els problemes socials; la revolució com a mètode fonamental d'alliberació dels diferents pobles i dels individus. La presa de consciència de la crisi de la Modernitat ve donada per l'evidència històrica de que cap d'aquestes anticipacions i projectes s'acompleix. Tenen lloc, evidentment, molts tipus de “progressos” dels quals ningú estaria disposat a prescindir-ne; però la magnitud d'efectes perversos és tan gran que, tot i mancats, potser, de la perspectiva històrica necessària, podem fer balanç del

segle XX com el segle més sagnant de la història de la humanitat i, fins i tot, a la llum dels inicis de l'actual segle XXI, no sembla que la situació millori.

El pensament modern se'ns presenta avui com una ficció intel·lectual que s'ha fet improssequible. No han fallat aplicacions o projectes en concret: el que s'ha esfondrat ha estat el paradigma, l'enfocament bàsic mateix del pensament modern. El model que ha entrat en crisi amb el qüestionament de la Modernitat és el paradigma basat en la certesa, els orígens del qual ens porten a René Descartes (1596-1650). Segons aquest model, la realitat no amaga cap misteri: els seus secrets se'ns aniran desvetllant progressivament si som capaços d'emprar correctament la raó, d'acord amb un mètode adequat. Si encertem amb aquest mètode i el posem a l'abast de tothom, s'obrirà davant nostre el panorama lluminós de les objectivitats, que quedaran a la nostra disposició per tal de transformar-les per mitjà de la tècnica i posar-les al servei de la dominació de la naturalesa i de l'autònom alliberament de l'home.

Estem davant, però, d'una gran paradoxa: la racionalització sense límits ha comportat la més gran explosió d'irracionalisme que la humanitat ha conegut fins ara; la suposada transformació humanitzadora del món ens ha posat en el llindar de la seva destrucció; la utopia de l'alliberament total ens ha fet experimentar la realitat del complet sotmetiment. En definitiva, el més greu de les nostres "certeses" és que s'han revelat falses: tenien, sense cap mena de dubte, elements vertaders en molts dels quals encara seguim creient. Però no s'atenien a la realitat de les coses, sinó a l'afany de poder de l'home racional i a les nostres ànsies de completa autonomia.

La cultura de la Modernitat s'ha recolzat en tres postulats (De Jaso, 1998):

- El postulat de Descartes: "convertir-nos en amos i senyors de la naturalesa", o el que és el mateix, establir tot un seguit de relacions de dominació sobre la Naturalesa, a la qual se la buida de qualsevol tipus de finalitat pròpia.
- El postulat de Hobbes: "*homo hominis lupus*". Les relacions dels homes són les relacions de competència en el mercat, els enfrontaments

salvatges entre els individus i els grups, entre els dominadors i els dominats.

- El postulat de Marlowe i el seu *Faust*: “home, pel teu poderós cervell et converteixes en Déu i en amo i senyor de tots els elements”. Té lloc la consagració de l’atrofia de la dimensió transcendent de l’home i el rebuig de tot valor sospitosament absolut.

Però el pas del temps i l’experiència dels segles han demostrat que una cultura basada en aquests postulats mena cap a la destrucció i la mort. El domini de la naturalesa ens ha menat al seu espoli, a través del malbaratament dels recursos naturals, de la pol·lució industrial i del poc respecte pel medi ambient. La competència dels homes en un mercat mundial sense límits i sense regles ha comportat les guerres més salvatges de tots els temps, l’explosió dels nacionalismes més agressius, els fonamentalismes més extremistes i, sobre tot, les grans desigualtats i injustícies socials. Aquest presumible progrés de la Modernitat, basat en conceptes com la racionalitat tecnològica i instrumental i en la llibertat de mercat, s’ha mostrat ple de mancances i defectes.

## **2.2. On situem Habermas i Foucault? La Tardomodernitat i la Postmodernitat.**

Així, amb la crisi de la Modernitat, s’ha instaurat una desconfiança radical en la capacitat de l’ésser humà per enfrontar-se als problemes que planteja el predomini d’una racionalitat instrumental i estratègica sobre les diverses esferes i àmbits de la realitat personal i social.

A nivell personal ens trobem davant d’una reducció de l’ésser humà dins l’engranatge tecno-econòmic. A nivell socio-polític, ens trobem amb una tecnificació creixent de la realitat social, l’expressió més palpable de la qual és la marginació de grans sectors de la població dels diversos àmbits institucionals

en què es juga el destí de la societat. En resum: el món modern travessa per un procés de despolitització de la vida social, vinculat a una tecnificació de la política, i per un procés d'unidimensionalització de la vida personal.

Ens trobem, doncs, davant d'una profunda crisi en què els fonaments del món modern són radicalment qüestionats. Donar solució a aquesta crisi és un dels grans desafiaments filosòfics de l'actualitat. Aquestes solucions, però, passen per una revisió del concepte i l'ús de la raó.

En general, podem classificar en dues les actituds filosòfiques davant d'aquesta crisi i el consegüent debat sobre la racionalitat: per una banda, hi ha tota una sèrie de pensadors que configuren una *tardomodernitat*, i per l'altra un nombrós i heterogeni grup de pensadors que s'aixopluguen sota l'anomenada *postmodernitat*.

Davant del fracàs del programa il·lustrat, hi ha pensadors que han optat per considerar la Modernitat com un projecte inacabat, un projecte que potser cal radicalitzar en els seus principis o bé reformular en les seves estratègies per tal d'assolir la seva realització última. Aquest grup de pensadors -entre els que trobem Jürgen Habermas- representen, doncs, una tardomodernitat, caracteritzada per la seva aposta per la raó il·lustrada i les elaboracions teòriques que cerquen algun tipus de fonamentació última en la realitat. Volen prosseguir el programa il·lustrat que pretén fer de la raó i del subjecte elements primordials de la construcció d'una societat justa, racional i humana.

La tardomodernitat accepta l'existència d'una crisi en els valors ètics i morals així com una pluralitat de visions del món (o *jocs del llenguatge*<sup>1</sup>, segons Wittgenstein) que remetent més als consensos locals que a les grans cosmovisions i metarrelats. Però aquests pensadors no comparteixen la radicalitat del diagnòstic postmodern. El problema de la Modernitat consisteix en que una de les dimensions de la raó il·lustrada (la raó instrumental) ha anat convertint-se en el paradigma de les altres dimensions de la racionalitat. Més

---

<sup>1</sup> L'expressió *jocs del llenguatge* fou introduïda per Ludwig Wittgenstein (1889-1951) a la seva obra *Investigacions filosòfiques* (1953), convertint-se en un dels elements centrals de la seva filosofia. Per a Wittgenstein les paraules s'assemblen als elements d'un joc: així com en els escacs les diverses peces es caracteritzen només per les regles sobre els moviments permesos, de manera similar les paraules tenen sentit en cada context, exclusivament pel seu ús. Així, els *jocs del llenguatge* són els diferents contextos, registres o usos que fem del llenguatge i que es basen en regles funcionals i exercicis adquirits mitjançant un entrenament. Amb aquest concepte, Wittgenstein acaba amb l'absolutisme del llenguatge científic.

concretament: la raó instrumental ha anat colonitzant els altres àmbits de la racionalitat humana, convertint-se en la raó per antonomàsia. La racionalitat que s'ha imposat és una racionalitat sistèmica, la lògica intrínseca de la qual és la manipulació i el domini d'allò altre.

La solució que proposa la tardomodernitat no consisteix en renegar de la raó il·lustrada, sinó en reassumir aquelles dimensions que han estat relegades pel predomini de la racionalitat instrumental. Els projectes emancipadors no són nocius per a la humanitat, sinó en tant que estan penetrats per la voluntat de poder pròpia de la raó manipuladora i dominadora. Cal, doncs, esporgar a la raó emancipadora de la seva vessant dominadora. L'imperi d'un estil de vida fonamentat en una racionalitat de tipus instrumental és una de les causes fonamentals de la crisi de la Modernitat. Per tant, la solució proposada per la tardomodernitat apunta cap a l'àmbit des d'on aquesta racionalitat s'ha gestat i s'ha expandit: l'àmbit tecno-econòmic.

L'altre pol del debat sobre la racionalitat i la crisi de la Modernitat és el postmodernisme. Es tracta d'un dels moviments socioculturals que més ha impactat en el quefer intel·lectual de les últimes dècades. Ja no es tracta d'una moda passatgera, sinó que les seves tesis són d'ineludible confrontació.

Però més que un moviment, el postmodernisme és un immens sostre on s'aixopluguen diferents pensadors (entre ells, podem incloure Michel Foucault) amb una sensibilitat comuna i un mateix clima cultural: l'actitud de rebuig i de crítica als valors culturals, econòmics, polítics i socials de la societat burgesa liberal (Mardones, 1986: 214).

Els postmoderns són radicals en les seves tesis. Volen anar més enllà dels mestres de la sospita (Nietzsche, Marx i Freud). Els sembla que la pròpia Modernitat és la que està en crisi i ho fonamenten en el fracàs de la raó il·lustrada. Els projectes utòpics i emancipadors il·lustrats s'esfondren; la raó com a garantia absoluta de la felicitat i de la llibertat humana perd el seu estatut emancipador. I si hi ha un responsable d'aquesta crisi, és la mateixa racionalitat il·lustrada, els fonaments manipuladors i dominadors de la qual acaben imposant-se a l'home, esclavitzant-lo i oprimint-lo.

La raó il·lustrada és, en essència, manipuladora i dominadora. La ciència i la tècnica han triomfat en el món modern i han expandit el poder manipulador de la raó a tots els àmbits de la vida humana. La voluntat de poder de Nietzsche és la que s'amaga en els grans metarrelats filosòfics i metafísics que ha produït la civilització occidental a través de la història. Cal lluitar, doncs, contra la raó totalitzant i contra el seu subjecte. Es tracta de trencar amb les grans meta-narrativitats i amb les legitimacions universalistes, així com cercar una legitimació basada en el joc dels llenguatges (Lyotard, 2000:109).

La Modernitat s'ha esfondrat des dels seus propis fonaments: el subjecte i la raó. El subjecte perd la seva predominància i centralitat. Abans que el subjecte i la seva individualitat, està la comunitat intersubjectiva que participa dels diferents *jocs del llenguatge*. La crítica de Wittgenstein ens porta a deixar de considerar el subjecte com allò fonamental, en favor de la pràctica intersubjectiva que realitza la comunitat de parlants.

El problema de fons és que la raó il·lustrada és una raó objectivant i totalitzant. Les propostes emancipadores il·lustrades pròpies de la Modernitat aposten pel progrés de la humanitat cap a la raó. Ara bé, la conseqüència d'aquesta proposta és un totalitarisme de la raó. La Il·lustració ha acabat generant allò que pretenia abolir: el sotmetiment, l'opressió i les ànsies de poder i de dominació.

Els postmoderns fan seva l'experiència de fragmentació del món modern i proposen una manera d'encarar la situació: cal assumir la crisi del projecte il·lustrat acceptant el pluralisme dels jocs del llenguatge. L'única opció racional possible és la renúncia als metadiscursos legitimadors. Segons Lyotard (2000: 109-119), la solució a la legitimació és la *paralogia*<sup>2</sup>.

En síntesi, la proposta postmoderna és de resistència al projecte de la Modernitat i es resumeix en tres punts:

- És un rebuig radical de la instrumentalització de la raó de la pròpia vida.

---

<sup>2</sup> La *paralogia* és un argument que conté una fal·làcia i que és contrari a les regles lògiques. Veure LYOTARD, J.F. (2000:117)



- És una aposta per la dislocació d'allò que fins a la crisi de la Modernitat era considerat coherent i legitimador, i per la col·locació en el seu lloc de les discontinuïtats i les fragmentacions com a allò veritablement humà.
- En la Modernitat, la metafísica assoleix el seu desenvolupament més complet, sent el seu producte més acabat la tècnica.

### 2.3. El Pensament Únic.

La Postmodernitat és el resultat de la conjunció de dos fenòmens molt relacionats: en primer lloc, una cultura basada en l'individualisme, la immediatesa, la pragmaticitat i el consumisme salvatge, i de l'altre banda, la crisi dels grans sistemes tradicionals de significació. Aquests dos fenòmens són, també, trets essencials de l'anomenat *pensament únic*.

El terme *pensament únic* (en endavant PU) fou introduït per Ignacio Ramonet, director de *Le Monde Diplomatique*, partint de la creença que de totes les il·lusions, la més perillosa consisteix en pensar que no existeix més que una única realitat. Seguint a Joaquín Estefanía (1997: 183), Ramonet caracteritza els fonaments del PU (*pensament únic*) a partir dels següents deu elements: 1) el mercat, la mà invisible del qual corregeix les asprors i definicions del capitalisme; 2) els mercats financers, els signes dels quals orienten i determinen el moviment general de l'economia; 3) el lliure intercanvi sense límits, factor de desenvolupament ininterromput del comerç; 4) la mundialització tant de la producció manufacturera com dels fluxos financers; 5) la divisió internacional del treball, que modera les reivindicacions sindicals; 6) la moneda forta, factor d'estabilització; 7) la desreglamentació o desregulació de l'economia; 8) les privatitzacions; 9) la liberalització econòmica, en general; i, 10) la indiferència respecte al cost ecològic.

És evident en el decàleg d'Estefanía la preponderància del factor mercat-economia i la dimensió negativa dels elements que afecten l'ésser humà: la divisió del treball i l'ecologia. Es fa patent, doncs, el menyspreu per la dignitat i el benestar de l'ésser humà.

El PU es basa en la prioritització dels aspectes econòmics sobre els aspectes polítics i socials. Aquesta prioritat comporta el sotmetiment del poder real al poder econòmic, amb la consegüent pèrdua del control per part dels estats. Però aquest desplaçament de poder és una realitat subterrània, no evident, que s'exerceix des de l'ombra i sota l'empara del món financer.

El PU és fruit de la necessitat de justificar teòricament els comportaments del mercat; es tracta d'una posició ideològica construïda *a posteriori* per a dotar de sentit la recerca salvatge del benefici empresarial a escala mundial. Des d'aquesta perspectiva, el PU no existeix com a tal, és una miscel·lània de posicions teòriques útils a un determinat sistema que, per tal de completar la seva aspiració globalitzadora i unificadora, precisa d'una acceptació social. Aquesta acceptació no pot ser imposada, de manera que només pot ser provocada mitjançant el convenciment que és l'única possibilitat i la millor. La mundialització, moltes vegades encoberta i que ja existeix obertament en el terreny financer, eix de l'autèntic poder, pretén ser assumida pel conjunt de la societat com una salvació, com el millor dels recursos en el millor dels móns possibles. Però per tal de redimir el seu caràcter negatiu, el PU fa ús de subtils mecanismes que passen per l'homogeneïtzació cultural a nivell universal. Aquesta estratègia permet que la globalització sigui sol·licitada pels grups socials.

Per a posar en funcionament aquest mecanisme de convenciment, el PU fa ús de la indústria mediàtica i dels privilegis tecnològics. La seva retòrica eludeix l'enunciació i es presenta com a científica, inqüestionable: la tecnologia és presentada com a garantia de la igualtat, en tant que els models de comportament penetren en el subconscient col·lectiu. El PU imposa una visió del món i condiona com a alteritat qualsevol altra perspectiva. Per això, la seva essència no requereix de cap component ideològic, però sí de la negació de qualsevol altra ideologia o alternativa vital, social, cultural o política. D'aquí la necessitat de proclamar la fi de les ideologies i la fi de la història.

Segons Mayos (2000: 17-32), el PU és únic en tant que tendeix a tractar-ho tot com a *no-pensament* reduint-ho a categories tals com mercat, economia, flux internacional, pragmàticitat, espectacle o mer simulacre. El PU és

pensament en tant que no és realment únic ja que no ha culminat encara el seu procés d'eliminació de les ideologies, de buidatge de tot sentit conceptual i d'imposició d'un pragmatisme absolut. El PU tendeix a banalitzar el pensament i la cultura eliminant la seva reflexivitat, el seu criticisme i el seu distanciament, convertint-lo així en un pensament pragmàtic, buit de continguts i regit exclusivament per criteris econòmics. El pensament ha perdut la seva distància crítica, ha minimitzat el seu potencial i ha deixat de banda el seu paper autocrític, emancipatori i revolucionari. D'aquesta manera s'ha convertit en el legitimador del monolitisme cultural de l'actualitat i en un instrument de domini:

En certa mesura, el PU sembla voler culminar el procés que Weber va descriure i, en gran part, anticipar del racionalisme europeu i del desencantament del món, així com el de la raó il·lustrada de Horkheimer i Adorno cap a la culminació reductiva en mera raó instrumental. (Mayos, 2000:17-32)

La mitificació del PU comporta una situació contradictòria i paradoxal de rebuig i d'acceptació ensems. Tret dels cercles empresarials, pràcticament tothom rebutja el PU, però en tant que és l'única sortida i que, a més, respon al model de vida que s'ha imposat en l'actualitat a Occident (i que la globalització s'està encarregant d'estendre a tots els racons del món), hom l'accepta i acaba subordinant-s'hi. Així, el PU acaba disciplinant-nos i bloquejant en gran part la nostra capacitat de rebel·lia i de dissidència:

El PU es caracteritza per una claudicació essencial: renunciar a pensar la realitat més enllà de la mera pragmàticitat, instrumentalitat i monetarietat, fent d'aquesta claudicació la pròpia virtut i el propi orgull. La seva aposta per la "globalitat" amaga la renúncia a contemplar i tractar la complexitat dels nivells i àmbits de la realitat. El PU ofereix globalitat i unicitat al preu d'obviar i, fins i tot, negar la diversitat; per això és la més gran amenaça actual al pensament de la diversitat. (Mayos, 2000:17-32)

## 3. Michel Foucault: una crítica a la racionalitat moderna.

A tots aquells que encara volen parlar de l'home, que es pregunten què es l'home en la seva essència, no es pot oposar altre cosa que un somriure filosòfic és a dir, en certa forma, silenciós.

M. FOUCAULT, *Les paraules i les coses* (1968)

### 3.1. Perfil biogràfic i pensament.

El pensament de Michel Foucault es caracteritza per un ampli projecte: crear un espai propi per a que les ciències humanes puguin despertar del seu somni dogmàtic i arribin a comprendre que l'home no ha estat l'objecte de reflexió més antic en què s'ha centrat la filosofia durant la història del pensament, sinó que és una categoria d'invenció recent. Els seus sarcasmes a l'humanisme i el qüestionament que planteja de la reflexió històrica han suscitat nombroses discussions. Foucault és criticat com a defensor d'una nova ideologia anti-marxista. Per a d'altres, la seva personal perspectiva epistemològica és considerada aberrant, o fins i tot afirmen que Foucault és un estructuralista sense estructures. S'ha dit que la seva obra *Les paraules i les coses* (1966) respon a una estratègia de mistificació. Però altres veuen en Foucault el terreny preparatori per a una nova crítica de la raó pura. S'ha dit de Foucault que és el més brillant filòsof del poder. Però també s'ha dit que no ha fet una sola recerca que no hagi acabat en l'instint i que els objectes amb què Foucault teoritza són impossibles: un humanisme científic anti-humanista, un historiador anti-històric.

L'objecte de tota aquesta controvèrsia fou un home, sempre ben arreglat, que nasqué a Poitiers l'any 1926. Filòsof, psicòleg i historiador de les idees, estudià a l'École Normale Supérieure, on obtingué la llicenciatura en psicologia l'any 1949 i, després de treballar com a professor a Tunès i a d'altres universitats, fou nomenat professor d'Història i Sistemes del Pensament en el Collège de France, l'any 1971. En el seu pensament conflueixen influències del

positivisme francès i, sobre tot, de l'esperit de crítica radical de Nietzsche a la cultura europea. Foucault morí a París l'any 1984.

Foucault es dona a conèixer amb la *Història de la bogeria* (1961), obra en què indaga la naturalesa de la racionalitat moderna a través de l'anàlisi de la bogeria, és a dir, de la manera com la societat entén i experimenta la bogeria, a partir del segle XVI: l'analitza a partir de la pràctica, de la qual sorgirà la corresponent teoria, de tractar al boig com un malalt mental, que és exclòs de la societat, tancat, classificat i analitzat com un objecte, símbol de la voluntat de domini, faceta consubstancial a la racionalitat moderna. Més endavant, i sobre un tema estretament relacionat amb l'anterior, publica *El naixement de la clínica* (1963)

La seva segona obra d'envergadura, *Les paraules i les coses* (1966), que porta com a subtítol *Una arqueologia de les ciències humanes*, l'eleva al rang de filòsof important i l'alinea aparentment en les files de l'estructuralisme, filosofia que en aquells moments ocupava gran part del pensament francès amb pensadors com Jacques Lacan (1901-1981) o Claude Lévi-Strauss (1908-) i de la qual Foucault es desmarca conscientment. Amb aquesta obra inicia un mètode de recerca nou, anomenat "anàlisi arqueològica", de gran semblança amb el mètode genealògic de Nietzsche. Aquesta arqueologia va dirigida a conèixer la naturalesa de l'home partint de la suposició que allò que és l'home ho expliciten les ciències humanes (etnologia, lingüística i psicoanàlisi, principalment). Aquest és un saber recent, del qual la cultura dels segles XVI-XVIII n'està a les beceroles. A través de la filologia, la biologia i l'economia, ciències que apareixen a finals del segle XVIII i durant el segle XIX, es formula una nova concepció de l'home entès com a "ésser viu, treballador i parlant", i a partir d'aquest moment l'home es converteix en subjecte i objecte del coneixement (de les ciències humanes).

L'objecte del que Foucault anomena "arqueologia del saber" és el descobriment de les *epistemes* o conjunts de relacions entre pràctiques discursives comuns a les diverses ciències, que constitueixen els modes de llenguatge propis d'una època, l'ànima oculta, l'*apriori* històric d'on neix la manera d'expressar-se d'una època. L'anàlisi d'aquestes *epistemes* –pròpies

per a cadascuna de les diferents èpoques: Renaixement, Edat Clàssica i Edat Moderna- fa sortir a la llum les lleis inconscients que condicionen el que l'home diu de sí mateix.

El concepte *home* sorgeix no d'una llarga tradició reflexiva sobre la naturalesa humana, sinó de les formes discursives concretes que es presenten entre 1775 i 1825, dates entre les que s'inscriu l'aparició d'un nou i sospitós saber, l'objecte del qual, l'home, no és només el subjecte del saber, sinó qui es constitueix a sí mateix en objecte; les ambigüitats pròpies de la noció han de passar forçosament a crear els problemes característics de l'ambigüitat científica de les ciències humanes. Emblema d'aquest conflicte antropològic de subjectes i objectes, i de la intencionalitat de tot el seu llibre, és l'anàlisi que del quadre de Velázquez, *Las meninas*, realitza Foucault en el primer capítol de *Les paraules i les coses* (1966). L'home, invenció recent, és un constructe destinat a desaparèixer: allò que més clarament sap ara l'home de sí mateix és que la idea que s'ha fet de sí està destinada a desaparèixer. D'aquesta postura sobre el saber entorn de l'home venen les discussions de Foucault i Sartre. Per a aquest, el seu humanisme existencialista és la millor expressió filosòfica d'allò que és l'home; per a Foucault, la millor expressió filosòfica sobre l'home és sostenir que no hi ha tal concepte adequat d'home.

El poder és el tercer tema important del qual s'ocupa Foucault. Les obres en què fa una anàlisi del poder són *Vigilar i castigar* (1975) i *La voluntat de saber* (1978), primer volum de la *Història de la sexualitat*. L'home també s'ha fet a través de l'exercici del poder, que apareix com una estructura que amara tota la societat amb múltiples manifestacions de força. Estudia Foucault en concret les condicions històriques que han fet possible l'aparició de les institucions penitenciàries a Occident, dirigides conscientment, no al càstig del cos, sinó al domini de l'ànima, al control de la conducta. Una segona forma d'anàlisi de l'origen del poder pot observar-se en la història de la sexualitat a Occident interès molt proper a les vivències personals del propi Foucault. En l'època present dominen dues alienacions: l'econòmica i la sexual. A aquesta última intenten donar sortida les teories contemporànies del freudomarxisme i els diversos moviments socials d'amor lliure. Però tota la societat, en general, parla



sobre sexualitat en les més diverses formes; aquest discurs universal sobre la sexualitat no expressa més que una forma de control de la mateixa. L'estudi de la història de la sexualitat, que aporta llum sobre l'intent de la societat de dominar un aspecte fonamental i biològic de l'individu, el desenvolupa Foucault en els diversos volums de la *Història de la sexualitat*.

### **3.2. La crítica a la racionalitat.**

El pensament de Michel Foucault s'inscriu en la línia de la crítica a la filosofia com a projecte fundador del pensament, iniciada ja per Nietzsche i la seva crítica a la filosofia cartesiana. L'actitud de Foucault de replantejament de la filosofia enllaça, doncs, amb el treball de Nietzsche. Tots dos comparteixen una nova concepció de la filosofia, entesa com a diagnòstic del subsòl del nostre present.

La crítica que realitza Foucault se centra en dos fonaments bàsics de la racionalitat occidental: la noció d'història teleològica i la noció de subjecte constituent.

Michel Foucault planteja la seva reflexió sobre la racionalitat en oposició amb l'herència moderna de la filosofia occidental. L'anàlisi del poder i del saber que duu a terme Foucault és la base de la seva crítica a la raó, una raó entesa des del punt de vista hegelianista i que dóna lloc a una certa filosofia de la història, filosofia que Foucault intentarà rebatre.

La història universal, entesa des de l'Absolut hegelianista, es presenta com a imatge i obra de la raó, com el curs racional i necessari de l'Esperit universal el qual, a l'ensem, és la substància de la història (Russell, 1994: 354). És des d'aquest punt de vista des del qual hem d'entendre per què, en l'obra de Michel Foucault, la crítica radical a la raó adopta la forma d'una crítica a l'historicisme, una crítica inspirada en la filosofia de Friedrich Nietzsche.

Segons Hegel, la Raó regeix el món i, per tant, la història ha transcorregut racionalment. La raó és la substància de la història. Però el que cal destacar de

la concepció hegeliana de la història és una conseqüència de la seva estructura dialèctica: la realitat i la història són el que són per un procés continuat. Així, la història és un desplegament continu regit per l'Esperit absolut. Des d'aquesta perspectiva, Hegel converteix la comprensió filosòfica de la història en una justificació del protagonisme de Déu en la història, incloent-hi també tot allò que hi ha de negatiu com una subordinació al Tot, al pla total de l'Esperit.

El saber racional, segons Hegel, és un progrés continu com a desenvolupament del Tot i com a manifestació de l'Absolut. En definitiva: la història universal és entesa com el pla de la providència divina. Això ens porta a la idea de reconciliació contra la qual reaccionarà Michel Foucault. Amb la raó hegeliana, hi ha una reconciliació de la injustícia aparent amb la racionalitat i una desaparició de la il·lusió que ens fa creure que el món és una cadena insensata d'esdeveniments. Tanmateix es produeix una identificació de la idea d'evolució amb la d'un progrés teleològic. Contra aquesta identificació és contra el que es rebel·la la filosofia de Nietzsche.

Segons Nietzsche (1974: 29), "la humanitat no representa una evolució cap a alguna cosa millor"<sup>3</sup>. L'esdevenir històric s'ha de considerar des d'un punt de vista aliè a la història, i mai com un procés universal o com una teleologia que legitima aquest procés.

Foucault continua amb la mateixa crítica iniciada per Nietzsche, però va més enllà. No només posa en qüestionament aquesta teleologia encoberta que legitima qualsevol moment històric sota la idea de reconciliació, sinó que vol posar fi a aquesta forma d'entendre la història com una gran ciència, que ho abasta tot. Foucault planteja una història basada en la dissolució de les falses continuïtats a canvi d'incorporar les multiplicitats, les discontinuïtats i les discursivitats locals. Foucault vol posar en moviment les fonts oblidades i els sabers il·legitimats i desqualificats, i així alliberar-los del sotmetiment al discurs macrocientífic de la història.

Foucault oblida la idea de causalitat universal i renuncia a principis d'organització com, per exemple, el progrés i l'evolució (Habermas, 1991: 301). Contrari a aquests, Foucault defensa la recerca de les irrupcions que es troben

---

<sup>3</sup> Les traduccions que apareixen estan fetes per l'autor d'aquest treball.

intersticialment situades per sota de les grans continuïtats. En llenguatge de Foucault, davant la fonamentació filosòfica de l'ordre, d'allò Mateix, cal parar atenció a allò Altre, allò que no és comprensible ni objectivable a les llums del sistema epistemològic tradicional. En el fons, Foucault intenta dinamitar aquesta imposició no qüestionada de l'ordre; tractarà de saber:

Per quines vies s'han pogut establir les continuïtats, de quina manera un únic disseny ha pogut romandre i constituir per a tants esperits diferents i successius, un horitzó únic, quin mode d'acció i quin sostenidor implica el joc de les transmissions, dels recomençaments, dels oblitats i de les repeticions, com l'origen pot estendre el seu àmbit molt més enllà de si mateix i fins a aquest acabament que mai té lloc; el problema no és de la tradició i del rastre, sinó del retall i del límit (Foucault 2001c: 7).

Des d'aquesta perspectiva es produeix una multiplicació d'interrupcions en la història de les idees i les mentalitats. Enlloc de seguir considerant sèries avalades pel progrés de la consciència, la teleologia de la raó o l'evolució del pensament, ara queda en dubte la possibilitat d'un tractament totalitzant. Al contrari, té lloc una individualització de les diferents sèries que es juxtaposen i se succeeixen. Deixem de banda un esquema històric lineal en favor d'un esquema d'entrecreuaments a tots els nivells (Foucault, 2001c: 12). La noció de discontinuïtat, enlloc d'intentar ser eliminada, es presentaria de forma generalitzada com una operació deliberada de l'historiador, com el resultat de la descripció històrica. Les discontinuïtats han de ser integrades en el discurs de la història (Foucault, 2001c: 13-14).

A partir d'aquest plantejament, Foucault negarà la possibilitat d'una història global i, per tant, negarà els pressupostos propis de la historiografia tradicional: les relacions homogènies i les xarxes de causalitats. D'aquesta manera, la filosofia de la història tradicional queda fortament tocada. Segons Foucault, aquesta filosofia de la història té molt a veure amb la concepció del subjecte de la filosofia occidental: "fer de l'anàlisi històric el discurs del contingut i fer de la consciència humana el subjecte originari de tot esdevenir i de tota pràctica són les dues cares d'un sistema de pensament" (Foucault, 2001c: 20).

Foucault considera la història contínua en correlació amb el concepte de subjecte constituent. Aleshores, de la crítica de Foucault a la continuïtat i a la teleologia de la història que fins aquí hem exposat, se'n segueix la crítica al subjecte i, per tant, la crítica oberta a tots els humanismes, que és una constant en l'obra de Foucault. Lluny de considerar el subjecte com a fonament, com a nucli central de tot el coneixement a partir del qual aquest és possible i a partir del qual es manifesta la veritat, Foucault defensa una constitució del subjecte que no està definitivament donada, d'un subjecte que no és el punt a partir del qual la veritat s'esdevé en la història, sinó que és quelcom que es constitueix a l'interior mateix de la història, i que està en un continu procés de constitució i reconstitució. Segons Foucault, "cal desempallegar-se del subjecte constituent, desempallegar-se del subjecte mateix, és a dir, arribar a una anàlisi que pot donar comptes de la constitució mateixa del subjecte en la seva trama històrica" (Foucault, 2001a: 146).

Arribats a aquest punt, els humanismes i les filosofies dialèctiques de la història basades en la creença del progrés engendrat per la negativitat de l'acció humana, s'esfondren (Delacampagne, 1999: 310). "L'home no és el més vell problema, ni el més constant que s'hagi plantejat el saber humà" (Foucault 2001b: 375), ja que no és més que una invenció recent, apareguda a finals de l'edat clàssica, que veu proper el seu acabament.

Es tracta d'evitar, doncs, una història concebuda com un desplegament teleològic. En lloc de plantejar-se la reconstrucció d'una única història per mitjà de l'encadenament lineal de diferents sèries sota la idea d'un progrés del qual seríem els principals protagonistes, Foucault planteja una anàlisi de les discontinuïtats i, per tant, deixa de banda la historiografia tradicional. No nega el progrés, però rebutja la idea d'entendre el moment en el que estem com la confluència d'un progrés que precisament s'hauria de reconstruir en la història. Veiem, doncs, com queda qüestionat el concepte de subjecte del coneixement, l'home com a principi donador de sentit, l'home tal i com ha estat considerat com a objecte d'estudi per part de les ciències humanes. Aquesta crisi oberta pretén posar en dubte la relació amb el paper del subjecte constituent, trencant una llança en favor d'una nova categorització del subjecte, categorització que

potser acabi esborrant el perfil, el rostre tradicionalment adjudicat al subjecte: “l’home s’esborraria, com en els límits del mar un rostre d’arena” (Foucault 2001b: 375).

### **3.3. El saber segons Foucault.**

Un dels conceptes centrals de la filosofia de Foucault és el d'*episteme*. Segons Foucault, l'*episteme* és la condició de possibilitat dels sabers d'una època determinada i l'element que estructura les regles de formació dels diversos sabers. L'anàlisi de l'*episteme* és l'anàlisi de les formacions discursives, de les positivitats i del saber en les seves relacions. L'*episteme* no planteja una forma de coneixement o un tipus de racionalitat que busca la unitat sobirana d'un subjecte, d'un esperit o d'una època determinada, sinó que és el conjunt de les relacions que poden unir, en una època determinada, les pràctiques discursives que donen lloc a unes figures epistemològiques, a unes ciències i, eventualment a uns sistemes formalitzats. L'*episteme* permet aprehendre el joc de les compulsions i de les limitacions que s'imposen al discurs en un moment donat (Foucault, 2001c: 322-324).

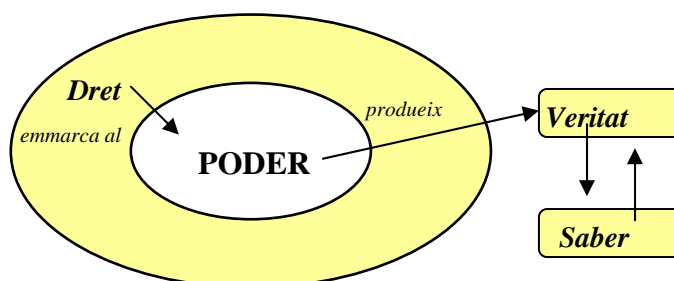
Foucault postula tres models d'*episteme*. En primer lloc, l'*episteme* del món antic, regida i articulada al voltant del concepte de la semblança. En segon lloc, trobem l'*episteme* clàssica, regida pel concepte de representació i situada en el temps entre el segle XVII i principis del segle XIX. Per últim, trobaríem l'*episteme* moderna, la de les ciències socials, que marcaria el predomini del concepte d'home.

En Foucault, aquestes diferents *epistemes* semblen ser canvis històrics del coneixement, mutacions que pateixen les societats en el seu esdevenir: són un *apriori* històric en tant que condicions prèvies del coneixement, però que només duren un període limitat en la història i que cedeixen el seu lloc quan queden esgotades.

Al conjunt d'elements formats de manera regular per una pràctica discursiva i que són indispensables a la constitució d'una ciència és al que Foucault anomena *saber*. Un *saber*, per tant, és allò del que es pot parlar en una

pràctica discursiva i que ve definit per les possibilitats d'utilització i d'aprovació ofertes pel discurs. Existeixen sabers que són independents de les ciències, però no existeix saber sense una pràctica discursiva definida.

Una de les idees fonamentals de l'obra *Vigilar i castigar* (1975) de Foucault és la relació que presenta entre poder i saber. El poder crea saber i aquest dóna lloc a relacions de poder i a la seva legitimitat. Foucault denuncia la construcció, per part del poder, de la veritat. És el poder qui produeix, transmet i, a l'ensem, reproduïx la veritat. Aquest poder s'autodelimita formalment mitjançant les regles del dret. Així, Foucault ens presenta el trinomi poder, dret i veritat-saber:



Segons Foucault, les ciències humanes col·laboren amb el dret proporcionant tecnologia de poder, teràpies, tècniques socials per tal d'apoderar-se de l'individu, per a recloure'l i així evitar qualsevol possibilitat que no sigui la racionalitat instrumental. Foucault se serveix a *Vigilar i castigar* de l'anàlisi del naixement de la presó per tal de denunciar quelcom més general: el discurs excoent de la Modernitat i la voluntat de sistema (o la voluntat de veritat) que hi amaga al darrera, que no és més que una voluntat de poder. Aleshores resulta que al mateix nivell de l'aparició de les diverses ciències il·lustrades, que portaria un procés d'alliberament de la societat (el somni de la Modernitat), porta a l'ensem a un procés d'esclavatge i condemnaió de múltiples individus: l'establiment d'una xarxa de poders coercitius.



### 3.4. La noció de pràctiques socials.

Amb Foucault, una nova concepció de la història ha aparegut i amb ella una greu conseqüència: falta el personatge principal, el subjecte. Però a més de la manca de subjecte, el paper de la raó també és qüestionat. El postulat que situava l'home com a eix d'una història de les idees ha estat rebutjat per continuista.

El punt de partida de Foucault són les pràctiques discursives (enunciats sobre el fons d'una episteme), la base que distribueix el seu saber, les lleis de construcció dels seus objectes i el seu mode de dispersió. En Foucault s'ha substituït la qüestió tradicional "què és pensar?" per la qüestió "què és parlar?". Foucault creu que tota la curiositat del nostre pensament se centra ara en la pregunta sobre el llenguatge. A l'*Arqueologia del saber* Foucault diu:

No es tracta de neutralitzar el discurs [...] sinó prescindir de les "coses". "Despresentificar-les". [...] Substituir el tresor enigmàtic "de les coses" prèvies al discurs, per la formació regular dels objectes que només en ell es dibuixen. Definir aquests [objectes] referint-los al conjunt de les regles que permeten formar-los com a objectes d'un discurs. [...] Eludir el moment de les coses mateixes no és remetre's necessàriament a l'anàlisi lingüístic de la significació. [...] Hom intenta fixar el començament de relacions que caracteritzen una pràctica discursiva [...] no tractar els discursos com a conjunts de signes (d'elements significants que envien a continguts o a representacions), sinó com a pràctiques que formen sistemàticament els objectes de què parlen. (Foucault, 2001c: 78-81).

Les paraules, segons Foucault, estan en l'origen dels objectes. Els discursos no són un conjunt de signes que remetent a continguts o representacions. Són pràctiques que van formant els objectes de què parlen. A més, un discurs és irreductible a la llengua i a la paraula perquè és quelcom més que un conjunt de paraules que designen coses. Aleshores, una pràctica discursiva és el lloc on es formen o deformen els únics objectes accessibles al pensament, és una pràctica situada en el límit del discurs, ni interna ni externa al discurs, que fixa les regularitats d'allò que es pot enunciar en cada època sense recórrer al subjecte, autor del discurs.

Les pràctiques institucionals i socials formen esquemes d'informació que es transformen en diferents tipus de discursos. Fruit de ruptures de tall general, vertical i parcial, Foucault no cau en formular una normativitat. Foucault analitza, per exemple, el naixement de la psiquiatria no situant-se al nivell del discurs, sinó en els punts de ruptura d'una història lineal, que havia delimitat el pas d'una concepció social a un pretès coneixement científic, o sigui de la percepció social en una situació institucional. Les pràctiques institucionals s'observen en els discursos generats per processos judicials, policials, arxius de les presons o llocs de reclusió, hospitals i hospicis. El mapa de les maneres de pensar és quelcom que cal refer constantment. El discurs científic perd el seu caràcter axiomàtic i normatiu, molt comú al pensament positiu. Per tal motiu, hom deixa de banda la qüestió del progrés en les ciències i la recurrència en l'aplicació dels conceptes epistemològics. Foucault tracta de veure com alguns conceptes van quedar emmascarats en els discursos científics, al darrera de la relació entre saber i poder, pensant d'una altra manera el que ja es pensava i percebent el que ja s'ha fet segons un angle diferent.

L'ordre de les coses que nosaltres considerem com la seva llei intrínseca només existeix a través de la retícula d'una mirada i d'un llenguatge (Foucault, 2001b: 5). Segons Foucault, no tenim una experiència pura de l'ordre. L'ordre que suposa ser la base positiva sobre la qual es construeixen les teories no està inscrit en les coses mateixes, sinó que és instaurat per les pràctiques discursives que formen l'*apriori* històric d'un moment cultural.

Una reflexió sobre la historicitat d'un saber no pot acontentar-se amb seguir a través de la successió del temps el fil dels coneixements. En efecte, aquests coneixements no són fenòmens d'herència i de tradició, i no es diu què els ha fet possibles enunciant el que ja es coneixia abans d'ells i el que ells han aportat de nou. La història del saber no pot fer-se més que a partir d'allò que li va ser contemporani, i mai en termes d'influència recíproca, sinó en termes de condicions de possibilitat i d'*apriori* constituït en el temps.

El mode de ser de les coses i de l'ordre que les distribueix i les ofereix al saber, s'altera d'una *episteme* a una altra. Així, les coses s'omplen d'historicitat.

No existeix un ordre objectiu i immutable. L'ordre varia segons els diferents moments de la cultura occidental. Com hem indicat anteriorment, per a Foucault, l'*episteme* no és una visió del món o una estructura del pensament, sinó el conjunt de relacions que permeten unir, en una època donada, les pràctiques discursives que donen lloc a figures epistemològiques, a ciències i a sistemes formalitzats.

Foucault introdueix els conceptes de *dispositiu* i de *disciplina* tot incidint en la relació entre poder i saber. Segons Sauquillo (2001: 180-181), per *dispositiu*, Foucault entén la disposició provocada pel poder de parlar, de dir i de produir veritat, i per *disciplina* entén el procediment de control social basat en la regulació i intensificació de tots els ritmes corporals del dia, així com la compartimentació de les hores de treball i descans mitjançant institucions quotidianes com l'escola, l'hospital o la presó on s'exerceixen relacions de poder i extracció de sabers configuradors de l'experiència de l'home.

Seguint a Sauquillo (2001: 188), a partir d'aquests dos conceptes, l'*episteme* passa de ser un dispositiu específicament discursiu que té a veure amb la disposició dels enuncisats dins d'una teoria científica, a un dispositiu determinat per les pràctiques socials i el poder que les travessa, mitjançant formacions discursives i no discursives (aquestes últimes són les pràctiques institucionals que produeixen la formació de sabers, i que estan encarnades en institucions com el psiquiàtric, la presó, l'escola o l'hospital, en un règim d'interpenetració amb les pràctiques discursives).

## 4. Jürgen Habermas: la raó il·lustrada com a emancipació de l'home.

La crítica de la raó és també obra de la raó  
JÜRGEN HABERMAS, *Facticitat i validesa* (1992)

### 4.1. Perfil biogràfic i pensament.

Jürgen Habermas va néixer l'any 1929 a la ciutat alemanya de Dusseldorf. Els seus estudis els cursà a les ciutats de Gottinga i Bonn. En aquesta última ciutat es va doctorar en Filosofia amb una tesi sobre la filosofia de Schelling i va ser ajudant, des de l'any 1956 fins l'any 1959, del filòsof Theodor Adorno (1903-1969), a l'Institut de Recerca Social de Frankfurt. Entre 1961 i 1964 exercí de professor a la universitat de Heidelberg, i més tard passà a ser professor titular de Sociologia i Filosofia a la ciutat de Frankfurt. A partir de l'any 1971 dirigí l'Institut Max Planck a Starnberg, però l'any 1983 tornà a Frankfurt on realitzà importants treballs empírics sobre comunicació de masses i sobre socialització política.

El conjunt de l'obra de Jürgen Habermas resulta de difícil accés. La gran varietat d'interessos i el rigor dels seus plantejaments, així com la contínua referència i incorporació de recerques de diverses àrees, el revelen com un pensador polèmic. La seva temàtica abasta des de la sociologia a la filosofia, passant per la ciència i la política. Influenciat per Heidegger, Hegel i Lukács, llegeix a Marx, Benjamin, Marcuse, Horkheimer i Adorno. Espantat pel nazisme, una de les expressions més doloroses del projecte modern, Habermas s'esforça desesperadament per cercar, en l'àmbit intersubjectiu de la comunicació, la clau que permeti reinterpretar i realitzar el projecte de la Modernitat, el qual considera encara inacabat.

Pels seus estudis en sociologia, entra en contacte amb l'obra de Durkheim, Weber i Parsons. En aquesta època escriu *Història i crítica de l'opinió pública* (1962) i *Teoria i praxis* (1963), en un intent de prosseguir el marxisme hegelianista i

weberiana dels anys 20. De forma simultània, es dedica a la filosofia del llenguatge i a la teoria analítica de la ciència. Considera el pragmatisme americà com una interessant proposta per tal de compensar les debilitats de la teoria marxista de la societat. Aquest procés menarà a la idea d'una pragmàtica universal que desenvoluparà en la seva *Teoria de l'acció comunicativa* (1981).

A *Ciència i tècnica com a ideologia* (1968) i a *Coneixement i interès* (1968), Habermas distingeix l'acció racional amb orientació utilitària de l'acció comunicativa. Aquesta distinció apunta al desenvolupament d'una teoria de la comunicació. A més, Habermas deixa clar que és responsabilitat d'una crítica de la ciència contrària al positivisme el fet d'admetre el caràcter interessat de la mateixa ciència: en la seva opinió no hi ha coneixement neutral. Més encara, hi ha diversos interessos científics: un és l'interès tècnic de les ciències empíriques; un altre, l'interès pràctic, orientador de l'acció per la seva comprensió de sentits; i el tercer, l'interès emancipador de la teoria crítica de la societat.

A partir de l'any 1976, Jürgen Habermas recorre a la teoria de l'acció comunicativa per tal d'aconseguir una reconstrucció del materialisme històric. La crítica del marxisme té a veure amb el seu èmfasi en els aspectes econòmics en detriment dels aspectes superestructurals.

L'any 1981 Habermas publica la seva monumental obra *Teoria de l'acció comunicativa*, en què desenvolupa una teoria global de la societat. Habermas abandona el programa de la filosofia del subjecte i se situa en el de la intersubjectivitat comunicativa o de l'enteniment lingüístic. Des d'aquest punt de vista, considera entre d'altres coses que el model d'acord amb què cal pensar l'acció social no és ja el d'una acció subjectiva orientada per finalitats egoistes de subjectes individuals, sinó el d'una acció orientada a l'enteniment en què els subjectes coordinen els seus plans d'acció sobre la base d'acords motivats racionalment, a partir de l'acceptació de pretensions. Per això, la pragmàtica universal intenta identificar i reconstruir les condicions universals de tot enteniment possible en el medi específic de la parla.

Juntament amb el concepte d'acció comunicativa, Habermas introdueix una noció complementària: *el món de la vida*, únic horitzó des del qual i sobre el

qual pot produir-se la reproducció simbòlico-social en accions lingüísticament mediades.

Però una teoria sociològica no pot reduir-se a una simple teoria de la comunicació, sinó que es requereix, a més, d'una teoria sistèmica. La societat queda així enfocada com a *món de la vida* per una banda, com a sistema per l'altre. Amb aquests elements pot afrontar-se el caràcter paradoxal del projecte il·lustrat: la creixent racionalització del *món de la vida* corre paral·lela a la creixent complexitat sistèmica. Aquesta última desborda la seva esfera pròpia i colonitza el *món de la vida*, comportant la pèrdua de sentit i llibertat.

En *El discurs filosòfic de la modernitat* (1985) i en *El pensament postmetafísic* (1988), Habermas reflexa el debat que s'instaura en els cercles acadèmics al voltant dels anys 80. En la primera obra qualifica l'anomenada *filosofia postmoderna* de neoconservadora, i advoca per una nova apropiació crítica del projecte modern tenint en compte problemes que la Modernitat no ha resolt. Conclou que, avui, allò esgotat no és la racionalitat moderna, sinó el paradigma del subjecte o de la consciència, i que l'esperit modern segueix encara vigent en la història viscuda com un procés marcat per la crisi. Mentre que en la segona obra citada, Habermas assenyala la necessitat de prendre seriosament el prefix *pos* i de tenir en compte els motius del pensament actual.

Des de 1981 en endavant, l'interès de Habermas s'ha centrat en la filosofia pràctica: moral, ètica, dret i justícia. En les seves obres *Consciència moral i acció comunicativa* (1986) i *Moralitat i ètica* (1986), intenta fonamentar una ètica en un universalisme normatiu i afrontar, així, l'escepticisme dels temps actuals. La noció clau és la idea regulativa de *comunitat ideal de comunicació*, lliure de coercions d'interessos particulars. En aquest concepte queda suposat que la moral individual és una abstracció, ja que sempre està involucrada en la eticitat d'un concret *món de la vida*. S'entén així que també l'ètica sigui per a Habermas una ciència reconstructiva que no deixa a un costat elements històrics i culturals.

L'universalisme relativitza la pròpia forma d'existència i la tradició pròpia, i dóna lloc a d'altres formes de vida; aquesta és la universalitat abstracta que, de la mateixa manera que la demanda de llibertat il·lustrada, desemboca en terror.



Però hi ha un altre tipus d'universalitat: una comunitat en què els participants comparteixen un sentit de la vida, element que dóna lloc a la moral i la política en tota la seva concreció. En aquest punt es corre un risc polític, ja que les democràcies cal que reconeixin les comunitats sense permetre la caiguda en nacionalismes totalitaris i homogeneïtzants.

Habermas confia en l'estratègia de l'ètica del discurs: el discurs representa una forma de comunicació en la mesura en què la seva finalitat és aconseguir l'enteniment entre els homes, per la qual cosa apunta encara més enllà de les formes de vida singulars, és a dir, que s'estén a la ja mencionada *comunitat ideal de comunicació*, que inclou a tots els subjectes capaços de llenguatge i acció. Es garanteix així una formació de la voluntat comuna que dóna satisfacció als interessos de cada individu sense que es trenqui el llaç social substancial a cadascú amb tots.

Compromès amb l'objectiu d'assegurar la validesa i no només la vigència tant de les normes ètiques, com del dret i compromès a la constitució fàctica dels estats democràtics, aquesta necessitat de "moralitzar" la política no suposa confondre esferes diferents: la pretensió de la legitimació del dret positiu no pot esgotar-se en la validesa moral. Una norma jurídica és tal en la mesura en què s'agrega un component empíric, el de la seva imposició a totes les persones per igual. Queda justificat així el poder polític i les seves institucions, tot i generant nous conflictes derivats del contrast entre una idealitat desitjada i una pragmàtica factibles.

#### **4.2. La Modernitat com a projecte inacabat.**

Com la gran majoria del filòsofs de la seva generació, Jürgen Habermas accedí a la filosofia a partir de l'estudi de la tradició de l'idealisme alemany i a través de l'enfrontament amb Martin Heidegger. Després de constatar les afinitats que la filosofia heideggeriana tenia amb la ideologia nazi, Habermas comença a ser conscient de la impossibilitat de separar la filosofia de la seva intencionalitat política. Aquesta consciència i el seu interès per la filosofia de

Karl Marx apropen Habermas a l'Escola de Frankfurt<sup>4</sup>. Amb aquest grup de filòsofs, Habermas comparteix una de les seves preocupacions: el fet de vincular la filosofia a la recerca sociològica. A més, Habermas comparteix amb els filòsofs de Frankfurt la crítica i la desconfiança per la ciència social positivista, que, amb la seva pretensió d'emprendre una anàlisi neutra i no valorativa de la societat, acaba revertint, al final, en una acceptació implícita del *statu quo*. Coincideix també amb els filòsofs de l'escola en mantenir viu el projecte marxista d'aspirar a una ciència social emancipadora. Habermas, però, mostra importants discrepàncies respecte a la consideració tan pessimista que els altres filòsofs de l'Escola de Frankfurt tenen del procés de racionalització modern. És en aquest punt on Jürgen Habermas desplegarà les seves teories, en contrast amb Adorno i Horkheimer.

Ja des de la publicació de *Dialèctica de la Il·lustració* (1947), el centre d'interès de Theodor Adorno (1903-1969) i Max Horkheimer (1895-1973) gira entorn el procés a partir del qual la pretensió de la Il·lustració d'alliberar les relacions humanes de la cotilla de la tradició i de fundar-les sobre pautes racionals, s'ha convertit en tot el contrari: en una nova forma de poder anònim. L'intent de superar les forces de la naturalesa que ens havia promès el coneixement científic ens ha acabat enfrontant a una creixent erosió de les mateixes condicions de vida natural de l'home; el projecte humanista d'il·lustració teòrica s'enfronta ara a un desenvolupament científic impulsat per imperatius instrumentals i comercials i a una poderosa cultura de masses manipuladora. Influenciats pels dramàtics esdeveniments del totalitarisme del segle XX, Adorno i Horkheimer acaben constatant un fracàs civilitzatori. Davant l'optimisme historicista del segle XIX, eleven la imatge d'una realització deformada de la raó en la història. I es mostren més pessimistes que Max Weber, per a qui el procés de racionalització modern acaba desembocant en

---

<sup>4</sup> L'Escola de Frankfurt ha estat formada per filòsofs estudiosos de les ciències socials, que han aspirat a una transformació social i política de la societat, però que han estat inconformes amb els plantejaments convencionals que en el terreny polític han proposat: la social-democràcia i el marxisme ortodox. En el camp científic han dissentit profundament dels empiristes o positivistes lògics i del racionalisme. Actualment es distingeixen dues generacions i els precedents de l'Escola. Entre aquests trobem Friederich Pollock, Felix Weil, Kurt Albert Gerlach i Carl Gurmberg. La primera generació està formada per Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse i Leo Lowenthal. La segona generació està formada entre d'altres per Jürgen Habermas, Alfred Schmidt i Albrecht Wellmer.

una “gàbia de ferro”<sup>5</sup>, en el sotmetiment a un aparell jeràrquic i burocratitzat. Per a aquests autors de l’Escola de Frankfurt només queda el refugi en un pensament fragmentari i en una dialèctica negativa.

Habermas, en un gir que marcarà tota la seva obra, reacciona enfront dels seus mestres a partir d’una revisió de molts dels seus pressupostos.

En primer lloc, destaca la seva necessitat d’accedir a criteris normatius a partir dels quals poder fonamentar una teoria social crítica. El judici negatiu que feien els filòsofs de l’Escola de Frankfurt partia del fet de sentir-se traïcionats per les promeses i els ideals de la Modernitat. El seu impuls crític l’extreien de l’intent per comprendre per què la humanitat en lloc d’entrar en un estat veritablement humà havia desembocat en un nou gènere de barbàrie. Però Habermas es pregunta: ¿quin és el projecte moral que finalment ha menat al seu contrari? ¿Sobre quina concepció de racionalitat es fonamenta la nostra crítica? ¿Podem denunciar les distorsions introduïdes pel procés de racionalització modern, restringit a la dimensió instrumental de la raó, sense comptar amb un concepte de racionalitat més ampli? ¿Pot la raó, tan fraccionada, aspirar a la seva possible unitat? ¿No cerquem un concepte de raó que aspira a tenir un valor universal? Per tal d’oferir una resposta a aquestes qüestions, Habermas treballarà sobre la teoria de la racionalitat fins acabar donant forma al concepte de raó comunicativa.

En Jürgen Habermas, l’impuls bàsic de l’Escola de Frankfurt roman viu, tot i que ara queda vinculat a un projecte que en lloc de procedir en sentit negatiu, basat en una crítica derrotista i sense sortides, tracta de reconstruir, en positiu, les possibilitats de fonamentació de la raó. Per dur endavant aquesta empresa i elaborar una teoria de la racionalitat no només s’ha de comptar amb la tradició de la filosofia i dels anàlisis socials marxistes; és precís la cooperació de totes les ciències socials. Aquesta serà la tasca de Habermas.

El resultat d’aquest empeny acaba confluint, per part de Habermas, en una avaluació de la Modernitat oposada a la dels seus mestres. Si per als filòsofs de l’Escola de Frankfurt les noves formes d’alienació i de barbàrie s’han d’entendre com el producte del procés de racionalització modern o de la

---

<sup>5</sup> Citat a J. Habermas (2001a: 322)

dialèctica de la Il·lustració, per a Habermas, al contrari, no serien sinó la realització defectuosa o inconseqüent del projecte modern. El món no pateix un excés de raó, sinó més aviat un dèficit de raó. Les patologies de la Modernitat no són imputables a la raó en sí mateixa; són més aviat conseqüència del seu abandonament o del predomini d'algunes dimensions de la racionalitat per sobre d'altres. Horkheimer i Adorno ja havien plantejat anteriorment que aquesta degradació era deguda a haver eliminat el component crític de la raó. Per tant la raó il·lustrada n'era responsable, però només en tant que havia acceptat potenciar exclusivament una part d'ella, negant i eliminant la més important. La raó merament instrumental sense el contrapès de la raó crítica es converteix en un nou mite que posa en perill tot el projecte il·lustrat. La recerca d'una societat lliure de dominació roman com l'horitzó utòpic de l'acció humana emancipatòria. La Modernitat és avaluada com un *projecte inacabat* i no com la culminació deformada d'un procés muntat sobre un gran engany. Habermas es converteix, així, en el gran defensor del projecte il·lustrat.

### **4.3. La raó instrumental**

La crítica a la raó instrumental és una constant entre els filòsofs de la primera i segona generacions de l'Escola de Frankfurt. Tot i les diferències significatives en la consideració i la denúncia de la racionalitat positivista, les posicions de tots els membres de l'Escola de Frankfurt convergeixen en l'heteronomia que existeix al darrera de la raó instrumental, així com en la necessitat del desenvolupament d'una consciència crítica col·lectiva i d'una posició que suposi un discurs d'oposició a la instrumentalització unilateral de la raó. La crisi de la raó es produeix quan aquesta perd la seva vessant crítica en la recerca de l'harmonia social, convertint-se en un instrument per a la societat. Cal, doncs, rescatar la raó de la lògica de la racionalitat tecnocràtica i positivista en què ha quedat empresonada.

L'obra més important que marca el punt d'inici de la crítica a la racionalitat instrumental per part dels filòsofs de Frankfurt és la *Dialèctica de la Il·lustració*

(1947). Per als seus autors, Adorno i Horkheimer, la Il·lustració comportà un desencantament del món produït per la dissolució dels mites i la substitució de la fantasia per la ciència. La raó il·lustrada és raó instrumental, perquè la reunificació de l'home amb el cosmos es realitza només en la mesura en què la naturalesa deixa de ser allò diferent i es converteix en medi de la pròpia realització de l'home: hom ja no tem la naturalesa, ni tampoc la reverència, sinó que ara l'usa. A la vegada que la ciència triomfa sobre els mites, apareix un nou món mitològic que ocupa el lloc del mite caigut. En la dialèctica de la Il·lustració, la raó instrumental triomfa en combatre al mite, i a l'ensem estableix un nou mite: el mite d'una raó que mediatitza el món com a instrument per a l'increment potencialment infinit de l'home sobre la naturalesa. Aquesta raó instrumental s'interessa exclusivament pels instruments i basa els seus càlculs en el camí més eficaç per a assolir un objectiu determinat.

L'actual civilització tecnològica expressa els dos aspectes de la racionalitat instrumental: l'aspecte teòric en el domini de la lògica i el formalisme, on el pensament lògic formal determina els medis conceptuals i els encadenaments necessaris per a establir una veritat, i l'aspecte pràctic sota el domini de la tècnica que determina els medis físics eficaços amb la finalitat de realitzar concretament un objectiu:

El procés tècnic en què el subjecte s'ha reïficat després de la seva eliminació de la consciència està lliure de l'ambigüitat del pensament mític com de tot el significat en sí, doncs la mateixa raó s'ha convertit en simple medi auxiliar de l'aparell econòmic omnicomprensiu (T. Adorno i M. Horkheimer 2001: 55).

És a dir, per a Horkheimer i Adorno l'emancipació humana només pot ser concebuda, doncs, com una ruptura radical amb la racionalitat merament formal i amb el pensament merament instrumental. De fet, Horkheimer i Adorno no rebutgen totalment la raó instrumental, però sí que critiquen durament la seva actual deriva que la converteix en l'única possibilitat.

D'altra banda, el filòsof Herbert Marcuse (1898-1979) converteix el contingut polític de la raó tècnica en punt de partida de la seva crítica al

capitalisme avançat. Per a Marcuse, el concepte de raó tècnica consisteix en una ideologia, ja que la tècnica mateixa és domini sobre la naturalesa i sobre els homes. La relació entre la raó tècnica i la dominació mostra que el que Max Weber anomenava “racionalització” duu a terme, en nom de la mateixa pretesa racionalitat, una forma específica de “domini polític” (Habermas, 1984: 54). El creixement institucionalitzat de les forces de producció, fruit del progrés científic i tècnic, es converteix en la base de legitimitat del sistema social: les relacions de producció existents es presenten a sí mateixes com la forma organitzativa tècnicament necessària d’una societat racionalitzada. En paraules de Marcuse:

En virtut de la manera en què ha organitzat la seva base tecnològica, la societat industrial contemporània tendeix a ser totalitària. [...]. Avui en dia, el poder polític s’afirma per mitjà del seu poder sobre el procés mecànic i sobre l’organització tècnica de l’aparell. [...]. En l’època contemporània, els controls tecnològics semblen ser la mateixa encarnació de la raó en benefici de tots els grups i interessos socials, fins tal punt que tota contradicció sembla irracional i tota oposició impossible. [...] La racionalitat tecnològica revela el seu caràcter polític a mesura que es converteix en el gran vehicle d’una dominació més acabada, creant un univers veritablement totalitari en què societat i naturalesa, esperit i cos, es mantenen en un estat de permanent mobilització per a la defensa d’aquest univers. (Marcuse 1993: 33,39 i 48)

Segons Thomas McCarthy (1995: 40), d’aquesta forma, la raó perd la seva funció d’estàndard crític amb què mesurar l’organització existent de la societat i es converteix en la base ideològica de la seva legitimitat i en un instrument per al seu perfeccionament. La conclusió de Marcuse, igual que la de Horkheimer i Adorno, és que la emancipació humana exigeix una ruptura radical amb el pensament que ell anomena “unidimensional”.

La postura de Jürgen Habermas enfront la racionalitat instrumental és comuna a la dels altres filòsofs de Frankfurt, en tant que demanda la necessitat d’una crítica de la raó instrumental que retorni a la teoria crítica la seva dimensió filosòfica. Però Habermas considera que les postures que

prenen Adorno, Horkheimer i Marcuse estan basades en “un rebuig romàntic de la ciència i de la tecnologia com a tal” (McCarthy 1995: 41).

Habermas entén que tot i que la ciència i la tecnologia depenen de relacions institucionals que són variables, les seves estructures lògiques bàsiques es fonamenten en la mateixa naturalesa de l'acció racional sotmesa a finalitats. Així doncs, mentre aquest fet no canviï, mentre els homes hagin d'emancipar-se de la necessitat material mitjançant el treball social, ajudant-se de medis que facilitin el treball, no pot existir un substitut més humà del progrés científic i tècnic.

El problema real no és la raó tècnica com a tal sinó la seva universalització, la pèrdua d'un concepte més comprensiu de la raó en favor de la validesa exclusiva del pensament científic i tecnològic, de la reducció de la *praxis* a la *techné*, i de l'extensió de l'acció racional sotmesa a finalitats a totes les esferes de decisió. La resposta adequada radica llavors, no en un trencament radical amb la raó tècnica, sinó en situar adequadament aquesta raó dins d'una teoria comprensiva de la racionalitat. Amb aquesta finalitat, Habermas distingeix entre la raó instrumental i la raó comunicativa.

Els sistemes socials estenen el seu control sobre la naturalesa externa amb ajuda de forces de producció, amb la qual cosa necessiten de coneixements tècnicament utilitzables, que necessàriament incorporen suposicions empíriques, i que els quals comporten una pretensió de veritat. La naturalesa interna és adaptada a la societat amb ajuda de les estructures normatives en què són interpretades les necessitats i que fan que les accions es converteixen en prohibides, permeses o obligatòries. Aquest fet té lloc entre mig de normes que requereixen justificació. Només sobre la base d'una distinció entre treball segons regles tècniques i interacció segons normes vàlides podem reconstruir el desenvolupament de l'espècie humana com a un procés històric de desenvolupament tecnològic i de desenvolupament institucional i cultural. No s'ha d'identificar emancipació política amb progrés tècnic. Mentre que la racionalització en la dimensió de l'acció instrumental significa el creixement de les forces



productives i l'extensió del control tecnològic, la racionalització en la dimensió de la interacció social significa l'extensió d'una comunicació lliure de domini (McCarthy, 1995: 42).

A més a més, en la seva obra *Teoria de l'acció comunicativa* (1981), Habermas estableix un debat teòric amb les grans tradicions sociològiques (Durkheim, Weber, Parsons) i filosòfiques (Marx, Escola de Frankfurt, Popper, Lukács), amb la intenció d'elaborar una reconstrucció dels pressupostos universals de la raó, en particular de la raó comunicativa, que com a tal, es fa intersubjectiva. L'objectiu final és posar en solfa la possibilitat d'un nou significat de raó que restitueixi el seu significat il·lustrat i mostri les limitacions d'un model de racionalitat que partint del paradigma cartesià ha conclòs en una raó instrumental amb patologies socials. D'aquesta manera, Habermas salta del paradigma de la consciència subjectiva al paradigma del llenguatge i d'aquest al de la comunicació, però amb una intenció evident: refer i recuperar les dimensions creatives i emancipatòries del que Habermas anomena el *món de la vida*, fonamentat en un consens d'ètica universal.

Aquesta teoria de la comunicació entra en contacte amb la teoria del sentit, i, per tant, amb l'hermenèutica<sup>6</sup> com a teoria generalitzada de la interpretació. La interpretació hermenèutica apareix com l'articulació interlingüística d'un sentit antropològic. No és la captació passiva i acrítica d'un significat constituït dogmàticament, sinó que la interpretació hermenèutica es defineix com un alliberament del sentit a partir d'una filosofia de la intersubjectivitat. L'hermenèutica tracta d'obrir al seu sentit una obra, un text o un context en qüestió i en discussió, sempre a partir de la intel·lecció del seu significat immediat i en base a la significació intermediada per un codi a descodificar i recodificar. És per aquesta descodificació i simultània recodificació que tota interpretació autèntica,

---

<sup>6</sup> Hans Georg Gadamer (1900-2002) és considerat el fundador de l'hermenèutica filosòfica o teoria de la interpretació inspirada en l'ontologia existencial de Martin Heidegger. La seva teoria parteix d'una suposició fonamental: la implicació de la comprensió (*Verstehen*) en tot enteniment humà, i la co-implicació de la interpretació en tota comprensió. És doncs la tasca fonamental de l'hermenèutica interpretar la interpretació i això només és possible sobre el fil conductor d'anada i de tornada que és el llenguatge, que verifica intersubjectivament la validesa de les nostres interpretacions.

més que confrontar-se a una obra, text o context, l'acaba obrint a la seva significació *hic et nunc*, és a dir, al seu sentit.

#### **4.4. La crítica al positivisme**

Per a l'Escola de Frankfurt, el positivisme constituí el punt final de la Il·lustració perquè la funció social de la ideologia del positivisme fou la negació de la facultat crítica de la raó, permetent-li només operar en el terreny dels fets totalment fàctics. Amb aquesta reducció, els positivistes negaven a la raó un moment crític. El positivisme presenta una noció de coneixement i de ciència a les quals despulla de les seves possibilitats crítiques. El coneixement és reduït al domini exclusiu de les ciències, i la ciència en sí mateixa queda sotmesa a una metodologia que limita l'activitat científica a la descripció, classificació i generalització dels fenòmens, sense la preocupació per distingir allò essencial d'allò que no té importància.

La crítica que Jürgen Habermas fa al positivisme s'emmarca dins la revivència de la tradició aristotèlica que passa per Hegel, per la línia fenomenològica, per l'hermenèutica i per la filosofia del segon Wittgenstein. Habermas introdueix una nova perspectiva que vol continuar les anàlisis de Kant sobre les relacions entre raó teòrica i raó pràctica, i que Marx impulsà en la seva obra. Aquesta nova perspectiva comença amb la seva obra *Coneixement i interès* (1968), on Habermas fa una anàlisi dels interessos que regeixen el coneixement. En el seu prefaci, Habermas pren posició davant el positivisme: el negar la reflexió, això és positivisme (Habermas, 1987: 29). Segons Habermas, el positivisme significa el final de la teoria del coneixement. La significació de l'individu es veu reduïda al mínim: la teoria de la ciència es desempallega de la qüestió del subjecte cognoscent i es dirigeix directament a les ciències com un sistema de proposicions i procediments. Els subjectes perden tota significació per a una teoria del coneixement que es limita a ser pura metodologia.

Habermas concentra la seva crítica al positivisme en el seu objectivisme. Per a la tradició positivista el món apareix objectivament com un univers format

per fets, els nexes dels quals poder ser apreheus descriptivament. Per a Habermas, aquesta “il·lusió objectivista” oculta la constitució d’aquests fets, “suprimeix el marc transcendental dins del qual es constitueix el sentit d’aquests enunciats”. Quan aquesta il·lusió s’esvaeix i els enunciats teòrics són entesos en la seva relació amb el món de la vida, es fa evident la seva connexió amb certs interessos del coneixement (McCarthy, 1995: 79-80).

Segons Habermas, la raó humana està relacionada inexorablement amb l’interès, fins el punt d’afirmar que no hi ha possibilitat de coneixement sense interès. Tant els punts de vista específics des dels quals s’aprehèn la realitat com les estratègies cognoscitives generals que guien la recerca sistemàtica tenen la seva base en la història natural de l’espècie humana. Estan lligats als imperatius de la forma sociocultural de vida. En aquest sentit Habermas distingeix tres tipus d’interessos cognoscitius (*Erkenntnisinteressen*): l’interès que dirigeix el coneixement de la naturalesa, l’interès de les ciències que tracten d’establir una bona comunicació entre dialogants, i l’interès que orienta les ciències sistemàtiques de l’acció o ciències socials.

L’orientació general que guia les ciències de la naturalesa està basada en un interès de profundes arrels antropològiques per la predicció i el control dels esdeveniments que tenen lloc en l’entorn natural, que Habermas anomena *interès tècnic*. Aquest interès orienta la relació de l’ésser humà amb la naturalesa, amb vistes a la manipulació tècnica, al control i al domini de la realitat mitjançant el treball, i s’expressa a través de les ciències de la naturalesa o ciències empírico-analítiques.

L’orientació general que guia a les ciències que tracten d’establir una bona comunicació intersubjectiva es basa en un interès, també, d’arrels antropològiques, molt profundes, que assegurin les possibilitats d’enteniment mutu i d’autoenteniment en l’organització de la pròpia vida. És el que Habermas anomena *interès pràctic* i s’expressa a través de les ciències històrico-hermenèutiques.

Tant l’interès tècnic com el pràctic estan relacionats, tot i que entren diferents llenguatges (el treball tècnic i la comunicació, respectivament), per la seva orientació merament teòrica i explicativa. Per això és necessari un tipus

d'interès que reconegui el procés històric que, mitjançant la relació de l'ésser humà amb la naturalesa i amb els altres éssers, el mena a l'alliberament de l'opressió i cap el canvi social. Aquest interès, que Habermas anomena *interès emancipatori*, s'expressa mitjançant les ciències socials crítiques (la psicoanàlisi, la crítica de les ideologies, la filosofia crítica i d'altres). La capacitat d'autorreflexió és consubstancial a elles.

Cadascun d'aquests interessos especifica unes regles lògiques i metodològiques. Però cap d'aquests marcs metodològics pot alçar-se amb pretensions d'autonomia absoluta. En últim terme, el que es demostra és que les ciències estan referides a l'interès cognoscitiu emancipatori que es recolza sobre l'autorreflexió i que pugna per menar l'home a un exercici adult de la raó lliure.

Per aquest camí desemboca Habermas en una anàlisi dels pressupostos universals que pressuposen l'exercici de la raó, que és intersubjectiva. Ara bé, Habermas realitza aquesta anàlisi per mitjà de les condicions universals que possibiliten la comprensió en comunitat.

Habermas incorpora a la seva teoria moltes aportacions de la filosofia del llenguatge, en concret dels filòsofs John Austin (1911-1960) i John Searle (1932- ). La conseqüència de la recerca de les condicions de la comunicació acaba amb el rebuig de la creença positivista que el científic fa ciència, elabora coneixement objectiu, sense adonar-se del pressupost del llenguatge com a condició de la intersubjectivitat. El positivista salta per sobre de la funció comunicativa del llenguatge pressuposant un llenguatge objectiu i universal, que seria *a priori* intersubjectiu. D'aquesta manca de reflexió sobre l'*a priori* de la "comunitat que es comunica" com a condició de possibilitat de la ciència, es dedueix la incomprensió de la interpretació o comprensió (*Verstehen*) que queda reduïda a un element creatiu, de caràcter psicològic, per a la formulació d'hipòtesis.

Segons Habermas, si els positivistes entenguessin que en les ciències històriques i socials el veritable interès és comprendre les finalitats i els motius pels quals s'esdevé un fet, cosa diferent de la seva explicació causal (*Erklären*), estaríem en el camí de la complementarietat dels mètodes. És a dir, en el camí

del reconeixement de la peculiaritat del *Erklären* (explicació causal) i del *Verstehen* (comprensió), de la seva significativitat i raó de ser en cada cas. I de la possibilitat de l'aplicació de l'explicació causal al servei de l'emancipació mitjançant l'autorreflexió. Habermas arriba a la conclusió que és possible la mediació dialèctica del *Verstehen* o comprensió hermenèutica mitjançant l'*Erklären* o l'explicació. És a dir, és possible i cal fer ciència social críticohermenèutica amb un mètode que necessàriament hagi d'utilitzar tant la interpretació (*Verstehen*) com l'explicació per causes (*Erklären*), orientada per l'interès emancipatiu i dirigida a fer una societat bona, humana i racional. Observem, doncs, que la ciència té per a Habermas una finalitat: servir a la construcció d'una societat on els individus puguin ser realment persones. El caràcter il·lustrat d'aquesta teoria de la ciència és evident. Conseqüentment, per a Habermas la teoria de la ciència està inevitablement lligada a la teoria de la societat.

## 5. Habermas versus Foucault: el debat sobre la racionalitat.

Com ja hem indicat, amb l'esclat de la Il·lustració, s'inicia en el món occidental una revolució en el pensament, una nova era on la fe i confiança en la raó es fa ja omnipresent, radicalitzant el ja llarg procés de desacralització del món i de substitució de categories teològiques per metafísiques i, cada vegada més, científiques. L'home va expulsant dels nous àmbits la divinitat, instaurant-se com un "nou Déu" i, per tant, sovint sense assumir del tot la seva finitud. Com explica Weber, en aquest procés de racionalització, la societat moderna s'ha caracteritzat per la institucionalització d'un tipus de raó, una raó sotmesa a finalitats, i per la generalització dels valors que d'ella se'n segueixen. És a dir, l'espai legitimador de sentit que ocupava la idea de Déu és ara ocupat per una raó de tipus estratègic i instrumental. Amb Descartes la raó havia cregut fonamentar-se radicalment i de manera indiscutible sobre el subjecte pensant i les seves clares i distintes evidències.

En resposta a aquesta situació Hegel proposa una raó dialèctica que subordini la científica i que, coneixent l'absolut, en superi els límits i, per tant, pugui oferir la reconciliació del món amb una nova unitat, anteriorment perduda. En canvi Nietzsche, criticarà el *logos* modern-occidental, tot reivindicant la potencialitat del símbol, la metàfora, el mite, la paradoxa, etc. per aconseguir encarar la vida més enllà dels límits de la racionalitat occidental. Però en la recerca de la unitat perduda, la raó del subjecte pensant ha anat apartant allò no degut, eliminant allò que no s'ajusta a la legalitat establerta, desplaçant allò altre de la raó. Aquesta alteritat, heterogènia, que per a Foucault és, per exemple, la bogeria, ha estat expulsada sense la possibilitat, en principi, que el subjecte pugui recuperar-la en un futur. Però allò altre torna a l'encontre del subjecte a través d'experiències de descentralització en què el subjecte surt de sí mateix i abandona el seu lloc de privilegi i de poder.

Com hem vist en el capítol dedicat a Foucault, el filòsof francès pretén escapar d'aquesta subjectivitat que ha quedat condemnada a fracassar en tot intent de restauració de la unitat perduda d'allò real. Foucault es basa fonamentalment en una crítica radical al poder, en tant que és el poder el fonament d'aquesta raó cosificant i sotmesa a finalitats, i a l'ensem, la seva pràctica. Segons Foucault, les ciències humanes, sempre al servei de la raó instrumental i estratègica, són un exercici de la pràctica de poder ja que la seva voluntat de veritat amaga la voluntat de poder. De fet, les ciències humanes s'han desenvolupat a partir de certes pràctiques de socialització que ha comportat la Modernitat i que han contribuït a l'exercici del poder disciplinari. Amb la seva arqueologia, Foucault desemmascara aquests poders que subtilment subjauen a la voluntat de veritat i que es fan presents en el discurs de les ciències humanes. Per a Foucault, la raó il·lustrada, la raó que cosifica, que reglamenta, que dóna objectivitat, que ordena i que classifica, no s'ha limitat a perseguir l'alteritat sinó que s'ha acabat imposant mitjançant una subtil ocupació intersticial de la totalitat de la naturalesa, de les necessitats del cos i de tots els àmbits de la societat en conjunt. Foucault apel·la a la imatge del Panòptic de Jeremy Bentham (1748-1832) com a analogia de la subtil ocupació de la raó en tots els seus àmbits, en tant que aquesta raó és una visió que mira sense ser vista a través d'institucions com la presó, l'escola, la fàbrica o la caserna militar.

Una vegada Foucault ha desemmascarat arqueològicament els interessos de domini sobre els que s'erigeix la pretensió de veritat, el filòsof francès explica genealògicament la procedència, sovint accidental, del que ell anomena *formacions discursives*. L'obra de Foucault constitueix una crítica al poder i a la racionalitat que el fonamenta, amb l'intent de no cometre el mateix error que és l'objecte de les seves crítiques. Precisament aquest és el punt que, a judici de Habermas, Foucault no acaba d'aconseguir en la mesura en què la seva crítica que volgudament es manté al marge de la raó, i per tant del poder, no pot ser aleshores crítica sense situar-se ja en el discurs racional, ni pot presentar-se sense voluntat de veritat i a la vegada fer-ho des d'una postura que vol ser crítica.



Segons Sauquillo (2000: 44), respecte al concepte de raó, Foucault defensa la tesi que les diferents èpoques estan regides per la perdurabilitat de diverses manifestacions de racionalitat, com per exemple són el tipus de coneixement, les formes de govern o la dominació. Foucault creu que constantment es van produint diferents transformacions de les diverses formes de racionalitat. Així doncs, la raó per a Foucault no és considerada com una narrativa lineal que cal acabar superant, sinó com un objecte del qual cal analitzar les seves transformacions contínues. A més, en les seves anàlisis genealògiques, Foucault situa en les institucions la relació entre pràctiques discursives i extradiscursives. La relació entre l'*episteme* i el que ell anomena *dispositius* li permet denunciar la forta correlació entre el saber i el poder, entre la raó i el poder. Foucault entén la veritat com un producte del discurs.

Habermas i Foucault comparteixen certes posicions en el debat sobre la racionalitat. D'una banda, la crítica que tots dos autors fan a la racionalitat estratègica i instrumental és un element comú a les seves tesis. De l'altre, tots dos autors atribueixen a la racionalitat una matriu històrica, social i cultural que es materialitza en les ciències humanes durant la Modernitat i de la qual tots dos autors proposen un alliberament pràctic. A més, els pensaments de Habermas i de Foucault sobre la racionalitat es troben amb Kant en el postulat d'una raó crítica, aliena a la defensa de veritats universals sobre la naturalesa humana. Mentre que Habermas fixa l'actualitat de Kant en el seu paper fonamentador d'una pragmàtica universal del llenguatge que aporta els criteris normatius a la societat, Foucault reivindica de Kant la reflexió sobre els límits i l'ús legítim de la raó. El filòsof francès defensa que l'exercici madur de la racionalitat crítica no requereix d'un fonament sinó d'un compromís amb els temps que vivim, d'una vida filosòfica més que d'una teoria.

Segons McCarthy<sup>7</sup>, pel que fa a les diferències entre Habermas i Foucault en referència al debat sobre la racionalitat destaquem, en primer lloc, que Foucault acaba considerant tota mostra de racionalitat com una racionalitat que només respon a una única dimensió de la racionalitat, la dimensió instrumental. Foucault confon indistintament la racionalitat ideal amb la

---

<sup>7</sup> Citat a Sauquillo (2000: 45)

racionalitat estratègica. En canvi, Habermas proposa una reformulació de la racionalitat que cerqui un equilibri dels seus diferents àmbits i que no acabi desplaçant tot el pes específic a una única dimensió de la racionalitat, en particular a la dimensió tecnològica i instrumental que ha comportat la Modernitat.

En segon lloc, Foucault mostra una marcada desconfiança envers tot projecte o proposta de caràcter il·lustrat. Aquesta desconfiança és deguda a la sistemàtica sospita que Foucault té sobre qualsevol pràctica científica realitzada des dels models de les ciències humanes, ja que aquestes pràctiques, segons Foucault, sempre es basen en una estratègia normalitzadora i cosificant. En canvi, Habermas segueix defensant d'alguna manera un projecte il·lustrat, tot i que amb un replantejament radical que passa per la reformulació del concepte de racionalitat.

Habermas creu que per tal d'escapar del paradigma de la subjectivitat del qual també Foucault en busca la fugida, el camí no passa per abandonar la racionalitat, sinó pel trànsit d'una racionalitat subjectiva sotmesa a finalitats a una racionalitat comunicativa. D'aquesta manera, a partir del consens en la raó i mitjançant el diàleg, hom assoliria la unitat perduda a què fèiem referència al principi d'aquest capítol.

Segons Martín de León (2000), Habermas planteja la necessitat de substituir la noció de subjecte aïllat per la de subjecte que es comunica i dialoga. A més insisteix en que cal d'abandonar la perspectiva ahistòrica des de la qual la subjectivitat ha estat entesa. La contextualització del subjecte comporta el reconeixement de tota la tradició en què sorgeix, i en aquesta tradició s'inclouen la legalitat i la normativitat vinculades al subjecte. Amb aquest exercici, Habermas retorna el *jo* al món enfrontant a la proposta d'un subjecte transcendent cartesiana, la proposta d'un subjecte dins d'una col·lectivitat formada per altres subjectes i immersa en una tradició que succeeix l'anterior. Des d'aquesta realitat, Habermas creu que només a través del concepte de racionalitat comunicativa fonamentada en el diàleg i legitimada en el consens és des d'on es pot intentar trobar la unitat perduda. Hi ha, però, algunes objeccions que cal tenir en compte en les propostes habermasianes.

Podria ser que aquests nous subjectes que es comuniquen caiguessin en la temptació d'exercir el poder cosificador i globalitzant, en la mesura en què, en última instància són els subjectes que dialoguen els que pretenen dotar de legalitat el món. D'aquesta manera, el consens s'aconsegueix al preu de negar la pluralitat. És a dir, es pot considerar la possibilitat que el consens no pugui ni tan sols pensar-se; per exemple, en política, allò raonable és el que més convé, i, per tant, mai és allò bo sinó allò que es considera millor d'entre totes les possibles opcions que es presenten. Aleshores, la unitat no pot ser buscada en un altre fonament únic (ja sigui un fonament d'origen diví i creador, o ja sigui un acord ideal que animi a seguir dialogant) sinó en una articulació de les diverses opinions, en una veritat que no ocupi el lloc de la veritat que per ella ha estat criticada, sinó que sigui capaç de reconciliar-se amb allò altre, en lloc de superar-ho assumint dialècticament el moment de la negativitat.

En aquest sentit, la crítica que Foucault fa al poder en relació a la racionalitat pot ser interpretada com l'intent de treure a la llum la no-legitimitat de les preteses veritats que dominen la nostra visió del món, allò contingent de la seva emergència, la necessitat de que els que foren vençuts i oblidats per la història prenguin la paraula. La crítica és ja, certament com adverteix Habermas, una interpretació, un discurs que pretén estar dotat de sentit, però que no pot ser entès com un contrapoder en la mesura que si bé pretén restituir el poder d'allò a què la raó no donà un espai, no pretengui, al fer-ho, que allò marginat acapari el monopoli del poder. El poder com a tal no és quelcom negatiu en si mateix, sinó que més aviat és possibilitat, potencialitat i capacitat. És poder la raó de l'home com ho és la seva emotivitat o la seva inconsciència. En canvi, quan un d'aquests poders s'imposa sobre els altres, l'home queda fragmentat, la seva raó no aconsegueix assumir els papers que li eren propis de la seva desraó, aquells vincles que el mite aconseguia i que la raó no aconsegueix mai d'assolir.

En relació a la interpretació hermenèutica, Foucault i Habermas mantenen marcades divergències. Foucault, amb el seu mètode arqueològic-genealògic es proposa realitzar una anàlisi de les ciències humanes en què s'analitzi el discurs filosòfic, científic, literari i, a l'ensem, les pràctiques socials i les

pràctiques que possibiliten aquestes mateixes ciències. L'arqueologia de les ciències humanes proposa veure les cesures i els problemes que estan en l'origen de les ciències humanes, és a dir, l'aparició de la ciència com a proposta d'il·lustració, però també com a pràctica d'esclavitud. Foucault posa de manifest el doble sentit de tota aparició del discurs científic. Així, la proposta de Foucault va expressament en contra de l'hermenèutica en qualsevol de les seves formes. El que, en l'arqueologia, cal delimitar són els marges, les negativitats, les exclusions, allò que l'historiador no ha utilitzat. A l'hora d'analitzar un text, tanta importància té el que es diu com allò que s'exclou. L'experiència fonamental de Foucault és descobrir que al darrera dels discursos de la reconstrucció hermenèutica de les ciències humanes, el que hi ha és l'exclusió de la categoria transcendental de poder, que a més fa possible tots els altres discursos.

En canvi, la teoria de l'acció comunicativa que proposa Habermas està íntimament relacionada amb la interpretació hermenèutica entesa aquesta com un alliberament del sentit basat en una filosofia de la intersubjectivitat. La interpretació hermenèutica apareix com l'articulació interlingüística del sentit. El llenguatge és la base de la proposta comunicativa habermasiana. És l'element que ens permet verificar, des de la intersubjectivitat, la validesa de les nostres interpretacions i, per tant, està en la base de l'enteniment.

Segons Habermas, el discurs de Foucault pot ser acceptat en la seva part negativa, és a dir, per tal de desemascarar les exclusions que la racionalitat moderna comporta. Però no encerta Foucault no donant comptes dels aspectes positius. Per a Habermas, Foucault elimina del seu discurs tota possibilitat d'acció comunicativa, quedant-se ancorat en la filosofia de la consciència. Mentre que Foucault fracassa en l'intent d'escapolir-se de la filosofia del subjecte, Habermas salta del paradigma de la subjectivitat al paradigma de la intersubjectivitat.

## 6. Conclusions.

A partir de la crítica radical i minuciosa que Foucault fa de la raó il·lustrada, i del diagnòstic de la Modernitat que Habermas fa recollint l'essència bàsica de la tradició crítica de l'Escola de Frankfurt, sembla confirmat que el projecte il·lustrat està esgotat.

Ara bé, fins a quin punt s'ha esgotat? Perquè efectivament, acceptem que el projecte il·lustrat s'ha esgotat. Però en l'espai de representació de l'experiència de la ciència, en l'espai de representació de l'experiència estètica i en l'espai de representació de l'experiència de l'ètica i de la política, avui assistim a un triomf apoteòsic de la racionalitat científica, de la raó il·lustrada de la Modernitat. Evidentment, en aquest sentit, la Il·lustració diríem que està avui dia realitzada. És realment un fet de difícil discussió l'èxit de la ciència i de la tècnica a què avui estem assistint. Per tant, la racionalitat instrumental i estratègica, basada en el càlcul i en l'efectivitat, és el model de racionalitat que s'ha acabat imposant, de forma perillosa, unilateral i monolítica. Ara bé, com molt encertadament assenyala Habermas, el que no està realitzat encara és l'àmbit moral de la racionalitat moderna. Així doncs, en general, la Modernitat és un projecte que encara no s'ha realitzat completament. Aquest és el diagnòstic que fa Habermas i el que el mena a proposar una nova teoria crítica de la societat, que es basarà en la teoria de l'acció comunicativa.

D'altra banda, Foucault, davant del triomf de la raó instrumental ens alerta, durant tota la seva obra, dels seus perillosos efectes. La malèvola raó moderna està, segons Foucault, constantment treballant per tal d'allunyar-nos de les nostres diferències i per tal de constituir identitats fortes, sabers que més tard s'acaben convertint en molts casos en ciències, i els quals acaben sotmetent l'home. La racionalitat moderna no emancipa, sinó que aliena l'ésser humà. Lluny de ser la nostra virtut, la raó moderna resulta ser el fons de la nostra pròpia decadència. Aquella raó de la qual la Il·lustració tan segura estava i que tant ens representa en l'esdevenir productiu de sabers múltiples, és dibuixada

per Foucault com l'artífex d'un poder de dominació, fruit d'una perversió de la raó. És la imatge goiesca d'una raó que acaba engendrant monstres<sup>8</sup>.

Destaquem com a conclusió del debat que estableixen Habermas i Foucault, en primer lloc, dos aspectes molt encertats de la teoria habermasiana. D'una banda, la proposta del concepte de racionalitat comunicativa com a contrapartida del concepte de raó instrumental. Habermas critica la reducció que s'ha produït de la racionalitat a una única dimensió, la raó científico-tècnica o racionalitat instrumental i defensa les dues direccions de la raó: la racionalitat cognitivo-instrumental, que tindria un ús no comunicatiu del saber proposicional en l'acció orientada a finalitats i que permetria l'adaptació intel·ligent a les condicions de l'entorn contingent; i la racionalitat comunicativa, referida a l'experiència de la força dels discursos dels diferents subjectes, discursos argumentatius que cerquen el diàleg i el consens. D'aquesta manera, la racionalitat queda referida a la capacitat crítica i a la capacitat de fonamentar-se. Només a partir del diàleg i amb la recerca del consens raonat podem fonamentar normes, valors i accions i així construir una societat autocrítica.

D'altra banda, cal destacar que la teoria habermasiana de l'acció comunicativa vol ser una teoria de la Modernitat. I aquesta teoria de la Modernitat no és ni més ni menys que la continuïtat de la teoria de la Il·lustració o una nova teoria de la Il·lustració. Habermas defensa el projecte il·lustrat a partir de la reformulació del concepte de racionalitat moderna.

Respecte a les tesis que sosté Foucault en el debat sobre la racionalitat, cal destacar dos elements importants. D'una banda, Foucault proposa una actitud constant d'alerta crítica. La mirada foucaultiana és minuciosa, en moltes ocasions quirúrgica. Constantment cerca desemascarar les xarxes de poder i dominació que alienen l'ésser humà. És doncs una mirada metodològicament molt productiva des del punt de vista de la filosofia crítica. Ara bé, potser Foucault va més enllà i estén la negativitat de la seva actitud a totes les seves altres propostes filosòfiques, eliminant qualsevol possible element positiu i esperançador.

---

<sup>8</sup> Veure la reproducció de l'obra de Goya a la pàgina 3.

D'altra banda, destaquem la dimensió pràctica que Foucault dóna a tota la seva filosofia, en particular en la lluita que Foucault proposa contra el poder dominador que emana de la raó il·lustrada. Lluitar contra el poder implica el compromís amb la lluita allà on ens trobem. Comprometre'ns contra l'exercici de poder com a abús és entrar de ple en el procés revolucionari ja sigui mitjançant la nostra activitat o passivitat, ara bé, sempre i quan aquest compromís sigui radical. Segons Foucault, res no canviarà en la societat si no es transformen els mecanismes de poder. Simplement, el fet de designar-los i fer-los públics és ja una forma de lluita vàlida. El primer pas en aquesta lluita és recuperar els discursos i les pràctiques marginals, allò ignorat i ocultat per la tradició. Treure-ho a la llum per desemmascarar el discurs dominant.

Foucault és el primer que compleix al peu de la lletra les seves pròpies directrius, exemplificant aquesta lluita. Aquí rau molta de la força dels seus arguments i de les seves propostes: la seva filosofia pràctica.



## 7. Bibliografia.

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (2001): *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosòficos*. Madrid: Trotta.
- CANO, J. (2000): "El discurso filosòfico de Foucault y Habermas". *Cuaderno de Materiales de Filosofía y Ciencias Humanas*. Núm. 13. Universidad Complutense de Madrid. [En línia] <<http://www.filosofia.net/materiales/>> [Consulta: 15 de maig de 2003]
- CASTILLA, J.L. (1999): *Análisis del poder en Michel Foucault. Consecuencias para la sociología de la educación*. Tenerife: Universidad de La Laguna.
- CORTÉS, J.; MARTÍNEZ, A. (1998): *Diccionario de filosofía en CD-Rom*. [CD-ROM]. Barcelona: Herder.
- DE JASO, J. (1998) "El pensamiento único: de Fukuyama y los punkies". *Arbil*. Núm 16. [En línia]. <<http://www.iespana.es/revista-arbil/arbi-d16.htm>> [Consulta: 12 de març de 2003]
- DELACAMPAGNE, C. (1999) *Historia de la filosofía en el siglo XX*. Barcelona: Editorial Península.
- DELEUZE, G. (1987): *Foucault*. Barcelona: Edicions 62.
- ESTEFANÍA, J. (1997): *Contra el pensamiento único*. Madrid: Taurus.
- FLAMARIQUE, L. (1998): "En torno a la actual discusión sobre la razón ilustrada". *Thémata Revista de Filosofía*. Num 19, p.225-232.
- FOUCAULT, M.:
- (1976): *Historia de la locura en la época clásica. 2 vol.* México D.F.: Fondo de Cultura Económico.
  - (1985): *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
  - (2000): *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI
  - (2001a): "Verdad y poder" a *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial
  - (2001b): *Las palabras y las cosas*. Mèxic: Siglo XXI.
  - (2001c): *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.

- GADAMER, H.G. (1999): *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GIDDENS, A. (1999): “¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, a GIDDENS, A. et al.: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, pp. 153-194.
- HABERMAS, J.:
- (1984): *Ciencia y tecnología como ideología*. Madrid: Tecnos
  - (1987): *Coneixement i interès*. Barcelona: Edicions 62.
  - (1991): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
  - (2000): *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
  - (2001a): *Teoría de la acción comunicativa. Vol.I y II*. Madrid: Taurus.
  - (2001b): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- INGRAM, D. (1994): “Foucault and Habermas on the subject of reason”. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press. Pp.215-261
- INNERARITY, D. (1989): “Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad”. *Revista Daimon*. Num 1. Pp. 217-224.
- JARAUTA, F et al. (1986): *La crisis de la razón. Michel Foucault*. Murcia: Universidad de Murcia.
- JAY, M. (1999): “Habermas y el modernismo”, a GIDDENS, A. et al.: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, pp. 195-220.
- JIMÉNEZ, M. et al. (1988): *Racionalidad y acción comunicativa en la obra de Jürgen Habermas*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas.
- LARRAURI, M. (1980): *Conocer Foucault y su obra*. Barcelona: DOPESA.
- LÓIZAGA, P. (1996): *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Barcelona: Emecé Editores.
- LYOTARD, J.F. (2000): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- LYOTARD, J.F. (2003): *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- MARCUSE, H. (1993): *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta.

- MARDONES, F.J. (1986): "Modernidad y postmodernidad. Un debate sobre la sociedad actual". *Razón y Fe*. Setembre-octubre de 1986. Pp. 214 i següents.
- MARTÍN DE LEÓN, C. (2000): "Poder e ilustración". *Cuaderno de Materiales de Filosofía y Ciencias Humanas*. Núm. 13. Universidad Complutense de Madrid. [En línia] <<http://www.filosofia.net/materiales/>> [Consulta: 15 de maig de 2003]
- MAYOS, G. (2000): "Genealogia i crítica del pensament únic", a *Globalització. Pensament únic*. Barcelona: Edicions La Busca. Pp.17-39.
- MCCARTHY, T.
- (1995): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
  - (1999): "Reflexión sobre la racionalización en La Teoría de la Acción Comunicativa", a GIDDENS, A. et al.: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, pp.305- 343.
- NIETZSCHE, F. (1974): *El anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- QUINTANILLA, M.A. (1976): *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- RORTY, R. (1999): "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", a GIDDENS, A. et al.: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, pp.253-276.
- RUSSELL, B. (1994): *Historia de la filosofía occidental. Tomo II*. Madrid: Espasa Calpe.
- SAUQUILLO, J (2001): *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza Editorial.
- WELLMER, A. (1999): "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración", a GIDDENS, A. et al: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, pp. 65-110.