

COMUNICACIONES

Escenarios del poder: de Adorno a Foucault¹

Prof. Anibal Gauna P'

1. La clave de interpretación: Adorno y Foucault, un mismo escenario
2. Adorno: la verdad y el poder
3. Foucault: saberes y poderes
4. El sujeto: escenario del poder en nuestra actualidad.

1. LA CLAVE DE INTERPRETACIÓN: ADORNO Y FOUCAULT, UN MISMO ESCENARIO

El título de nuestra exposición da lugar a pensar que ya suponemos, como efectivamente ocurre, una comunicación entre los problemas planteados por los autores que esta tarde nos ocupan. Al postular implícitamente una relación entre las obras de Theodor Adorno y Michel Foucault, hemos asumido ya una opción entre otras. Podríamos, por ejemplo, haber tratado de rastrear las influencias en uno y otro de algunos de los pensadores históricamente más relevantes del siglo XIX y la primera mitad del XX, tales como Marx, Nietzsche y Freud. O al menos, si no la influencia de los autores, si por lo menos su influencia en tanto "corrientes" de pensamiento (marxismo, psicoanálisis, etc.). Estas y otras influencias son sin lugar a dudas de la mayor importancia para comprender del modo más acabado posible, las obras de estos dos grandes pensadores contemporáneos. Sin embargo, este no ha sido nuestro camino que,

¹ Esta ponencia fue leída en el homenaje al centenario del nacimiento de Theodor W. Adorno, organizado por el Goethe Institute capítulo Caracas, en el Teatro de la Asociación Cultural Humboldt, el 20 de julio de 2004.

* Sociólogo (UCAB, 1999). Investigador del Centro de Estudios Filosóficos (UCAB).

siguiendo a Pierre Bourdieu, podríamos llamar *la vía escolástica*. Una segunda alternativa era, por supuesto, establecer de manera directa semejanzas y diferencias conceptuales claras entre una y otra propuesta, o al menos entre algunos de sus textos. Esta es una vía que podemos llamar *la vía lógica-taxonomica*. Esta era una segunda posibilidad que nosotros preferimos no tomar. En ambos casos, el énfasis se pone sobre aquello que con la mayor precisión escribieron los autores; se enfatizan, pues, las palabras dichas, se resalta la letra, el libro. Nuestra alternativa fue otra, una tercera, que nos gustaría llamar *la vía de la actualización virtual*. Lo cual por supuesto no excluye que hayan otras vías posibles tanto como legítimas de aproximación.

Al tomar esta vía queremos destacar el énfasis puesto en aquello que de la *actualidad* histórica nos dicen Adorno y Foucault, así como destacar también que cualquier otra cuestión que presentemos queda supeditada a aquella de nuestra actualidad. La perspectiva tiene justificación en dos direcciones distintas: la primera se encuentra en el adentro mismo de los textos Adorno-Foucault, pues la pregunta por la *actualidad* del conocimiento está vinculada a la cuestión de la ilustración o el iluminismo (en tanto momento histórico particular), como bien lo viera Adorno en su célebre *Dialéctica de la ilustración*, y como también lo plantearía Foucault posteriormente al repetir la interrogación de Kant, acerca de *¿Qué es la ilustración?* Pero hay una segunda justificación que no se extrae directamente de los textos de éstos pensadores del mundo occidental en el siglo XX, y es la preocupación de quién les habla acerca de la actualidad del pensamiento social: ¿tiene hoy algún lugar efectivo la interrogación por la sociedad, el poder, el sujeto? Si lo tiene, ¿cuál es ése lugar?, ¿en cuál o cuáles escenarios se despliega? En fin, ¿cuál es la naturaleza ética de nuestra actualidad histórica? A estas interrogantes difícilmente demos respuesta esta tarde; si tenemos suerte, a penas las plantearemos de modo convincente, y quizá ni siquiera en toda la espesura de su volumen.

Entonces, cobra ahora sí un sentido más pleno el título bajo el cual subsumimos estas líneas: *escenarios del poder*. Pues al querer plantearnos un escenario de diálogo posible entre Adorno y Foucault, según su más acuciante actualidad, la clave que elegimos para su diálogo es el análisis del poder, o, mejor aún, de los poderes. Así mismo, cabe ahora interrogarnos el por qué del diálogo con Michel

Foucault, habiendo personajes del renombre de Jürgen Habermas aparentemente mucho más cercanos a Adorno. La respuesta es relativamente sencilla: hemos planteado de manera insistente que un "continuador" (aunque no un "adepto") al pensamiento de la *teoría crítica de la sociedad* es este francés que tanta polémica causara en su medio y, en cierto sentido, aún causa en múltiples lugares. Sin lugar a dudas, lo que los distancia es quizá tan importante y contundente como lo que les acerca. Pero es que la *representación del poder* llevada a cabo por Adorno, reclama, nos parece, un escenario apropiado para su desarrollo. Este escenario es expresado por la readaptación que Foucault realiza de algunos temas franfurktianos en general. El movimiento que va de uno al otro, señala una dirección para el estudio de lo social que es la que propondremos en breve.

Procederemos, entonces, a una presentación del escenario del poder que Adorno nos brindó; luego, haremos lo mismo con Foucault; para finalmente vislumbrar y proponer un posible escenario del poder en nuestra actualidad, y de acuerdo a nuestros autores. Este camino, creemos, es un camino indicado si se quiere rendir homenaje a un pensador de la estatura intelectual de Theodor Adorno, más allá de su letra.

2. ADORNO: LA VERDAD Y EL PODER

Para los hombres, trascender el mundo en que viven parece ser una necesidad que se encuentra, a veces, colectivamente organizada. Desde la perspectiva sociológica, este ha sido el rol histórico de las religiones. Sin embargo, las sociedades modernas se han confinado a vivir a la sombra de la *pérdida de sostén en la religión objetiva*², y en consecuencia han instaurado en el núcleo de su organización un principio increíblemente simple para enfrentar la complejidad creciente, a saber, *el procedimiento*. El procedimiento no es más que la manifestación molecular de una tendencia general bien conocida por todos, y hace tiempo ya muy bien descrita y elaborada por Max Weber, a saber, la *racionalización social*. En cuanto a sus manifestaciones sociales concretas, la racionalización social se rige, a su vez, por el principio de la instrumentalidad, o lo que Adorno (tanto como otros miembros de *Frankfurt*), llamaría

² T. Adorno; M. Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1969, pág. 146.

racionalidad instrumental: el derecho racional, la burocratización de la sociedad, refinamiento de los mecanismos de control social, etc.

No olvidemos que la acrobacia intelectual que años antes llevara adelante Georg Lukács, permitió desplazar la problemática de la dominación de clase hacia la dominación por medio de la racionalización social; en adelante, habrá toda una nueva dimensión abierta a la crítica de la política que quiere enarbolar como principio la emancipación de la civilización occidental, y que, sin embargo, se quiere distante de los partidos comunistas. Cuando menos tres demostraciones históricas habrían de bastar durante el siglo XX para que hubiese desconfianza suficiente hacia el supuesto privilegio del proletariado como la clase universal, y hacia la élite del partido como sus "representantes": en primer lugar, el aburguesamiento del proletariado en las sociedades industriales; en segundo lugar, el férreo control del aparato burocrático estalinista sobre el conjunto de la sociedad; finalmente, el apoyo de amplios sectores del proletariado alemán a la causa del nacionalsocialismo. El resultado no era, sin embargo, desechar el anhelo de justicia que se convertía en una de las grandes causas de la política del siglo XX. Habría que afinar la vista, y conservar el pensamiento de la emancipación, pero sin comprometerlo con los partidos, cuya política se distanciaba cada vez más de lo social-universal, en pro de intereses particulares.

Podemos ahora comprender cuál es la concepción de Adorno en torno a la crítica de la sociedad. Lo que hay que construir es *el sentido utópico* que ésta sociedad en particular, reclama, sin abandonar la búsqueda de universalidad. Esta independencia respecto a los compromisos políticos, le permite tener una visión "liberada" de la doctrina oficial. La relación teoría-praxis del marxismo, es desplazada: la categoría trabajo deja de ser la categoría epistemológica por excelencia para el conocimiento de la totalidad de la sociedad. En cambio, y aunque la exigencia dialéctica no es desechada, "dialéctica" será ahora *convención sin necesidad ontológica* (necesidad erigida como el fundamento del argumento totalitario) ni condición trascendental subjetiva (legitimadora de la coacción social existente). Adorno, empero, sabe perfectamente la consecuencia inmediata: la pérdida del punto de vista de la dialéctica como método es la pérdida de la legitimidad del conocimiento histórico que rechaza el cientificismo. Si la dialéctica es otro método, no sería sino un producto más de la fragmentación propia de la

mitología del iluminismo. Para Adorno, la cuestión de la dialéctica no redundaba en su abandono, sino en su fundamentación histórica: la convención no es arbitraria, porque está constreñida históricamente, fruto del desarrollo de la sociedad.

Para vislumbrar el anhelo de justicia de las sociedades modernas, hay que encontrar en ellas el espacio social en donde germina la ausencia de dicha justicia. Ante todo, Adorno sugiere que dicho impulso está en el núcleo del *iluminismo*:

“El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos... El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación”³

El requisito indiscutible para la aplicación de la técnica, el procedimiento, la racionalidad instrumental, es la *inmanencia*: sólo lo que está determinado, completo, cerrado, definido racional y materialmente, es plenamente manipulable. Por lo cual, el iluminismo quiso dominar el mito, y en general las fuerzas que le aparecían irracionales por no manipulables al imponer el principio de inmanencia sobre los objetos. Pero, y esta es la cuestión relevante, también sobre las conciencias, sobre el cuerpo que es el soporte para toda conciencia:

“El principio de inmanencia, la explicación de todo acaecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mítica, es el principio mismo del mito”⁴

Las sociedades guiadas por estos preceptos son lo que Adorno llamaría, *sociedades falsas*. Cosa y concepto son, en la sociedad falsa, las actuaciones de la eterna repetición del procedimiento: la técnica, que sólo juega a modificar la cosa; el concepto, pura forma que ignora el contenido. La sociedad falsa es la que cosifica las conciencias por medio de la racionalización. Su principal instrumento: los medios de comunicación de masas, la industria de la cultura, que se vuelve la mediación total de la sociedad falsa. Un totalitarismo oculto, que nadie ve, precisamente porque todos lo contemplan. Por este camino,

³ Op. cit. pág.

⁴ Op. cit., pág. 25.

el éxito de la sociedad industrial aparece sólo como la máxima realización de la lejanía del hombre respecto a una posible "condición más humana" ¿Podría ser de otro modo, si según el autor que ahora nos ocupa, "*La maldición del progreso constante es la incesante regresión*"⁵? Si el progreso constante es regresión habría, pues, que analizar la regresión para hacer la crítica a la idea de progreso del iluminismo: en vista de que los conceptos son históricos, aparecen en constelaciones de conceptos y no brotan aislados. La reflexión sobre las categorías con las cuales se constituyen los sujetos históricos, es una temática de índole histórica. Reconstruir la historia de los conceptos, es reconstruir la historia del pensamiento; y el pensamiento sólo se expresa en lenguaje. Así, habría que encontrar el espacio en donde se habla con este lenguaje. Veamos.

¿De qué modo es posible postular una alternativa a la sociedad falsa que no sea un puro mundo de las ideas platónicas, o un ideal regulativo? ¿Cuál es el camino para la liberación si las conciencias han sido también ellas cosificadas, si la masificación es embrutecimiento, y la diversión aquello que se hace para olvidar el trabajo? La respuesta adorniana tiene su modelo en el arte. En consecuencia, puede proponerse que la preocupación estética de Adorno se sitúa en el marco de su búsqueda ética y epistemológica. Lo que sea una vida buena y lo que sea la verdad para Adorno, pasa por un mínimo comentario acerca de su estética. Ello sin pretender, por otra parte, que sus estudios de estética no poseen autonomía relativa del conjunto, como suele suceder en casos de pensamientos sólidos como el de Adorno. Lo relevante ahora, es que su estética es el camino para hacer patente de qué modo la constelación del *discurso* se muestra estructuralmente similar con *la obra de arte*. Nos interesa, pues, la primera cuestión: la del arte, referido a su intersección con la preocupación ética.

El producto artístico es resultado de un doble movimiento: la construcción y la expresión. La construcción es la imposición de la forma a la materia, y, por lo mismo, se sitúa en el nivel de la técnica, requisito de toda actividad humana. Pero a diferencia de otras actividades, en este caso no se reduce a mera instrumentalidad, no es puro procedimiento. La *autonomía formal* de la obra de arte no es *formalismo*. No es posible una "forma" pura ni una "materia" pura,

⁵ Op. cit. pág. 52.

porque su conjunción es resultado de un proceso histórico; la *autonomía formal* es también resultado del trabajo social. Por otra parte, la expresión es el contenido específico de la obra. A diferencia de la construcción (guiada por la necesidad objetiva del desarrollo histórico), la expresión es un momento que inserta al espíritu (a la consciencia o sujeto) en la obra, esto es: su realización supone la *mediación de la subjetividad finita* del creador.

Como vemos, construcción y expresión, están entre sí en tensión permanente. La construcción debe lograr una armonía que garantice la autonomía. En cambio, "*La verdad sobre la armonía es la disonancia*"⁶. En la obra hay un coro a tres voces: la objetividad del devenir histórico, la finitud del sujeto que se expresa, y la obra por sí misma, en su autonomía formal. La tensión no se alivia, pero se hace crítica si se entiende que la construcción se convierte en una reflexión sobre el momento expresivo: la finitud del sujeto (que es la mediación entre la obra particular, y el proceso histórico objetivo) es la energía que corre por las venas de la crítica. La finitud del sujeto puede ser entendida como su carácter único e irrepetible. El espacio por el cual puede colarse la crítica es la *paradoja estética*; dicha paradoja es la siguiente:

*"... cómo un hacer puede conseguir que se manifieste lo que no es hecho; cómo puede ser verdad lo que no lo es según su concepto. Sólo es pensable en lo que toca al contenido si es algo distinto de la apariencia; pero ninguna obra puede tener contenido sino por medio de su propia apariencia, en su propia configuración"*⁷

En la obra se manifiesta, entonces, lo *porvenir*. Pues, al haber comprimido un tiempo o un espacio, la obra hace patente que podría haber sido otro tiempo u otro espacio. Ahora bien, la relación entre este modo de ser de la obra con el diagnóstico de la sociedad moderna, debe ser enfatizado para que la ética y el poder emerjan plenamente. En su *Teoría estética* nos dice Adorno de la obra:

⁶ Theodor Adorno. *Teoría estética*, Orbis, Barcelona, 1983, pág. 148.

⁷ *Teoría estética*, *op. cit.*, pág. 145.

“La renuncia de la conducta mimética a las prácticas mágicas, sus predecesoras, implica su participación en la racionalidad”⁸

La obra ya no está formada según prácticas mágicas; como vimos, se especifica en la construcción y en este momento del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero, en tanto está presente la expresividad de la obra que significa la mediación del sujeto, la obra expresa la crítica de la sociedad capitalista, iluminista y tecnificada, en un doble movimiento: porque en ella la racionalidad está supedita a la expresión, primero, y segundo, porque por este mismo hecho, funciona como indicador de la irracionalidad de la sociedad capitalista; esto es: sirve como un *ideal regulativo* para criticar al sistema, pero que no es idea sino objeto, entre otros objetos. Esta es su paradoja, y su potencia crítica.

Ahora bien, esta paradoja es una llave para entrar al escenario de la ética adorniana, o al pensamiento ético. Para Adorno, y como consecuencia de lo expuesto hasta ahora, el pensamiento es por sí mismo ético, pues él es la práctica (en el sentido de *praxis*) de la configuración del *sentido utópico*. La función del pensamiento es construir dicho sentido, al modo en que el artista construye expresivamente la obra. La teoría se hace, así, un cierto tipo de *praxis*, sino el único al menos el principal instrumento para combatir la *falsa sociedad*. El momento axiológico, de los valores, pertenece entonces al mismo proceso de esta configuración: la reflexión ética, la racionalidad ética no es contrastación entre unos valores dados, y una realidad determinada; es una **sublimación del impulso mimético**: la de la expresión que el sujeto finito, creador, deja en la obra. Los valores se plasman al mismo modo en que la construcción es reflexión sobre la obra. Lo expresivo del pensamiento ético se manifiesta en el “nombrar” la situación de dominación social: es un fenómeno expresivo cuyos conceptos, como vimos, también obedecen a situación histórica; así mismo, el cenit de *la obra de lenguaje* se alcanza cuando una constelación de discurso adquiere este poder de nombrar, pues en este caso lo que está en juego no es la significación (o no solamente) sino el objeto mismo, pues la *expresión nominativa* mimetiza la sociedad, y no la reproduce (en el sentido técnico).

⁸ Teoría estética, *op. cit.*, pág. 76.

Es por este complejo proceso como el arte se convierte en una vía de acceso a la realidad, una que logra captar la utopía como "imagen". La *experiencia estética* (como forma de conocimiento) puede presentir la utopía en la apariencia que brinda la obra, en el proceso de creación que ha sido congelado: objetivado, detenido. La obra está abierta a la trascendencia utópica a través de la crítica, y a pesar de la salvación que en ella hay de la objetividad histórica del desarrollo de los principios del iluminismo:

*"El camino histórico del arte en cuanto espiritualización es tanto la crítica del mito como su salvación: cuanto piensa la imaginación queda robustecido por ella en su posibilidad. Este doble movimiento del espíritu en el arte describe más la historia originaria que hay en su concepto que la empírica. El irresistible movimiento del espíritu hacia lo que se ha separado de él habla en el arte a favor de lo que se había perdido en principio"*⁹

No debemos olvidar que, a pesar de todo, existe una diferencia insuperable entre pensamiento y obra: el significado aporta al pensamiento la *intencionalidad*, que lo hace distinto de la obra. El significado es un excedente que está más allá, incluso, de la propia obra: el sujeto que media entre proceso histórico objetivo, y obra, es por sí mismo irreductible a ninguna de las dos, en tanto sujeto *significante* (que atribuye significados). Es este espacio indeterminado el que nos queda por explorar, pues ¿por qué habría de desencadenarse el proceso de crítica de la sociedad existente? ¿Qué explicación puede haber para que de repente el sujeto, aquello que debía ser borrado para el correcto funcionamiento de la sociedad industrial, quiera dinamitar el pilotaje del proceso de racionalización social? ¿Cómo de la inmanencia más radical, la de la técnica y el procedimiento, deviene la trascendencia?

La apertura hacia la trascendencia se encuentra en el individuo, precisamente gracias al hecho de que está inserto en la inmanencia, en la objetividad. Es el sufrimiento del individuo (en esta situación) la negatividad que impulsa el proceso dialéctico de mimesis y ruptura; el sufrimiento deviene un modo de oposición a la realidad: verdad y esperanza se funden en el horizonte de la existencia individual. Allí aparece la verdad, pues todos los demás

⁹ Teoría estética, *op. cit.*, pág. 159.

momentos falsos del quehacer humano (clausurados, muertos, fetichizados) se ponen en marcha por el impulso mimético de la creación de nuevas situaciones, resultado, a su vez, del sufrimiento del individuo, que “siente que no aguanta más y que no puede seguir así”.

Como vemos, la ética de la reflexión subjetiva no es una aplicación de los productos del pensamiento, sino que se halla en la génesis de dichos productos: el *impulso mimético*. Dicho impulso proviene de la existencia de una cortadura en el sujeto, cortadura por medio de la cual se abre paso en la dinámica objetiva de la historia. Esa rajadura es el sufrimiento.

No nos queda más a este respecto, que finalizar con la idea de utopía que se desprende lo que expuesto hasta ahora. *Utopía* es el sentido del pensamiento que aspira a la trascendencia. Es la idea que regula la actividad cognoscitiva del sujeto, y le lleva a trascender la limitación de su entendimiento actual. Es la meta que estira y jalona el esfuerzo cognoscitivo, el esfuerzo por pensar, por comprender, haciéndolo, así, posible. *Utopía* es el nombre que el pensamiento ha puesto a la *identidad mimética*. La cuestión de la utopía no es qué tan cerca o lejos está de ser alcanzada, sino que ella es por sí misma un componente inalienable del pensamiento humano. La fantasía es la que abre el mundo subjetivo hacia el objetivo, es el instrumento de la transposición de uno hacia el otro; desde la perspectiva adorniana, podría decirse que quizá la utopía es el producto de la más elevada capacidad humana, a saber, la facultad de representar un objeto sin tenerlo presente. Utopía es, al cierre, querer el contenido más allá de la forma, o precisamente porque estamos presos de las formas.

La libertad es, por lo tanto, atribución de los sujetos de lo que todavía no son, por ello no puede ser nunca precisada, al precio de serlo sólo por medio del pensamiento (que sin embargo se materializa en los objetos imaginarios y reales que representan las obras de arte). Así, dado que el pensamiento es sublimación del impulso mimético, la expresividad que se hace patente en la obra de arte mantiene ese exceso de significado (imaginario).

Si Adorno teoriza es quizá, en alguna medida, para referirse al sufrimiento. La utopía no debe ser jamás realizada, pues ella se encuentra cerca de la paz eterna, el intento de reposar finalmente

de una vez por todas. El comunismo real, el estalinismo, fue quizá el ejemplo más patente. Como sabemos, de todos modos la trascendencia debe llevarse a cabo en el mundo, porque después de todo en él se conjura la única injusticia irremediable del todo: la muerte. La **verdad** es, así, un complejo producto del sufrimiento; el **poder**, la lucha que el sujeto habrá de llevar a cabo por la realización de la verdad, contra las relaciones cosificadas.

3. FOUCAULT: SABERES Y PODERES

El punto de partida histórico es similar en la comprensión del esfuerzo de teorización de Adorno y de Foucault. Foucault militó en el partido comunista francés, y bien pronto sobrevino su decepción del mismo. Su intento por comprender cómo fue posible que de pretensiones éticas tan aparentemente distintas como el nacionalsocialismo y el estalinismo, se concretaran movimientos tan similares en sus prácticas: terror, violencia, barbarie. De lo cual puede hacerse ya una hipótesis nada descabellada: la racionalización social, que Adorno subsumía bajo el rótulo de iluminismo, no genera bienestar por sí misma, como tampoco es sinónimo por sí sola de barbarie. La racionalización social está sin duda del lado del desarrollo de la objetividad histórica, en el sentido de que la misma es un dato sólido del presente sociológico, con el cual hay que contar, para bien o para mal.

En el caso de Michel Foucault, la objetividad del proceso histórico no puede proponerse sino en el marco de ciertas prácticas sociales. En la misma línea de Adorno, Foucault considera que si la racionalización social es una configuración histórica palpable, ella tiene que buscarse del lado de los creadores de dicha racionalización. La influencia y al temática weberiana en ambos pensadores es sin duda dispareja, a veces difícilmente clarificable con nitidez, y sin embargo determinante. Pero esta influencia weberiana no es sólo teórica: Weber no pudo presenciar el funesto desarrollo de la burocratización soviética, aunque lo previó. Los acontecimientos que se agolpaban en la Europa de postguerra hablaban por sí solos.

Las prácticas sociales están racionalizadas, o, mejor aún, la racionalización social es posible gracias a la racionalización de las prácticas sociales. Pero para que esta racionalización alcance conjurar tanto como a perpetuar la bifurcación histórica del iluminismo entre mito y razón, la *razón práctica* ha de ser

descompuesta en cada una de sus posibles matrices: no sólo los obreros sufren las consecuencias del desencanto y racionalización del mundo occidental, sino que las múltiples posibilidades de subjetivación aparecen susceptibles a mecanismos de exclusión social.

Parecerá extraño el paso de la *racionalización social* a la *exclusión social*; este paso exige de inmediato ser aclarado. Recordemos que el significado sociológico de racionalización no se limita a optimización del rendimiento y cálculo de las oportunidades: antes bien, esta racionalización se hace cuerpo en la adaptación de las subjetividades a los ritmos sociales de producción; pero también se hace cuerpo en la justificación del malestar social por una legitimación de las desigualdades percibidas como extremas; y así sucesivamente. Si en Adorno la racionalización se traduce en una colonización de las conciencias, tema generalizado por la *Escuela de Frankfurt*, en Foucault la racionalización tiende a la cuestión de la legitimación de la exclusión de las oportunidades del sistema. Ciertamente que ambas facetas son asimiladas a menudo al término de *ideología*, en el sentido marxista de la falsa conciencia. Pero quisiéramos mostrar que en una lectura *foucaultiana* de Adorno, este es el paso conceptual de la *ideología* a lo que Foucault llamaría las *prácticas discursivas*, y que expondremos a continuación.

Foucault, ahora a diferencia de Adorno, no concibe la racionalización solamente como una manera de colonizar las conciencias, pues esto supondría algo así como que la razón es una sola, aunque los sujetos sean múltiples; supondría una razón fuera de toda práctica, y antes de ella. Por este mismo motivo, Foucault también rechazará al marxismo ortodoxo, pues ya hay un sujeto que encarna esta única razón, a saber, el proletariado; antes bien, la racionalización social se multiplica. Aunque sigue mostrando cierta simpatía ante la concepción adorniana del racionalismo como privilegio de la razón técnica, Foucault propone que esta racionalidad no es igual si de lo que hablamos es de la disciplina de las cárceles, o de la disciplina educativa; que es muy distinto lo que está en juego si renunciamos a la vida por causa de una renuncia a nuestro propio yo, o si renunciamos a la vida por causa de una *práctica de liberación*. En fin, que la temática frankfurtiana del iluminismo es acertada, pero quizá muy restrictivamente planteada para dar cuenta de las mutaciones del mundo contemporáneo. En otros

términos, podría decirse que Foucault se ha percatado de que efectivamente la racionalización social es, por ejemplo, el sometimiento de toda la sociedad a los imperativos del sistema de producción estalinista, pero que la racionalización es también la posibilidad que tienen las sociedades de organizarse rápidamente ante una tragedia; que es la invención de la bomba atómica, pero que es también aumento de la esperanza de vida y bienestar social. En fin, que después de todo la racionalización es un proceso polivalente, polifacético y polifuncional.

La crítica a la racionalización, en el sentido ilustrado del término, es, en el fondo, la crítica a la forma del ejercicio del poder moderno por excelencia. Los Estados burocráticos modernos son también resultado de este modo de ejercer el poder, que controla los cuerpos sólo después de controlar las almas. Y es curiosa en esta dirección, la afirmación de Adorno cuando dice:

“El análisis cumplido por Tocqueville hace cien años se ha cumplido plenamente. Bajo el monopolio privado de la cultura acontece que ‘la tiranía deja libre al cuerpo y embiste directamente contra el alma. El amo no dice más: debes pensar como yo o morir. Dice: eres libre de no pensar como yo, tu vida, tus bienes, todo te será dejado, pero a partir de este momento eres un intruso entre nosotros’. Quien no se adapta resulta víctima de una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del aislado”¹⁰

En estas breves líneas, constatamos cómo puede ser planteado el problema de la exclusión social, por medio de una mutación en el ejercicio del poder. La presión social se convierte en el principal mecanismo de ejercicio del control por sobre las conciencias. El cuerpo es castigado en un segundo plano, la conciencia en primer lugar. Sabemos cuánto se dedicó Foucault a estudiar los mecanismo sociales de aislamiento, cuán refinadas sus técnicas, cuán elaboradas en el saber se hallan; esto lo sabemos porque tiene una historia de la locura, una historia de las cárceles y una historia del racismo; al menos por esto, podemos darnos cuenta de hasta donde las preocupaciones de Foucault son una suerte de superación que conserva la preocupación por la manifestación histórica de la razón en la era moderna: la

¹⁰ Dialéctica del iluminismo, op. cit., pág. 161.

tecnificación de todas las áreas posibles de la vida social. Foucault, en este sentido, es continuador de la labor de Adorno tal y como la planteamos, y en general de la temática de la Escuela de Frankfurt. Y decimos continuador, y no uno de sus miembros no sólo porque no lo haya sido materialmente; sino porque tal y como lo dijimos, el desarrollo del autor francés lo ubica un poco también más allá de ella. Más cerca de nosotros.

Ahora bien, Foucault, es justo decirlo, se halla también a mucha distancia de la búsqueda de una dialéctica que le permita reconstruir las relaciones sujeto-objeto en donde se incubaba la dominación social. En el caso de Foucault, la sola distinción sujeto-objeto es sospechosa pues, después de todo, ¿cuál puede ser un solo ejemplo histórico en el cual encontremos efectivamente una conciencia no intencional, una conciencia sin objeto? Lo que hay que hacer es el recorrido de estas configuraciones históricas de la conciencia, es decir, lo que denomina las arqueologías y genealogías de la relación sujeto-objeto. Estas relaciones están siempre en dos estados posibles: o bien en trance de estructurarse y llevarse a cabo plenamente (es decir todavía difusas), a lo cual llamaríamos **saberes**, o bien plenamente estructuradas y constituirían así dominios de cientificidad; en cuyo caso, comenzaría nuevamente el proceso de mutación y desestructuración, impidiéndonos siempre el punto de vista de la totalidad y por consiguiente de *la verdad* de modo definitivo o completo. El lugar del análisis histórico en el cual ambas pueden coincidir es lo que llama **formaciones discursivas**. La estructura de estas formaciones discursivas en un momento dado del tiempo social es la **episteme**.

El análisis de las formaciones discursivas dejaría, pues, entrever cuáles son los discursos que constituyen las conciencias, por medio de las **prácticas discursivas**. Este es el desplazamiento desde la ideología, entendida como una conciencia que no percibe bien su objeto, o que lo hace de modo equivocado, hacia una conciencia que está siempre históricamente constituida y por distintas prácticas. Así, por ejemplo, un mismo individuo empírico puede a la vez estar sujeto al campo de cientificidad de la economía, al mismo tiempo que está sujetado por cierto discurso religioso. Aún cuanto es evidentemente el mismo individuo empírico, sin lugar a dudas no tiene las mismas exigencias en una u otra práctica. En ambos casos, la racionalización es con todo muy distinta.

Resultado de lo visto hasta aquí, podemos ahora afirmar plenamente que las prácticas sociales del discurso son las que configuran los sujetos. Que a diferencia de los supuestos no manifiestos de la teoría adorniana de la ética, no hay un sujeto expresivo (ni siquiera las figuras del artista o el intelectual, que privilegiaba Adorno) previo a su constitución histórica por medio de ciertas prácticas. Y sin embargo, este hecho es precisamente el que hace que los sujetos no estén nunca plenamente determinados. Que siempre sea posible movernos por distintos escenarios de la subjetividad.

A estas alturas, nos quedaría solamente la cuestión de las *tecnologías del yo*, que son la otra cara de la racionalización. La constitución de la subjetividad históricamente situada, según vimos por medio de las prácticas discursivas, exige cierta constancia o metodicidad. Sólo es una práctica discursiva la que es reiterada suficientemente, en la dirección en la cual la libido es socializada hasta constituir sujetos. En consecuencia, una práctica discursiva reiterada tiene la forma sociológica de una disciplina. De lo que en principio Foucault consideraba de modo negativo, por su carácter restrictivo y hasta punitivo, nuestro autor deriva una nueva perspectiva: a la disciplina no puede oponerse la indisciplina, la expresividad, la catarsis, el vitalismo barruntado de exaltación desaforada. Sólo la disciplina puede contraponerse a la disciplina. Un escenario nada halagüeño, por cierto. Pero en todo caso, la racionalización social ha perdido ese aire sobre todo aterrador, catastrófico y apocalíptico, que se planteaba en la teoría social desde Weber hasta Adorno.

Queda algo más por decir. Lo que en Adorno es literalmente estética, el análisis de la obra de arte, en Foucault lo encontramos bajo la forma de la estética de la existencia. La disciplina es ahora autodisciplina, sin duda que tampoco total: su objetivo no es ella por sí misma, sino la contemplación del sujeto de su propia vida como una *obra de arte*. Si para Adorno había que atender al modo de estructuración de la obra de arte, pues en él se abre el espacio para la crítica y el enfrentamiento al malestar social, en Foucault las disciplinas han de ser reelaboradas, y convertidas en autodisciplinas, en los contornos de la subjetividad. El resultado: el sujeto nunca es constreñido completamente, cada ejercicio de control y dominación genera sus propios contracontroles y contradominaciones. La lucha

es ante todo contra la razón monolítica de ciertos poderes (que no están previamente definidos), pero empleando las racionalidades en juego. El sistema como totalidad queda en pie, ¿pero podemos estar tan seguro de que el sistema es todavía el mismo, a pesar de su poderío fundado en la organización técnico racional del trabajo? Esto estaría por verse.

4. EL SUJETO: ESCENARIO DEL PODER EN NUESTRA ACTUALIDAD

Ahora podemos replantearnos el lugar del desplazamiento acaecido desde el escenario del poder de la postguerra, hasta pocos años antes de la caída del bloque comunista en el año de 1989. El gran reto ético de nuestra actualidad es, si queremos rendir homenaje a la tradición adorniana que continúa con Foucault, que no podemos perder de vista que los procesos de magasocialización tecnocrática no se detienen, pero tampoco pueden simplemente despacharse románticamente como el mal del mundo contemporáneo. Los imperativos del sistema todavía rinden beneficios en la economía en general, pero sobre todo en la economía de los bienes simbólicos.

La tarea de estas reflexiones no habría de ser otra sino la de continuar indicando los problemas sociales que generan sufrimiento humano; indicando, sobre todo, cuáles son los conflictos y las problematizaciones que se nos presentan a nosotros en *ésta, nuestra actualidad*. Y desde esta perspectiva, empujar el escenario de la lucha a la discusión de la retórica: escenario de la lucha racional de las *razones subjetivas*, por así decir. Los conflictos sociales que los sujetos experimentan como propios, esta es la representación del poder que ha de ponerse en escena.

Si los sujetos estamos inevitablemente constituidos desde ciertas prácticas discursivas, pues habría que obedecer al imperativo que rezaría: hacer la tarea crítica de mostrar el mapa de los saberes y los poderes; pero hacer la curativa tarea conservadora de dejar que cada uno hable por sí mismo, solo en nombre de su propia representación. Nadie está en realidad autorizado para ser más que su propia voz.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor. **Teoría estética**, Orbis, Barcelona, 1983.

ADORNO, T; Horkheimer, M. **Dialéctica de la ilustración**, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1969.

ADORNO, T; Horkheimer, M. **La sociedad. Lecciones de sociología**, Edit. Proteo, Buenos Aires, 1971.

FOUCAULT, Michel. **La arqueología del saber**, Siglo XXI, México D.F.,

_____. **Tecnologías del yo y otros textos afines**, Paidós, Barcelona, 1990.

_____. **Vigilar y Castigar**, Siglo XXI, México D.F., 1996.

OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GAUNA, Aníbal. **El proyecto político de Michel Foucault**, U.C.A.B., Caracas, 2001.

JAY, Martin. **La imaginación dialéctica**, Taurus, Madrid, 1989.