

Foucault y la Escuela de Frankfurt: En torno a la modernidad y la crítica*

Alejandro Ruidrejo**

Resumen

En el presente trabajo intentamos resaltar las afinidades y distancias que es posible reconocer en el abordaje a la Modernidad realizado tanto por Michel Foucault, como por Adorno y Horkheimer. Dicha aproximación es ante todo un desenmascaramiento que encuentra bajo la libertad moderna un entramado de relaciones de dominación. Pero tanto para Foucault como para estos miembros de la Escuela de Frankfurt, el Iluminismo abrió un nuevo campo de posibilidades para la crítica y la lucha por la libertad. En este sentido, es posible reconocer que estas críticas a la Modernidad se alimentan a su vez de la Modernidad como crítica, marcando con ello el sentido de la relación entre teoría y praxis en nuestra propia actualidad.

Palabras clave:

Crítica - Modernidad - Escuela de Frankfurt - Foucault

Abstract

Foucault and the School of Frankfurt: about Modernity and criticism

This work intends to emphasize the affinities and distances that can be recognized in Michel Foucault, Adorno and Horkheimer's approach to Modernity. Above all, it is -within the modern freedom- an unmasking that finds out a network of domination relationships. But for Foucault, as well as for the members of the School of Frankfurt, Enlightenment opened new possibilities for criticism and for the struggle for freedom. In this sense it is possible to observe that criticism to Modernity is, in turn, fostered by Modernity as criticism, showing thus the meaning of the relation between theory and praxis in the present time.

Key-words:

Criticism - Modernity - School of Frankfurt - Foucault

Introducción

“Imaginemos que la Berlinische Monatschrift aún existiera en nuestros días y que les planteara a sus lectores la pregunta: “¿Qué es la filosofía moderna?”; quizás se podría responderle en eco: la filosofía moderna es la que intenta responder a la pregunta lanzada hace dos siglos con tanta imprudencia: Was ist Aufklärung?”

Michel Foucault

La pregunta por la Modernidad no ha dejado de asediarnos, y ha encontrado en su, ya largo, camino de respuestas una enorme variedad de ensayos de superación, de negación y de resignificaciones. La cuestión nos asalta nuevamente cuando queremos repensar

* Pertenece al Proyecto de Investigación N° 1213 del CIUNSA: "Foucault y la Escuela de Frankfurt"

** Facultad de Humanidades - UNSa - CIUNSA.

las formas de recuperar su componente crítico para pensar lo que nos pasa. Ahora bien, no es posible acercarse a la cuestión sin estar de antemano atrapado en ella. Es por eso que pretendemos distinguir en qué modo la crítica a la Modernidad compartida por Adorno, Horkheimer y Michel Foucault, les ha permitido también realizar una actualización de la crítica moderna.

La familiaridad entre las empresas intelectuales, aparece bajo el reconocimiento que el mismo Foucault realiza cuando afirma que:

"Los filósofos de esta escuela plantean problemas sobre los cuales aún se continúa trabajando, (...) por ejemplo, el problema de los efectos del poder en un [tipo de] racionalidad que se ha elaborado histórica y geográficamente en Occidente desde el siglo Dieciséis... ¿Pero cómo vamos a separar esta racionalidad de los mecanismos y procedimientos, técnicas y factores del poder que la definen y que ya no aceptamos?... ¿Deberíamos concluir que la promesa de la Ilustración de realizar la libertad mediante el ejercicio de la razón ha sido, por el contrario, subvertida mediante el dominio de la razón misma, que va usurpando de manera creciente el lugar de la libertad?"¹

Foucault y la Modernidad

De un modo general puede reconocerse que las primeras obras del trabajo foucaultiano, especialmente aquella en que pretende hacer una arqueología de las ciencias humanas, y por ende de la modernidad europea, apuntaban a dismantelar los supuestos teóricos de las opciones filosóficas del ambiente intelectual francés de la década del '60 dominado por una primacía del sujeto tanto en su vertiente fenomenológica como marxista. Pero a fin de que el deseado derrumbe filosófico no terminara por sepultar con sus escombros a quien pretendía minarlo, era preciso operar a partir de un desplazamiento teórico que se inspirara en gran parte en el gesto distanciado del etnólogo, pero siendo en este caso extranjero dentro de su propia cultura. La mirada extrañada, está a la base de una Historia crítica que pretende en principio evidenciar la forma en que los sistemas de pensamiento surgen de manera anónima en el seno de las distintas formaciones discursivas². Es en la línea de la arqueología donde se hacen presentes rupturas y escansiones en el cuerpo sólido de la historia de las ciencias y la cultura: El Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad aparecen definidas por las reglas de aparición, conservación y transformación de sus enunciados específicos, obedeciendo siempre a un a priori histórico³ diferente para cada configuración epocal. Como señala Foucault:

"Este análisis, se ve, no sigue al de la historia de las ideas o de las ciencias; es más bien un estudio que se esfuerza por encontrar a partir de qué conocimientos y teorías han sido posibles; según qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de cuál a priori histórico y en el elemento de qué positividad de las ideas han podido aparecer,

1 Cf. Miller James, La pasión de Michel Foucault. Pag. 451, Entrevista 1978, pág. 71-72. Cfr. «Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?», Spuren, 1-2 (1983): «Es evidente que si hubiera conocido la Escuela de Frankfurt no habría dicho una serie de estupideces que efectivamente dije y habría evitado muchas vueltas que di mientras intentaba avanzar humildemente». Foucault le contó un día a Martin Jay que la lectura, en 1976, de la traducción francesa del clásico estudio de Jay sobre la Escuela de Frankfurt, la Imaginación Dialéctica, le había provocado el tardío interés en Horkheimer y Adorno, La obra de Marcuse la conocía. (Entrevista con Martin Jay, 26 de septiembre, 1989). Foucault le manifestó directamente a Habermas su admiración por la Dialéctica de la Ilustración de Max Horkheimer y Theodor Adorno obra central del canon de la teoría crítica (entrevista con Habermas, el 16 de abril de 1991).

2 "En efecto, la historia detenta en relación a mi investigación una posición privilegiada. (...) Pero la historia no tiene que jugar el rol de una filosofía de las filosofías, el de prevalecer como el lenguaje de los lenguajes, como lo quería en el siglo XIX un historicismo que tendía a hacer pasar a cargo de la historia el poder legislador y crítico de la filosofía. Si la historia es poseedora de un privilegio, estaría más en la

constituirse las ciencias, las experiencias reflejarse en las filosofías, formarse las racionalidades, para quizá, separarse y desvanecerse enseguida". (Foucault: 1979, 13).

Ahora bien, ese trastocamiento de las periodizaciones tradicionales no deja de ocasionar inconvenientes, pues

"Yo puedo, en efecto, definir la Época Clásica en su configuración propia por la doble diferencia que la opone al siglo XVI, de una parte, y al XIX de la otra. En cambio, no puedo definir la Época moderna en su singularidad más que por la oposición al siglo XVII, por una parte y a nosotros por otra; es preciso entonces, para poder operar sin cesar la división, hacer surgir en cada una de nuestras frases la diferencia que nos separa. De esa época moderna que comienza alrededor de 1790-1810 y va hasta alrededor de 1950, se trata más bien de desprenderla de aquello que no la constituye, la Época Clásica, que de describirla." (Foucault, 1994: 598-599).

La Época Moderna implica ya un inconveniente de envergadura, pues su límite inferior está definido por la Época Clásica, pero su extremo superior se confunde con una masa enorme de discursos que nos habitan aún hoy a nosotros mismos, en tanto que conforman parte de la dureza del suelo en el que vivimos y alientan con su murmullo las verdades que aún parecen guiarnos. Describir la Modernidad implica mucho más que establecer sus límites históricos, exige sobre todo la tarea de desenmascarar hasta qué punto ella pervive en nuestro presente. Y es allí donde se resume la importancia y la actualidad de la práctica filosófica, pues el desenmascaramiento será el índice de toda filosofía contemporánea que luego de Nietzsche asumirá como tarea específica la de un diagnóstico del presente ⁴.

La arqueología tiene no sólo la impronta kantiana que apunta a buscar las condiciones de posibilidad de los sistemas de pensamiento, sino también la marca nietzscheana que descarga sobre el presente la fuerza de sus martillazos.

Es el largo aliento nietzscheano, que atravesará la obra de Foucault, el que permitirá entender las limitaciones de un análisis del saber ceñido a la pura facticidad enunciativa.

Bajo la influencia de una nueva concepción del poder definida en términos nietzscheanos, se producirá la crítica genealógica de la Modernidad, que atacará fundamentalmente la concepción jurídico filosófica del poder a fin demostrar que:

"Históricamente, el proceso por el que la burguesía se convirtió, en el curso del siglo XVIII, en la clase dominante políticamente fue ocultado por el establecimiento de una estructura jurídica explícita, codificada y formalmente igualitaria que fue posible por la organización de un régimen parlamentario, representativo. Pero el desarrollo y generalización de los mecanismos disciplinarios constituyó el otro lado, el oscuro, de estos procesos. La forma jurídica general que garantizaba un sistema de o que en principio eran

medida en que ella juegue el rol de una etnología interna de nuestra cultura y de nuestra racionalidad, y encarnara por consecuencia la posibilidad misma de toda etnología." (Foucault, 1994: 598)

3 "Es muy posible que lo que hago tenga que ver con la filosofía, sobre todo en la medida en que, al menos desde Nietzsche, la filosofía tenga por tarea diagnosticar y no buscar más decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos. Yo busco un diagnóstico, un diagnóstico del presente: para decir qué somos hoy y qué significa hoy decir lo que nosotros decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo declararme filósofo." (Foucault, 1994: 606) " (...) Creo que existe un cierto tipo de actividades "filosóficas", en los dominios determinados que consisten en general en diagnosticar el presente de una cultura: esa es la verdadera función que podemos tener hoy los individuos que nos llamamos filósofos." Es importante destacar que esta preocupación por el presente recorre toda la obra foucaultiana, y toma a lo largo del desarrollo de su pensamiento diferentes fuentes de inspiración filosóficas para dotar a este diagnóstico de una expresión crítica. (op. cit.: 620).

igualitarios fue apoyada por estos pequeños mecanismos diarios, físicos, por todos aquellos sistemas de micropoder que son esencialmente no igualitarios y asimétricos a los que llamamos disciplinas. Y aunque (...) el régimen representativo hace posible (...) que la voluntad de todos forme la autoridad fundamental de la soberanía, las disciplinas proporcionan, en la base, una garantía de sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales, corpóreas, constituyeron los fundamentos de las libertades formales, jurídicas". (Foucault, 1989: 224).

Las luces de la modernidad que alumbraron la libertad son las mismas que crearon el espacio de visibilidad de las disciplinas. Es en este punto donde se encuentra la mayor concomitancia con la crítica realizada por Adorno y Horkheimer a la Ilustración.

Ahora bien, entre 1983 y 1984 Foucault vuelve a insistir sobre la cuestión de la Modernidad, tomando como punto de partida para su reflexión el texto de Kant, ¿Qué es la Ilustración? En la respuesta que da el filósofo alemán, Foucault encuentra la aparición de un modo de interrogación sobre el presente que caracteriza a la Modernidad, no ya como época, sino como ethos, cuya figura emblemática sería Baudelaire, pero que en términos filosóficos debe entenderse como crítica permanente de nuestro ser histórico. La crítica aparece en él como una actitud límite, o como un trabajo permanente sobre los límites de lo que somos. Y en este sentido la crítica se aleja de todo intento de encontrar estructuras formales universales, al modo en que la tradición inaugurada por el propio Kant, y que podría llevar el nombre de analítica de la verdad, lo exige; para acercarse más bien a una ontología histórica del presente.

La escuela de Frankfurt y la Modernidad

Adorno y Horkheimer entienden que la tragedia de su presente está íntimamente vinculada a un fracaso que hunde sus raíces en el nacimiento mismo del Iluminismo, puesto que el componente crítico de la filosofía del siglo XVIII, que había puesto en jaque a las fuerzas de la infamia, se encontraría prontamente al servicio mismo de las fuerzas reaccionarias. Es por ello, que la tarea crítica debe conducir al cumplimiento de la dialéctica del Iluminismo, y en este sentido realizan una pronta confesión teórico-política:

"No tenemos ninguna duda -y es nuestra petición de principio- respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier. Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este movimiento regresivo, firma su propia condena. Si la reflexión sobre el aspecto destructor del progreso es dejada a sus enemigos, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por lo tanto su relación con la verdad." (Adorno-Horkheimer, 1970; 9,10).

El iluminismo ha tenido su recaída en el mito, "El mito ha sido oscuro y evidente a la vez, y se ha distinguido siempre por su familiaridad, lo que exime del trabajo del concepto". (Adorno-Horkheimer, 1970;10). La noción de concepto (Begriff) caída en desuso en la regresión mítica del Iluminismo, muestra el eclipse de una forma de pensamiento que busca entender (greifen) al hombre a partir de la comprensión de su ser histórico. No se trata aquí sólo de una realidad mental, sino más bien, en concordancia con su raíz hegeliana, de una realidad que está en las cosas mismas, como una mediación entre el ser y el devenir. Es parte de una forma del pensamiento que se define a partir de la negación de lo inmediato. Y es en

la inmediatez de la segunda posguerra, donde aparecen las imágenes contrastantes de los esclavos opulentos, de las grandes masas consumistas y empobrecidas culturalmente por los medios de comunicación, pues: “La violencia de la sociedad industrial obra sobre los hombres de una vez por todas. Los productos de la industria cultural pueden ser consumidos rápidamente incluso en estado de distracción. Pero cada uno de ellos es un modelo del gigantesco mecanismo económico que mantiene a todos bajo presión desde el comienzo, en el trabajo y en el descanso que se le asemeja”. (Adorno-Horkheimer, 1970; 154). Entre la fábrica y los divertimentos públicos y privados, sólo encontraremos una misma cosa, una masa de cuerpos disciplinados, adiestrados y domesticados por las fuerzas de las instituciones y las suaves coerciones de los mensajes mediáticos que instalan en los rostros y en el alma una larga cadena de pequeños gestos y movimientos silenciosos que encuentran su plenitud bajo la forma de un único deseo: queremos siempre lo mismo. La ilustración se ha traicionado enteramente cuando tradujo la valentía de animarse a pensar por uno mismo, en la servidumbre voluntaria de quienes han aprendido a amar un mundo donde el pensamiento y el sí mismo han sido desterrados.

La Ilustración ha instalado la igualdad entre los hombres, haciendo que todos sean iguales al momento de relevar el turno en la fábrica y al ocupar la butaca del cine donde Hollywood se había enseñoreado de la pantalla. Pero junto a ello se encuentra también la realización extrema de una forma de pensamiento que opera a través del cálculo y de sus fórmulas. La renuncia de sí estuvo emparentada con la razón calculadora, y en ello el siglo XVIII sólo ha sido un momento privilegiado, pero no el primero, de un largo proceso que se pierde en los comienzos mismos de la cultura occidental.

Es Odiseo quien enfrenta con sus humanas, y por tanto escasas, fuerzas a las divinidades naturales, y con ello logra disipar las brumosas existencias de lo mítico, a favor de una claridad definición de un sí mismo, basado en la renuncia, y la astucia del engaño y el dominio técnico de la naturaleza. Y del mismo modo en que el poder de los Dioses es llevado a su ruina a partir del gesto de reconocimiento de su superioridad que implica la realización de ofrendas y sacrificios, pues los hombres consiguen de ese modo anular con el regalo la libertad de sus furias y venganzas; así también, es Odiseo mismo, el rico en ingenios, quien debe negarse una y otra vez para lograr la autoconservación. La situación de ejemplaridad le corresponde a su encuentro con el cíclope, cuando disimula su identidad tras el “Outis” (nadie), que la astucia perfecta (“métis”) le facilita como nombre, dando nueva prueba de su carácter de poikilometis (de las mil astucias). Odiseo conjura el poder mítico de las fuerzas de la naturaleza, pero al precio de negar en sí mismo la naturaleza interior:

“Desde el momento en que el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva en vida el progreso social, la incrementación de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor y la sustitución de los fines por los medios, que en el capitalismo tardío asume rasgos de abierta locura, puede descubrirse ya en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, que funda su Sí, es virtualmente siempre la destrucción del sujeto para cuyo servicio es cumplido, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que el viviente, sólo en función del cual se definen las tareas de autoconservación, y que es precisamente aquello que se procura conservar.” (Adorno-Horkheimer, 1970; 73).

El sí mismo encuentra en las mismas fuerzas que lo sostienen frente a la indomable naturaleza, el principio del fin mismo de la naturaleza interior, de todo aquello que como naturaleza lo habita. Y es así que en este documento fundacional de la cultura de occidente,

debajo de la máscara del héroe homérico se dibuja el rostro del burgués acomodado. Pero como sostiene Susan Buck-Morss: “Identificar la “fuente” (*Ursprung*) histórica o el prototipo histórico (*Urbild*) o el desarrollo histórico (*Urgeschichte*) era construirlo desde la perspectiva del presente, y con el propósito de criticar el presente: Dialektik era precisamente este tipo de construcción, *der Aufklärung*, la “*Urgeschichte* de la subjetividad”. Y cuando el primer “Excursus” interpretaba a Odiseo como el prototipo (*Urbild*) del individuo burgués, el propósito no era desafiar al paradigma marxista de la historia como lucha de clases, sino el leer esta imagen arcaica como una configuración de la modernidad, de modo de transformarse en la ocasión para una comprensión crítica del presente.” (Buck-Morss, 1981: 133). De un extremo al otro el mito y la Ilustración recorren la historia de occidente, en una dialéctica que no supone una superación garantizada por la historia misma. Pues si algo se pone claramente al descubierto en estos grandes saltos históricos desde la antigua Grecia hasta el siglo XVIII, es la fuerte crítica a la idea de progreso en la historia. Sin lugar a dudas esta tesis es heredera de la crítica filosófica al concepto de historia presentado por Benjamin en lo que ocuparía una introducción epistemológico-metodológica a su arqueología de la modernidad baudelareana. El rechazo a las Filosofías de la historia estaba basado precisamente en el entusiasmo con que lograban imponerse por encima de todas las derrotas efectivas del mundo concreto, en tanto que podía rescatar una y otra vez de los escombros el alma intacta de la Idea de progreso. En otras palabras:

“En la medida en que la filosofía de la historia transfiere las ideas humanitarias como fuerzas operantes a la historia misma, haciendo terminar esta última con su triunfo, tales ideas se ven privadas de la inocencia que es esencial para su contenido. En la filosofía de la historia se repite lo que ha acontecido en el cristianismo: el bien, que en realidad es abandonado al sufrimiento, es disfrazado de fuerza que determina el curso de la historia y finalmente triunfa.” (Adorno-Horkheimer, 1970: 265).

Pensar críticamente el presente es entonces también desembarazarse del entusiasmo ingenuo del progresismo que no ha escapado a las fuerzas teo-teleológicas de la historia, en su justificación del sufrimiento y la renuncia, mientras se ven crecer por todas partes las masas de hombres sujetos por enormes poderes económicos y políticos a la cadena de la resignación. La crítica recupera permanentemente el pasado para señalar cómo se ha enseñoreado de él el presente, oprimiendo con sus manos de “siempre lo mismo” el cuello dócil de los vencidos, pues: “Bajo la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización”. (Adorno-Horkheimer, 1970: 273). La atomización de los individuos y las reiteradas formas en que se aplican sobre su cuerpo condujo a una libertad, gracias a la cual la coacción física exterior pudo disminuirse, colocando en su lugar nuevas formas de escisión de la interioridad de los individuos. En el juego de la interiorización de las normas no resulta extraño que en la prisión misma no sea más que una forma de continuidad de las instancias de control social, pues

“El hombre en la cárcel es la imagen virtual del tipo burgués en que debe tratar de convertirse en la realidad. Los que no lo consiguen afuera, lo padecen dentro a través de un tratamiento de espantosa pureza (...) El aislamiento infligido en una época desde el exterior a los encarcelados, se ha afirmado entre tanto universalmente en la carne y en la sangre de los individuos. La felicidad del individuo es tan escuálida como la celda carcelaria, de la que los poderosos pueden ya prescindir, pues la entera mano de obra de las naciones ha caído en su poder. El encarcelamiento empalidece frente a la realidad social.” (Adorno-Horkheimer, 1970: 267, 270).

Hacia una conclusión

Al momento de concluir, se hace preciso reafirmar algunas distinciones que tememos haber encubierto a lo largo del trabajo. Si bien nos ha sido posible encontrar una crítica a la Modernidad, en la que tanto Foucault como Adorno y Horkheimer desarrollan sus obras desmantelando la libertad moderna y poniendo al descubierto las formas de dominación, que habían acompañado al proceso histórico que llevaba cerca de dos siglos. La contundencia de sus afirmaciones y la belleza de sus trabajos no deben hacernos olvidar que tanto para uno como para los otros, el Iluminismo abrió un nuevo campo de posibilidades para la crítica y la lucha por la libertad. En este sentido, la crítica de la Modernidad se alimenta a su vez de la Modernidad como crítica y como actualidad. Ya sea bajo la interpretación nietzscheana del diagnóstico weberiano de la modernidad, que puede atribuirse a Foucault, o la recepción hegeliano-marxista del mismo diagnóstico por parte de la Escuela de Frankfurt, nos encontramos con que “allí donde yace el peligro, se encuentra también la salvación”. Es preciso aclarar también de que esta afirmación podría ser asumida con diferentes grados de entusiasmo según se trate de los distintos pensadores y sus respectivos presentes históricos. Pero también es necesario decir que es precisamente allí, en el entrecruzamiento del presente y las tradiciones críticas modernas, donde la Ilustración encuentra su actualidad.

Bibliografía

- Adorno-Horkheimer, (1970) Dialéctica del Iluminismo, Sur. Bs. As.**
- Buck-Morss, Susan, (1981) Origen de la dialéctica negativa, Siglo XXI. México**
- Foucault, Michel; (1979) Las palabras y las cosas, Siglo XXI, Argentina**
- Foucault, Michel; (1989) Vigilar y Castigar, Siglo XXI, Argentina**
- Foucault, Michel; (1994) Dits et Écrits, Tomo I, Gallimard. Paris**
- Miller James, (1993) La pasión de Michel Foucault, Andrés Bello, Chile**