

Conocimiento y poder: de San Agustín a San Foucault

La postmodernidad ha contribuido a reconocer la crucial importancia del binomio conocimiento-poder en la evolución de los paradigmas socioculturales del mundo occidental.

JUAN A. HERRERO BRASAS

La relación entre conocimiento y poder ha sido motivo de intenso debate en las últimas décadas. La tan traída y llevada *postmodernidad* ha contribuido decisivamente a identificar la crucial importancia del binomio conocimiento/poder en la evolución de todo paradigma social y cultural.

Por lo que a la cultura occidental se refiere, podemos distinguir tres modelos epistemológicos: el premoderno¹, el moderno y

el postmoderno. También de un modo muy general, asociaremos cada uno de estos modelos a uno o varios periodos históricos: el premoderno con el periodo que va desde la expansión del cristianismo hasta finales del siglo XVII, el moderno desde ese momento hasta la segunda mitad del siglo XX, y el postmoderno en las últimas cinco décadas.

Recurro a la periodización de la historia por conveniencia de exposición y simplicidad conceptual, puesto que todos hemos crecido con esos esquemas, pero siempre con la advertencia de que dicha aproximación al estudio de la historia es elitista y no representa plenamente la realidad social y cultural de cada momento en su extrema complejidad.

La noción postmoderna de conocimiento desborda (o deliberadamente ignora) la definición filosófica tradicional de *creencia verdadera y justificada* (verdadera porque está justificada en base a una determinada evidencia). Tal definición, que se corresponde fundamentalmente con una visión ilustrada, *moderna* y científica resulta ingenua desde la perspectiva postmoderna y sólo afecta a una restringida parcela de lo que se presenta como conocimiento: modelos de racionalidad, estructuras lógicas y formas discursivas y retóricas cuya validez vienen determinadas ante todo por el grado de poder del sujeto que produce dicho conocimiento.

EL CONOCIMIENTO EN EL MUNDO PREMODERNO

Como he señalado, restringiremos el concepto de mundo premoderno al periodo que va del triunfo del cristianismo —época final del imperio romano— hasta los precursores de la Ilustración en el siglo XVII, con pensadores como Thomas Hobbes, Descartes y Francis Bacon.

Es una frase de San Agustín —“*credo ut intelligam*”, creo para poder entender— adoptada siglos después como máxima de filosofía cristiana por S. Anselmo de Canterbury, la que mejor representa

¹Para evitar una referencia indeseada al mundo antiguo, y a falta de mejor opción, utilizaré el término “premoderno” no como antecedente inmediato o inspirador del pensamiento moderno, sino de un modo puramente descriptivo, con el significado de todo aquello que precede cronológicamente a lo que identificamos académicamente como el inicio del pensamiento moderno.

el principio epistémico dominante en el mundo premoderno. Es necesario primero creer para poder después entender.

Las verdades teológicas y principios morales de la religión cristiana no son obvios en el mundo natural, y si bien la razón no entra necesariamente en contradicción con los principios de la fe, ésta no es susceptible de ser demostrada racionalmente. Por tanto, la *creencia*, la fe, el voluntario asentimiento a la autoridad bíblica o eclesiástica, se convierte en condición indispensable para poder entender la verdad que esa autoridad posee y nos transmite.

Se trata de un asentimiento que se produce mediante adhesión. Una vez que nos adherimos a un determinado grupo, o que algo en ese grupo despierta nuestra admiración, tendemos a adquirir su ideología *al por mayor*. No significa esto que la persuasión racional no juegue ningún papel, pero rara vez será suficiente de por sí para atraer un nuevo adepto. De ahí el tradicional cuidado de la Iglesia en evitar el *escándalo*, término éste que en el contexto eclesiástico no tiene nada que ver con su significado popular de alboroto, sino que hace referencia a la decepción, al desencanto, a una emoción que se resquebraja. La idea es que la mera creencia racional no se sostiene por sí sola. Es necesaria la emoción subyacente.

El principio epistémico de creer primero para entender después toma como fundamento y punto de referencia a la autoridad. Uno cree porque confía, en el contexto en que escribe San Agustín, en la autoridad bíblica o eclesiástica. Es decir, acepta la superioridad de dichos agentes. Una vez producido nuestro asentimiento, nuestra racionalidad, nuestra lógica, se adaptan, dando máxima relevancia a aquellos aspectos de la realidad que parecen confirmar lo que hemos decidido creer, y restando importancia o deliberadamente ignorando aquellos otros aspectos de la realidad que restan credibilidad a nuestras creencias. Esa visión selectiva termina conformando una *weltanschauung* basada en la autoridad, y en la presunción de que los agentes de esa autoridad son veraces, objetivos y benevolentes.

Ese mecanismo, imperante en la visión cristiana medieval, continúa siendo habitual incluso en el mundo secular de nuestros días. Nuestra incondicional adhesión a un movimiento social, partido o ideología tiene frecuentemente más de emocional que de racional, responde esencialmente a dicho principio epistémico. Y lo mismo se puede decir de la fe ciega en la ciencia y en los científicos, característica definitoria de la modernidad.

A partir del siglo XV, la aceptación de la autoridad como fuente de verdad y razón empieza a dar paso al entendimiento de la realidad basado en la observación empírica. En unos casos –por ejemplo, la disección de cadáveres– dicho empirismo no entrará en conflicto con el principio de fe en la autoridad. No así en las observaciones astronómicas de Copérnico y Galileo.

Es precisamente en el ámbito de la teología donde se introduce con la Reforma protestante un radical proceso de racionalización, un repudio de la autoridad institucional del clero y de su monopolio de la verdad. Tal rechazo del principio de autoridad en el ámbito teológico tendrá, como es hoy generalmente reconocido, importantes consecuencias para el desarrollo intelectual e incluso económico (si aceptamos las teorías de Max Weber²) de la cultura occidental. Si bien la Contrarreforma intentará restituir el principio de autoridad como vía de acceso al conocimiento (es decir, al conocimiento de la verdad), no será a mucho tardar que sean incluso pensadores católicos como René Descartes quienes propongan la evidencia racional por sí sola como único fundamento posible del conocimiento³.

LA MODERNIDAD: ‘CONOCIMIENTO ES PODER’

Los conceptos de *moderno* y *modernidad* eluden definiciones estrictas. Lo moderno en sentido popular es siempre lo actual, lo que se considera avanzado en relación a épocas anteriores. Pero

² Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

³ En Descartes, claro está, aún no vemos esto en estado puro. Sin embargo, su recurso al argumento ontológico para garantizar la evidencia empírica no necesariamente invalida el método racional que propone.

también en su uso erudito modernidad y moderno son conceptos sin una definición estricta. Se adaptan a los criterios y conveniencia del filósofo o historiador que los use. Así, mientras en los libros de texto es habitual identificar el principio de la época moderna con el Renacimiento, hay filósofos que proponen fechas mucho más tardías (en el caso de Th. Adorno, por ejemplo, el año 1850). De cualquier manera, hay consenso en que lo que representa el pensamiento moderno y los aspectos sociales y políticos que lo caracterizan tiene su principio y fundamento en la Ilustración del siglo XVIII y sus precursores del XVII.

La racionalización del pensamiento político y el rechazo del origen divino del poder que representan las distintas teorías del contrato social (Hobbes, Locke, Rousseau), la fe en la ciencia y en la observación empírica como fuente de verdad, y con ello el rechazo de la religión como fuente de conocimiento, son las bases sobre las que se establece el pensamiento ilustrado. Es bien conocido el ensayo del filósofo alemán Jürgen Habermas “La modernidad: Un proyecto inconcluso” (1981), en el que acuña la expresión “proyecto de la modernidad”⁴. En discrepancia con el optimismo de Habermas, expresado en el mismo título del mencionado ensayo, cabría aventurar que la modernidad no es un proyecto inacabado, sino quizás más bien un proyecto fracasado.

Entenderé por modernidad la era que arranca en el siglo XVII con pensadores como Descartes y Hobbes, y alcanza su punto de ebullición en la Ilustración propiamente dicha del siglo XVIII, con sus elites intelectuales que lanzan esa promesa o *proyecto* de un futuro mejor, caracterizado por el control de las fuerzas de la naturaleza mediante el conocimiento científico, y el progreso en la moral y la justicia en las instituciones sociales, según palabras de Habermas. El proyecto de la modernidad era ante todo la promesa o expectativa de que la ciencia sería capaz de resolver nuestros problemas y enfermedades. A ello se añadía la aplicación de la racionalidad

⁴ También usa Habermas en su ensayo la expresión *proyecto de la Ilustración*, de modo sinónimo con *proyecto de la modernidad*.

—el espíritu científico y matemático— en la esfera de la política, lo que daría como resultado *un mundo feliz.*, citando a Habermas una vez más. Para Habermas, “poco de ese optimismo queda[ba] ya en el siglo XX.” Su apego al pensamiento ilustrado le lleva a concluir que el problema es que el proyecto de la modernidad no está aún acabado, no está aún realizado del todo, por eso no vemos sus frutos.

En el paradigma epistemológico de la premodernidad, el teólogo, el sacerdote, era la autoridad que debíamos aceptar, aquel en cuya palabra debíamos creer para después entender. Con el paso al pensamiento moderno, el poder del teólogo se transfiere al científico, al experto, que ahora se convierte en la encarnación de la racionalidad y objeto de veneración social. El experto es, como la ciencia misma, objetivo, imparcial. Su pensamiento no obedece a intereses particulares, a partidismos, ni a especulaciones teológicas, sino a la pura razón basada en la evidencia científica y matemática. No más guerras de religión basadas en meras creencias imposibles de corroborar. La ciencia y el pensamiento racional prometen un mundo en paz, un mundo feliz en el que las discrepancias y desacuerdos se resolverán de un modo racional, imparcial, matemático. He ahí el proyecto de la modernidad.

El famoso *dictum* de Francis Bacon “conocimiento es poder” es axiomático en el pensamiento moderno. Es para el pensador moderno absolutamente evidente: quien tiene más estudios y titulaciones académicas conseguirá mejores empleos, quien sabe utilizar un ordenador será más productivo que alguien que aún usa una máquina de escribir, quien tiene conocimientos de agricultura sabe como manipular la tierra para hacerla más productiva, como también la hacía más productiva en épocas primitivas quien sabía arar frente al nómada. Esas formas de conocimiento confieren indudablemente poder a quienes las poseen. Sin embargo, sobre todos estos postulados de la modernidad surgirán en la segunda mitad del siglo XX, y hasta la actualidad, sombrías dudas que en algunos casos derivarán en feroces críticas y presentarán como ingenuo y fracasado el proyecto de la modernidad.

LA POSTMODERNIDAD: ‘PODER ES CONOCIMIENTO’

A mediados del siglo XX, cualquier conocedor de las promesas de la Ilustración, ese proyecto de la modernidad, estaría en posición de preguntarse si dichas expectativas se habían cumplido. Y le bastaría echar la vista atrás, muy especialmente a la primera parte del siglo, para ver que el proyecto de la Ilustración no se había realizado: dos guerras mundiales de una crueldad y una capacidad destructiva jamás vistas en la historia de la humanidad, todo ello posible gracias a la ciencia; brutales dictaduras en el ámbito soviético que se predicaban sobre la racionalidad de la *ciencia* marxista⁵; y un mundo clasista en occidente que aún abundaba en pobreza e injusticia.

Todo ello dejaba ver que los científicos, en cuya imparcialidad, objetividad y sentido de la justicia habíamos depositado nuestra confianza, se habían puesto al servicio de ideologías políticas, tenían sus propios intereses, no eran inmunes a la corrupción, se vendían al mejor postor.

Alguien que llegó a esas conclusiones fue el filósofo e historiador cultural Michel Foucault (1926-1984). Su homosexualidad, que le llevó a plantearse por momentos el suicidio y la posibilidad de ingresar en un monasterio, fue probablemente lo que le inclinó a querer realizar su tesis doctoral sobre la historia de la psiquiatría. Su trabajo de investigación, que aparecería publicado después bajo el título *Locura y civilización* (1961) es interesante por dos razones. La primera que cuando uno termina de leerlo, a la vista de los tratamientos que se ponían en práctica, no se sabe con certeza quiénes estaban verdaderamente locos, si los supuestos enfermos mentales o quienes trataban de curarlos.

La segunda conclusión es filosóficamente más profunda: la enfermedad mental se perfila como una enfermedad cultural, un invento. Estoy seguro de que los alumnos que ahora entran en mis clases con el cabello de punta teñido de color verde y rosa, con anillos en la nariz, orejas y lengua sin apenas despertar miradas

de atención en sus compañeros, de haber entrado así en un aula universitaria hace cincuenta o sesenta años, y no digamos más, habrían sido perfectos candidatos para tratamiento psiquiátrico. De igual manera, alguien que por su conducta, modos de expresión o de vestir fuera considerado enfermo mental en el siglo XIX podría no haberlo sido a mediados del siglo XX.

Thomas Szasz (1920-2012), psiquiatra de origen húngaro afincado en Estados Unidos, inspirado por Foucault, lleva a cabo una demoleadora crítica de la psiquiatría, que considera una falsa ciencia dedicada a mantener el orden establecido. Los títulos de sus más conocidos libros son suficientemente ilustrativos: *El mito de la enfermedad mental* (1960), *La fabricación de la locura: Un estudio comparativo entre la Inquisición y la psiquiatría* (1970), *El Estado terapéutico* (1984), entre otros.

Para Szasz, cofundador, junto con R. D. Laing, del movimiento de la antipsiquiatría, el tratamiento psiquiátrico no es más que una aplicación *literal* de lo que en la vida cotidiana es lenguaje figurativo. Nuestra primera reacción ante las ideas o conductas de las que discrepamos es calificarlas de “locura”, y a las personas que sostienen dichas ideas o conductas no dudamos en calificarles de locos. “¡Estás loco!” es una de las expresiones más habituales en todos los idiomas. Para Szasz, cuando la parte discrepante es el estado, éste *literaliza* dicha expresión, a través de la clase médica, que detenta el incuestionado poder de los expertos y somete a tratamiento a esos “locos” con los que la sociedad –o sus estamentos más conservadores– discrepa.

Los psiquiatras son los perros guardianes del orden establecido, señala Szasz⁶, y del poder incuestionado de científicos y expertos se vale el estado, garante del orden establecido, para someter a quienes discrepan. Indudablemente, la antigua URSS ofrecía una conveniente ilustración a la denuncia de Szasz. Aún sin ser homosexual, Szasz centró gran parte de sus críticas iniciales a la

⁵Hasta la caída del bloque soviético, el marxismo era oficialmente considerado una ciencia en la Unión Soviética.

⁶Para contextualizar la ideas de Szasz hay que tener en cuenta que cuando escribe sus críticas más duras a la psiquiatría aún se practicaba en EE.UU. el internamiento obligatorio de todos aquellos considerados como enfermos mentales.

psiquiatría en el tratamiento de la homosexualidad como enfermedad, tratamiento que veía como injustificado y mera expresión de prejuicio social. A no mucho tardar, sus planteamientos se verían plenamente reivindicados.

HOMOSEXUALIDAD Y PSIQUIATRÍA

Entre los movimientos de liberación que proliferaron a finales de la década de los sesenta se encontraba el incipiente movimiento gay. Sus líderes, Frank Kameny en particular, propusieron como objetivo prioritario el conseguir que la todopoderosa Asociación Americana de Psiquiatría (APA, según sus siglas en inglés) eliminara la homosexualidad de la lista de patologías en la nueva edición que se preparaba de su Manual diagnóstico y estadístico. Su argumento era que mientras siguieran siendo considerados como enfermos mentales, nunca se tomaría en serio la voz de los homosexuales y nunca lograrían su liberación.

Para conseguir su objetivo, utilizaron las formas de presión habituales en aquellos momentos de agitación social, poniendo piquetes a la entrada de los congresos de la APA o interrumpiendo sus conferencias y reuniones, hasta que finalmente la junta directiva de la APA votó a favor de eliminar la homosexualidad de su lista de patologías. La decisión, sin embargo, no fue aceptada por un amplio sector de sus más de ocho mil socios, que, liderados por Charles Socarides, exigieron la realización de un referéndum sobre la cuestión. Esto era algo insólito en el contexto de cualquier asociación científica.

El referéndum tuvo lugar y acabó ganando la postura favorable a la decisión de la junta directiva. No obstante, esa cadena de acontecimientos produjo un tsunami en un momento de transición cultural, un momento en que los incipientes movimientos de liberación plantaban su desafío al monopolio de la razón por parte de científicos y expertos establecidos como tales.

En la noción popular de ciencia no era concebible la idea de que la existencia de una enfermedad pudiera depender de una

votación a puerta cerrada. Y mucho menos aún de un referéndum, cuyos ulteriores motivos eran transparentes, pues de eliminarse la homosexualidad de la lista de patologías ello representaría una pérdida económica considerable para muchos psiquiatras⁷. Una determinación científica se supone que es algo incuestionable, objetivo, algo que se ve en el microscopio, no algo sobre lo que se vota, y menos aún sobre lo que se pueda celebrar un referéndum. ¿Cómo puede una decisión científica –el carácter patológico o no patológico de la homosexualidad en este caso– depender de las presiones, conveniencias o alianzas que influyen en toda votación? Estas y otras preguntas similares resonaban por todas partes en aquel momento. La confianza en la ciencia, en los científicos, en los expertos sufría un nuevo golpe.

Quedaba claro a los ojos de muchos que los científicos también tienen su propia *agenda*, sus intereses particulares al servicio de los cuales ponen sus conocimientos, bajo pretensión de objetividad. Abusan del poder incuestionado que les confiere la tradición *moderna*.

Un nuevo *shock* para el culto a la ciencia, y con ello más munición para los críticos de la modernidad, tendría lugar una década después como resultado del tratamiento de la crisis del SIDA en su fase inicial por parte de los científicos.

[La segunda parte de este artículo se publicará en el próximo número 247.]



JUAN A. HERRERO BRASAS ES PROFESOR DE ÉTICA SOCIAL.

⁷ Como fórmula de compromiso, y para atenuar la pérdida de pacientes, la APA creó una nueva categoría: "homosexualidad ego-distónica," la infelicidad producida por la no aceptación de la homosexualidad propia. De este modo, la APA resolvía el conflicto de intereses científicos y económicos producido por la eliminación de la homosexualidad como patología. Véase Ronald Bayer *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*. Princeton University Press, 1987.

ENSAYO

CONOCIMIENTO Y PODER: DE SAN AGUSTÍN A SAN FOUCAULT (II)

El resquebrajamiento de la racionalidad dominante, resultado de la crítica postmoderna, ha contribuido a la emancipación de las minorías sociales.

JUAN A. HERRERO BRASAS

En la primera parte de este artículo pasábamos revista a los principios epistémicos dominantes en el mundo occidental con anterioridad a los albores de la Ilustración, a los que se establecen como formas dominantes de adquisición del conocimiento en el pensamiento moderno y, finalmente, a la aparición de la devastadora crítica postmoderna en las últimas décadas del siglo XX.

En esta segunda parte, exploramos más en detalle los acontecimientos que contribuyeron a justificar la crítica postmoderna ante la opinión pública (particularmente en Estados Unidos), y sus consecuencias en el proceso de emancipación de las minorías sociales.

La irrelevancia del SIDA

Prácticamente de modo simultáneo con *Locura y Civilización*, de Foucault y *El mito de la enfermedad mental*, de Szasz, ambos libros publicados en 1961, Thomas Kuhn publicaba su trascendental obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). En ella, Kuhn, historiador de la ciencia, desarrolla el concepto de paradigma, que define esencialmente como un problema modelo con una solución modelo, y se pregunta cómo evolucionan y cambian los paradigmas.

Un ejemplo de paradigma científico sería la vacunación. Para curar una enfermedad infecciosa (modelo de patología) se inyecta previamente a la persona con una forma debilitada del germen que causa la enfermedad (modelo de solución), de modo que su sistema inmunitario reaccione creando anticuerpos que serán capaces de rechazar al germen cuando éste haga su aparición. Pero la pregunta que interesa a Kuhn realmente es ¿qué ocurre cuando un paradigma científico establecido se muestra incapaz de resolver un nuevo problema?

Dos cosas pueden pasar, sugiere Kuhn. Si hay suficiente presión o incentivo (dinero, premios, renombre) para encontrar una solución al problema, ocurrirá que la comunidad científica continuará intentando aplicar el paradigma establecido sin éxito, hasta que alguien, normalmente desde los márgenes de la comunidad científica, proponga un nuevo paradigma, que será inicialmente rechazado, pero que al probar su eficacia acabará estableciéndose como nuevo paradigma.

Si no hay suficientes honores, dinero o prestigio que ganar con la resolución del problema que el actual paradigma es incapaz de resolver, entonces la comunidad científica declarará solemnemente que el problema es irrelevante, y finalmente será considerado incluso inexistente.

Las observaciones de Kuhn se vieron confirmadas con la crisis del SIDA en la década de los ochenta. Basta echar un vistazo a los titulares de los principales diarios de mediados de aquella década para ver la frecuencia con que prestigiosos científicos insistían en que el SIDA no era un problema que debiera preocupar a la sociedad, por tratarse de una enfermedad que afectaba principalmente a homosexuales promiscuos. Sólo cuando comenzaron a infectarse actores famosos y otros

personajes importantes comenzó a dejarse sentir la presión para buscar una solución, solución que no ofrece el paradigma de la vacunación. El SIDA había existido en África durante muchos años antes de alcanzar la costa americana, pero en África no hay dinero ni prestigio que ganar. Era, por tanto, un problema irrelevante o inexistente.

¿Qué justicia? ¿Cuál racionalidad?

Los eventos y observaciones que hemos analizado no fueron los únicos en precipitar la transición al pensamiento postmoderno, pero sí fueron decisivos. Es una transición que se fragua entre principios de los años sesenta y finales de los setenta.

La autoridad, hasta ahora incuestionable, del experto, del científico, y con ello de la razón y la lógica establecidas (dominantes), se resquebraja. Tus razones no son mejores que las mías, simplemente tienes más poder para imponerlas. En esta afirmación se resumiría la actitud postmoderna frente al conocimiento establecido de los expertos y pensadores a los que rindió (y rinde) culto el pensamiento moderno.

Lo que tomamos como racional, lógico y razonable no sólo afecta a la ciencia y a la especulación filosófica, sino, claro está, a la política y al sistema de justicia. El pensamiento postmoderno descubre con horror como la lógica, la supuesta objetividad, la racionalidad –en una palabra– de los expertos, filósofos y científicos sacralizados por la modernidad ha servido para justificar y promover todo tipo de desmanes e injusticias. Su labor ha servido para justificar el *status quo*, el prejuicio social de las clases dominantes bajo pretensión de lógica, imparcialidad y objetividad. Tal es la demoledora revelación.

No hay una justicia ni una racionalidad en términos absolutos. Hay una multiplicidad infinita de lógicas y racionalidades, y con ello de justicias, que expresan una multiplicidad de condiciones de vida y de intereses particulares. La posibilidad de establecer una determinada lógica, justicia o modelo de racionalidad como objetivamente válida para todos dependerá del poder de quien la detente. El valor de una opinión o argumento no depende de su calidad intrínseca, sino de quién lo exprese. Ante nuestra sorpresa o discrepancia con alguna idea o argumento, nuestra primera

pregunta es “¿Y eso *quién* lo dice?” Si la persona que lo dice tiene suficiente poder, aceptaremos el argumento como válido.

Desde la perspectiva postmoderna, propuestas liberales como la de John Rawls en su *Teoría de la Justicia* (1971) resultan inaceptablemente ingenuas. Rawls propone construir un sistema de justicia igualitario a partir de un experimento mental consistente en colocarse en una posición original fuera del tiempo y del espacio en la que, cubiertos por un velo de ignorancia, desconocemos cuál será nuestra vida en este mundo al nacer, si rico o pobre, hombre o mujer, blanco o negro, plenamente capacitado o con discapacidades físicas, etc. Rawls razona que desde esa posición será en nuestro propio interés diseñar un sistema de justicia verdaderamente justo e igualitario para todos, al no saber cuál será nuestra futura situación en esta vida. Para el pensador postmoderno, es inconcebible, por imposible, que nadie pueda desentenderse u olvidarse, ni siquiera experimentalmente, de quién es, de las condiciones materiales que dictan su forma de pensar y su mismo sentido de la justicia. En esto, marxismo y postmodernidad encuentran un punto de confluencia.

Quien tiene suficiente poder para hacerlo, establece –impone– su lógica y su conocimiento como válidos. Así se terminan construyendo modelos de racionalidad, visiones completas de la realidad –*weltanschauungen*– y en definitiva las culturas. Tal es el planteamiento del feminismo radical, liderado, entre otras, por autoras como Katharine MacKinnon y la ya desaparecida Andrea Dworkin. Para ellas, la cultura en la que vivimos –nuestras ideas políticas, legislación, arte, concepto de la feminidad, etc.– son resultado de la supremacía del hombre, son su creación, adaptada en todo a su conveniencia.¹

También de esa época data la *Crítica de la tolerancia pura* (1969), de Herbert Marcuse, en el que el neomarxista y gurú de la nueva izquierda presenta la democracia liberal como un sistema más de control al servicio de los poderosos. Imaginemos un salón lleno de gente en que todo el mundo tiene libertad para decir lo que quiera. Todo el mundo habla, y el ruido generalizado hace que nadie se entere de nada. Tan sólo los que

¹ Véase J. A. Herrero Brasas “Feminismo y pornografía,” en *Claves de Razón Práctica*, núm 63.

tienen potentes altavoces –los poderosos– logran que todo el mundo escuche sus opiniones. Esas voces y esas ideas serán, por tanto, las únicas que cuenten para todos. Tal sistema de libertades individuales, según Marcuse, actúa fundamentalmente en beneficio de los poderosos.

La producción del conocimiento: ‘poder es conocimiento’

Foucault propone una inversión del paradigma de la modernidad formulado por Bacon –“conocimiento es poder”– con la formulación opuesta: poder es conocimiento. Cabe preguntarse cómo es eso posible. A primera vista podría parecer una afirmación disparatada. El paradigma moderno se nos presenta con una claridad meridiana. ¿Cómo es posible llevar a cabo la inversión del mismo sin caer en el absurdo?

Para entender el paradigma foucaultiano y postmoderno hay que partir del hecho de que no existe, salvo por la acción del poder, un conocimiento privilegiado. Hay muchas formas de conocimiento, muchas verdades, cada una inserta en un particular sistema de relevancias, y todas igualmente válidas, cada cual en su contexto particular. La parcela de conocimiento privilegiado, válido y verdadero para todos, se establece mediante un mecanismo que consta de tres fases: selección, legitimación y diseminación. El proceso concluye con la absolutización del conocimiento.

Imaginemos que tres individuos –llamémosles A, B y C– preparan cada uno de ellos una carta que esperan sea publicada en la sección de cartas al director de un prestigioso diario. En sus cartas expresan cada uno de ellos su opinión sobre un asunto importante del momento. Antes de enviarlas, sus cartas son leídas ante un grupo de personas, siendo la opinión dominante que si alguna de esas cartas se publica será la carta de B, pues parece la mejor redactada, mejor informada y la que expresa una opinión más inteligente sobre el problema en cuestión. Para sorpresa de todos, sin embargo, no es la carta de B sino la de C la que aparece publicada en el prestigioso diario. A lo largo del día de su publicación la carta es repetidamente citada en emisoras de radio y programas de televisión, y hasta algún político importante hace mención de ella.

Ahora que las personas que tuvieron acceso a las tres cartas ven la carta de C publicada y mencionada en los medios caen en la cuenta de

que efectivamente esa era la mejor de las tres cartas, y se preguntan cómo no les resultó igualmente obvio en el momento de leerlas por primera vez. Las cartas de A y B han pasado ya al olvido. Nadie sabrá nada de ellas y a nadie interesan ya.

Fue un acto de poder –la decisión por parte de una persona o grupo de personas en la redacción del diario– lo que convirtió la opinión de C en conocimiento verdadero para todo el mundo. Aquí vemos las tres fases en la producción del conocimiento: la carta es seleccionada por alguien que tiene poder para hacerlo; la carta es legitimada mediante su publicación en letra impresa, y además en un prestigioso diario; las ideas así legitimadas se diseminan del modo en que se diseminan las noticias a través de los medios de comunicación. Como consecuencia las ideas expresadas en la carta de C se establecen como conocimiento válido para todos (absolutización).

Nadie sabe que la razón por la que la carta de C fue seleccionada para publicación es que C y el redactor que selecciona las cartas al director son íntimos amigos. O que la opinión que expresaba C en su carta coincidía plenamente con la del redactor. Todo eso da igual. Fuera lo que fuera lo que motivó el acto de poder que dio lugar a la selección de la carta de C, el hecho es que fue ese acto de poder lo que produjo conocimiento verdadero y válido. El otro conocimiento, el de las cartas de A y B, con independencia de su valor intrínseco, no cuenta.

La idea de historia nos ofrece una ilustración quizás más clara del concepto foucaultiano. Si preguntamos a alguien qué es historia, la respuesta será que todo lo acontecido en el pasado. Si le preguntamos por qué los libros de historia no hablan de sus antepasados, nos responderá que los libros de historia sólo reflejan los acontecimientos y personajes importantes. Importantes... ¿para quién? ¿acaso su bisabuelo no era importante para nadie? ¿quién decide lo que cuenta como importante?

En el caso del libro de historia, es el autor, el historiador, quien selecciona los datos que se incluyen en el mismo. Esa selección –un acto de poder, no olvidemos– es posteriormente legitimada mediante su aparición en letra impresa, legitimación que se verá reforzada según el prestigio de la editorial que lo publique, persona que escriba el prólogo, etc.

Finalmente, el libro se distribuirá por librerías y bibliotecas y posiblemente por Internet, y quizás sea utilizado como libro de texto, diseminándose así esa parcela de conocimiento que ha sido legitimada, y dando todo el proceso como resultado a la absolutización de ese conocimiento: lo que reconocemos como historia.

El mismo proceso se repite en el proceso educativo. La palabra “educar” tiene su origen etimológico en el latín *ducere* (procedente del indoeuropeo *deuk*), lo mismo que la palabra duque. Su significado es “guiar”. Es decir, educar es guiar. Quien guía realiza un acto de poder por el que decide el camino a seguir, a exclusión de otros posibles caminos. El término “enseñar” tiene dos acepciones en castellano, una de ellas sinónima de educar: 1. “Te voy a enseñar (mostrar) mi nueva casa”, y 2. “Te voy a enseñar historia”. En realidad ambas acepciones apuntan a un mismo significado, pues la segunda acepción evoca la idea de alguien que en mitad de la oscuridad (del desconocimiento, la ignorancia) nos va mostrando –enseñando– con una linterna ciertas cosas, aquellas cosas que decide mostrarnos, pero no otras. Es el educador –en base a sus intereses, o por encargo de quien le paga su salario– quien hace la selección de lo que se nos muestra y lo que no.

Es importante entender que la crítica postmoderna no es una crítica moral, sino meramente descriptiva. El ejercicio del poder en los mecanismos de selección es inevitable: ningún libro de historia podría contener todos los acontecimientos y caracteres del pasado, ninguna sección de cartas al director podría publicar todas las cartas que se reciben, ningún ser humano podría adquirir todo el conocimiento disponible, sino que adquiere el que ha sido seleccionado por otros, el que otros han decidido que adquiera. Lo que el crítico postmoderno aspira a saber es cuáles son los intereses que subyacen a esa selección.

En este sentido, la crítica postmoderna ha encontrado aplicación más allá de las teorías y doctrinas sociales, políticas o religiosas. También en las ciencias físicas es posible preguntar por el motivo de la selección. Ante una investigación que demuestra la existencia de una nueva molécula o microbio, es decir, algo indiscutible y objetivo cuya existencia se comprueba con un microscopio, la pregunta que hace el postmoderno es:

¿Quién ha financiado esta investigación y con qué propósito? ¿Qué intereses favorece este descubrimiento?

Toda acción humana, toda ideología, toda justificación representa un punto de vista, unos intereses, una posición de poder. En ciertos casos es una posición compartida por muchos o por todos, y nos parece más objetiva e imparcial (sin serlo necesariamente). Esa objetividad e imparcialidad se cuestiona, no obstante, cuando se percibe que la justificación o teoría representa de un modo obvio los intereses de un grupo particular.

Todos estamos de acuerdo en que la gripe es una enfermedad y que el virus que la causa es un agente patológico, y lo mismo el virus del SIDA y otros. Sin embargo, eso que nos parece tan obvio realmente representa unos intereses de grupo, en este caso asumiremos que de todos los seres humanos. No por el hecho de representar los intereses de tan amplio grupo deja de ser una particular perspectiva de grupo, una posición de poder. Si el virus de la gripe pudiera expresar su punto de vista, nos apuntaría a nosotros como el agente patológico que intenta destruirle.²

Al ofrecer un marco teórico-crítico centrado no en el objeto del discurso sino en el discurso mismo como mero sistema de relevancias, la perspectiva postmoderna permite romper el sometimiento a la lógica establecida (de la que se derivan un determinado concepto de justicia, imparcialidad y objetividad) para preguntarse qué intereses subyacen en esa lógica y, por tanto, qué intereses intenta justificar y proteger. La crítica postmoderna ha contribuido decisivamente a la emancipación de grupos minoritarios tradicionalmente sometidos al régimen de racionalidad establecido por los grupos dominantes (de género, raza, económicos, etc.). Paradójicamente, ello ha dado lugar a la canonización de una nueva casta de intelectuales, en este caso los postmodernos, precisamente los que denuncian en sus obras la canonización de los expertos de la modernidad. Buen ejemplo de ello es *Saint Foucault* (1995), de David Halperin. 🐼

JUAN A. HERRERO BRASAS ES PROFESOR DE ÉTICA SOCIAL.

² Véase, Bayer, *op. cit.*, pág. 185.