

El BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

2

Dossier:
El problema
de
la verdad
en
Michel Foucault



Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 - Volúmen 2 - N° 2
Mayo 2014 - Noviembre 2014
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Revista El Banquete de los Dioses

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to.
(1114) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822

E-Mail: info@banquetedelosdioses.com.ar



Sumario

Cuerpo Editorial	4
Editorial	7
Dossier:	
El problema de la verdad en Michel Foucault	
Modernidad y veridicción. <i>Modernity and Veridiction.</i> Edgardo Castro	10 – 21
Critica y verdad. La emergencia de la libertad en el gobierno de la vida. <i>Critique and Truth. The emergence of Freedom in the Government of Life.</i> Luciano Andrés Carniglia	22 – 37
El espacio de la verdad foucaulteana. <i>The Space of Foucault's Truth.</i> Fernando Beresñak	38 – 67
Foucault y el “positivismo veritativo”: posibilidades de una lectura alternativa. <i>Foucault and the "veritative-positivism": possibilities of an alternative comprehension.</i> Claudio Cormick	68 – 90
El problema de la verdad en Edipo Rey desde la óptica de Michel Foucault. <i>The problem of truth in Oedipus Rex from the perspective of Michel Foucault.</i> Kravetz, Tatiana y Abiuso, Federico Luis	91 – 103
Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parrhesía política. <i>Governing in the Truth: Democracy and Leadership in the Light of Foucault's Problematization of Political Parrhesia.</i> Luis Félix Blengino	104 – 124



Saberes y Verdades, la construcción de una política de la verdad en Foucault. <i>Knowledges and Truths, the making of a politics of the truth in Foucault.</i> Emiliano Monge	125 – 143
Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou. <i>Truth and philosophical praxis in Foucault and Badiou.</i> Roque Farrán	144 – 161
Ismos	
Hospitalidad y Relación. La cultura como traducción en Derrida y Glissant. <i>Hospitality and Relationship. Culture as Translation Derrida and Glissant.</i> Ana Paula Penchaszadeh y Manuel Rebón	162 – 177
Convergencias y tensiones	
Max Weber y Michel Foucault: dichos tardíos, intereses convergentes. Una lectura a partir de la sociología histórico-reflexiva de Arpád Szakolczai. <i>Max Weber and Michel Foucault: Late Sayings, Converging Interests. A Reading from the Reflective Historical Sociology of Arpád Szakolczai.</i> Osvaldo Javier López Ruiz	178 – 210
Reseñas	
Foulkes, María Marta, Metáfora y nuevos posicionamientos subjetivos. El giro metafórico etho-poiético. María José Rossi	211 – 215
Abdo Ferez, C., Ottonello, R., y Cantisani, A. (compiladores). La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, Justicia y Filosofía Política de la Modernidad Temprana. Emmanuel Taub	216 – 219
Normas de Publicación	220 – 223



Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin

Comité editorial

Paula Biglieri
Paula Fleisner
Adrián Melo
Gabriela Rodríguez
Senda Sferco

Comité de Redacción

Luis Blengino
Omar Heffes
Alejandra Pagotto
Graciela Pozzi
Ramiro Riera
Natalia Taccetta

Diseño

Daniel Sbampato

Comité académico

Cecilia Abdo Ferez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo, Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo, Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) - Universidad de Santiago de Chile, Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Boron, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Marie Cuillerai, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense, Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile, Chile.*

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia †.*

Mónica Jaramillo, *Universidad de Caldas, Colombia.*

Sylvie Lindeperg, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Cristina López, *Universidad Nacional de San Martín, Centro de Investigaciones Filosóficas - Universidad del Salvador, Argentina.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Scarlett Marton, *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Claudio Martyniuk, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Bjarne Melkevik, *Université Laval, Canadá.*

Susana Murillo, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Francisco Naishtat, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Teresa Oñate, *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Elías Palti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Luca Paltrinieri, *Collège International de Philosophie - Centre d'innovation et de recherche en pédagogie de Paris, Chambre de commerce et d'industrie de Paris, Francia.*

Eduardo Peñafort, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Beatriz Podestá, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Jacques Poulain, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Eduardo Rinesi, *Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Judith Revel, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Miguel Ángel Rossi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Vicente Sánchez-Biosca, *Universidad de Valencia, España.*

Felisa Santos, *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Tuillang Yuing Alfaro, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.*

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

El *dossier* del número 2 de la revista está dedicado a la producción del filósofo Michel Foucault en ocasión de la conmemoración de su fallecimiento hace treinta años. La “obra” de Foucault brilla en la escena del pensamiento contemporáneo tanto por la lucidez, la originalidad, la riqueza y, en especial, la relevancia de sus contribuciones, que lo transforman en una referencia obligada en cualquier práctica intelectual y hasta podría decirse, política y profesional. De la vastedad y la complejidad de ese universo, que se presenta como una verdadera cantera a ser explotada, hemos elegido una problemática que constituye, a nuestro criterio, uno de los ejes fundamentales con los que abordar sus desarrollos y planteos: el problema de la verdad. Podría decirse, parafraseando al propio Foucault, que el problema de la verdad constituye una clave interpretativa central de su obra puesto que las distintas investigaciones que desarrolló pueden ser consideradas como otros tantos “fragmentos

para una morfología de la voluntad de saber”¹ en la que siempre está en juego una cierta idea de la verdad y de la producción de la verdad. Esta indicación hermenéutica permite ligar sus diferentes trabajos, desde aquellos que se abocan a la configuración de ciertos paradigmas del saber en el marco de la formación de la *episteme* moderna a partir de las prácticas psiquiátricas y médicas sobre la locura, la enfermedad, la vida y la muerte, y de los estudios sobre los arquetipos de la producción del conocimiento de la lingüística, la biología y la economía política, hasta sus grandes genealogías sobre la prisión y el dispositivo de sexualidad y sus propuestas sobre la conformación de una verdadera “hermenéutica” del sujeto. Como es sabido, Foucault articula saber y poder en la producción de ciertas formas del sujeto pero también, y al mismo tiempo, de la verdad. Podría decirse que tanto el problema de la verdad como el de las formas de aquello que recibe la apelación de “lo humano” (el sujeto, el hombre, la subjetividad, en distintos niveles y nomenclaturas), recorren fuertemente las preocupaciones que signan toda la producción de ideas en Michel Foucault, cobrando articulaciones específicas en distintos momentos de sus investigaciones. Es en este sentido que puede comprenderse, en clara ascendencia nietzscheana, el interés central de Foucault por la constitución “histórica” de diversas formas de “sujeto” relacionadas con los juegos de verdad y cómo la verdad, unida inseparable e históricamente a la cuestión de la definición de lo “humano”, aparece como estrategia política que permite confrontar los puntos de “ocultamiento” en las relaciones de poder-saber entendidas finalmente como gobierno de la vida.

El dossier de este número inaugural invita entonces a reflexionar sobre el problema de la verdad en Michel Foucault, en todas las aristas señaladas, como problemática central del debate actual de la Filosofía y la Teoría Políticas.

¹ Cf. Foucault, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011, p. 3, donde señala que podría haber titulado con el nombre del curso del año 1970-1971, la mayoría de los análisis históricos que ha realizado hasta el momento y que bien podría caracterizar los que pretende llevar adelante ahora. “Creo que en todos estos análisis -pasados o aún por venir- puede reconocerse algo como tantos otros ‘fragmentos para una morfología de la voluntad de saber’.”, *ibidem*. Si bien el problema del saber no es, desde luego, el de la verdad, Foucault establece una particular relación entre ambos en la historia de Occidente, tal como se indica en este editorial.

Recordamos, asimismo, que la revista *El banquete de los dioses* cuenta además con las secciones *Ismos*, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, y *Convergencias y tensiones*, que comprende trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados.

Por otra parte, la sección *Reseñas bibliográficas* presenta reseñas acerca de las novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista.

Los invitamos entonces, estimados lectores, al banquete de este número.

Marcelo Raffin
Buenos Aires, mayo de 2014

Modernidad y veridicción. Modernity and Veridiction.

Edgardo Castro *

Fecha de Recepción: 30 de marzo de 2014
Fecha de Aceptación: 25 de abril de 2014

Resumen: *Este artículo analiza la función crítica de las categorías de postmodernidad, biopolítica y gubernamentalidad respecto de la relación entre Modernidad y verdad.*

Palabras clave: *Postmodernidad; biopolítica; gubernamentalidad; Lyotard; Foucault.*

Abstract: *This article discusses the critical role of the categories of postmodernism, biopolitics and governmentality from the perspective of the relationship between modernity and truth.*

Keywords: *Postmodernity; biopolitics; governmentality; Lyotard; Foucault.*

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el área de Filosofía (CONICET). Profesor titular de Filosofía Contemporánea en la Universidad de San Martín (UNSAM). Correo electrónico: edgardomanuelcastro@gmail.com

«¿Qué es la postmodernidad? No estoy al tanto.»

Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, p. 446

1. En las últimas décadas del siglo XX, la noción de postmodernidad ocupó una posición de tal importancia que logró involucrar a algunos de los personajes más relevantes de los dos grandes continentes en que se dividía el universo filosófico, los continentales y los analíticos. Desde los herederos de Nietzsche y Heidegger hasta los de Russell y Wittgenstein; desde Jürgen Habermas con su *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) a Richard Rorty en su *Essays on Heidegger and Others 2* (1991). Si bien se trata de un concepto cuyos orígenes se remontan a los inicios del siglo XX, fue sin duda Jean-François Lyotard quien lo puso nuevamente en circulación con su informe acerca de la situación del saber en las sociedades avanzadas, publicado con el título *La condition postmoderne* en 1979.

Ya en las primeras líneas de la obra aparece el concepto clave con que Lyotard analiza el fenómeno de la postmodernidad, el concepto de *narración*. Ejemplos de narraciones son las fábulas, los mitos o las leyendas. Se trata de discursos que se legitiman simplemente por el hecho de ser proferidos, no requieren pruebas ni justificaciones. La ciencia moderna, en cambio, se presentó, desde su surgimiento, en oposición a las formas lingüísticas de la narración. Los enunciados científicos, en efecto, requieren argumentaciones y pruebas.

Ahora bien, admitiendo que las ciencias nos dan acceso a la verdad, este hecho por sí mismo no es suficiente para justificar que debemos preferir la verdad al error o a la mentira. La opción por la razón y, en este caso, por la racionalidad científica exige una legitimación político-social. Ésta, según Lyotard, ha sido la tarea de la filosofía, recurriendo a referentes como la dialéctica o la vida del Espíritu (idealismo), a la emancipación del sujeto racional (iluminismo) o de la clase proletaria (marxismo). Por este camino, nuevamente según Lyotard, nos encontramos con un retorno de lo narrativo en el siglo XIX, que coincide con la emancipación de la burguesía respecto de las formas de autoridad tradicional.²

² Lyotard, Jean-François, (1979) *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, pp. 51-52.

La condición postmoderna se caracteriza precisamente por la incredulidad respecto de estas narraciones legitimantes de la ciencia moderna. A partir de los años cincuenta, según Lyotard, todos los metadiscursos pierden legitimidad. En parte por razones históricas. Auschwitz refuta la doctrina especulativa del idealismo según la cual todo lo real es racional; Auschwitz es real, pero no racional. La Praga de 1968 o la Polonia de 1980, el principio marxista de que todo lo proletario es comunista; aquí los trabajadores se levantan contra el partido. La crisis económica de 1929, el dogma del liberalismo decimonónico: el libre juego de la oferta y la demanda ya no favorece el enriquecimiento de todos.

Sin embargo, para Lyotard, por importante que hayan sido estos factores, las razones fundamentales son internas a las propias metanarraciones. Su análisis parte de la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein o, más precisamente, de la heterogeneidad de los juegos lingüísticos de la que se sigue la imposibilidad de un discurso omnicomprensivo. Por ejemplo, la heterogeneidad del lenguaje descriptivo respecto del lenguaje prescriptivo hace imposible ese nexo entre teoría y praxis que se encuentra a la base de los ideales del metadiscurso iluminista.

2. He querido retomar brevemente el análisis de Lyotard por una serie de razones. En primer lugar, porque releendo a la distancia su breve escrito, es decir, haciendo el camino inverso, yendo de la problemática biopolítica a la postmodernidad, una serie de observaciones de Lyotard merecen, sin duda, ser subrayadas: la desaparición o debilitamiento del ideal de la *Bildung*,³ la situación del sí mismo o del yo en las sociedades avanzadas (informatizadas)⁴ y las consideraciones acerca de la introducción de la raza en el discurso legitimante de la ciencia (Heidegger).⁵

³ «El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso» (Lyotard, J-F., *La condition postmoderne*, op. cit., p. 14). Aunque las citas estén en español remitimos a las páginas de las versiones originales. Cuando no indicamos lo contrario, las traducciones son nuestras.

⁴ «El *sí mismo* es poco, pero no está aislado, está atrapado en una textura de relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está situado sobre «nudos» de circuitos de comunicación, por ínfimos que éstos sean» (Lyotard, J-F., *ibídem*, p. 31).

⁵ «Se puede leer el *Discurso* que Heidegger pronunció el 27 de mayo de 1933 cuando su toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo-en-Brigau, como un desgraciado episodio de la legitimación. La ciencia especulativa se convierte en él en la interrogación del ser. Este es el «destino»

En segundo lugar, por una cuestión de fechas. El año de publicación del libro de Lyotard resulta particularmente significativo. En efecto, ese mismo año, con su curso en el Collège de France, *Naissance de la biopolitique*, Foucault cierra un ciclo de investigaciones en torno al concepto de biopolítica, que había abierto con la conferencia en Río de Janeiro « *La naissance de la médecine sociale* », en octubre de 1974. Como sucede con la categoría de postmodernidad, también los orígenes del término «biopolítica» se encuentran en los inicios del siglo XX; pero su puesta en circulación en el ámbito de la filosofía contemporánea se lo debemos, en este caso, a los trabajos de Foucault. Varias razones explican este desfase entre el debate en torno a la posmodernidad y la discusión biopolítica. Sin duda, la cronología de la publicación de los cursos de Foucault es una ellas. En efecto, sus tres cursos que tienen como tema general la biopolítica, «*Il faut défendre la société*», *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique* tuvieron lugar entre 1976 y 1979, pero fueron publicados recién en 1997, el primero, y en el 2004, los otros dos.

En tercer lugar, porque, más allá de los puntos de contacto que puedan establecerse entre la problemática de la postmodernidad y de la biopolítica –sobre todo en relación con las tres observaciones que señalamos más arriba–, entre el uso de la noción de postmodernidad y el de biopolítica se puede hablar, al menos en cierto sentido, de una relación de sustitución o desplazamiento.

En efecto, en torno al concepto de postmodernidad, tomaron forma toda una serie de análisis críticos respecto de la Modernidad, de su herencia conceptual y política. Y con la salida del centro del escenario de la categoría de postmodernidad, la biopolítica se hace cargo de esta función crítica. No quiero decir con ello, aunque en algunos

del pueblo alemán, llamado «pueblo histórico-espiritual». Ese sujeto al que le son debidos tres servicios: trabajo, defensa y saber. La Universidad asegura el meta-saber de esos tres servicios, es decir, la ciencia. [...] Ese pueblo-sujeto no tiene vocación de emancipar a la humanidad, sino de realizar su «auténtico mundo del espíritu», que es «la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre». Esta inserción del relato de la raza y del trabajo en el del espíritu, para legitimar el saber y sus instituciones, es doblemente desgraciado: teóricamente inconsistente, encontrará en el contexto político un eco desastroso» (Lyotard, J-F., idem, p. 62).

casos pueda ser cierto, que quienes antes hablaban de postmodernidad ahora se ocupan de la biopolítica, sino que, como sucedía con la noción de postmodernidad, es ahora en torno a la biopolítica que se articulan nuevas críticas respecto a la Modernidad.

En este desplazamiento, la cuestión de la Modernidad o, quizás para ser más preciso, el cuestionamiento a la Modernidad ha dejado de centrarse en la crisis de las metanarraciones, según la terminología de Lyotard, o de las filosofías de la historia y se ha desplazado, particularmente a partir de los trabajos de Foucault, hacia las relaciones entre la vida y el decir verdadero. De hecho, los límites mismos de la noción de biopolítica se han desbordado en dirección hacia lo que Foucault denomina la gubernamentalidad. A partir de esta última, la noción de biopolítica, en lo que se podría llamar la torsión veridiccional del pensamiento foucaultiano, conducirá a una reformulación de las relaciones entre Modernidad y verdad.

3. Como sabemos, largas pausas habían marcado el ritmo de publicación de los libros de Foucault: seis años separan *L'Archéologie du savoir* (1969) de *Surveiller et punir* (1975) — *L'Ordre du discours*, aparecido en 1971, es en realidad una conferencia— y ocho, *La Volonté de savoir* (1976) de los dos tomos siguientes de la *Histoire de la sexualité* que se imprimen poco antes de su muerte. En las interpretaciones de sus obras estas pausas sirvieron de guía para hablar de los grandes giros del pensamiento foucaultiano: de la arqueología a la genealogía, y de ésta a la ética; del saber al poder, y de éste al sujeto.

A la distancia, luego de la aparición de la compilación *Dits et écrits* (1994) y sobre todo desde 1997 con la edición de sus cursos en el *Collège de France*, no cabe duda de que esas largas pausas han sido sobreinterpretadas. No sólo porque, como es evidente a la luz de todo este material, no ha habido períodos de aridez en la producción intelectual de Foucault, sino también porque la idea misma de uno o dos giros drásticos en sus investigaciones es, sin duda, desacertada. Sobre todo si se la quiere entender con el valor que este concepto puede tener en el llamado *linguistic turn* de la filosofía anglosajona o la célebre *Kehre* de la reflexión heideggeriana. Es cierto, en Foucault ha habido cambios, pero no nos los podemos representar

simplemente como un giro drástico radical en otra dirección. El movimiento del pensamiento foucaultiano describe más bien otra figura: la de la torsión, es decir, la de giros en torno a un mismo eje.

La periodización del pensamiento de Foucault en tres momentos marcadamente diferentes ha tenido como uno de sus principales efectos ocultar, al menos parcialmente, ese eje en torno al cual sus libros, cursos e investigaciones no han dejado de dar vueltas. Este eje, a nuestro modo de ver, no es el saber, el poder o el sujeto, sino, más apropiadamente, las maneras —plurales e históricas— en que ellos se articulan. Por ello, retomando una formulación del propio autor acerca de los dispositivos de poder en *Sécurité, territoire, population*⁶, del mismo modo que no puede decirse que hubo una época de la soberanía, una de la disciplina y otra de la biopolítica, sino que estos diferentes dispositivos conforman un triángulo siempre presente del que, en cada época, se ha acentuado uno de sus lados, tampoco hubo, en el pensamiento de Foucault, un período exclusivamente arqueológico, genealógico o ético, sino una tripe problemática que siempre ha estado presente, aunque con énfasis y matices diferentes.

Ahora bien, el análisis de las articulaciones históricas de las formas de saber, de poder y de subjetividad ha llevado a Foucault a reformular la manera en que cada una de estas nociones han sido abordadas. Por ello, en su último curso en el *Collège de France, Le Courage de la vérité*, Foucault habla de modos de veridicción en lugar de saber, de técnicas de gubernamentalidad en lugar de poder y de prácticas de sí en vez de sujeto o subjetividad. En la primera de estas reformulaciones, del saber a los modos de veridicción, la cuestión de la verdad aparece de manera explícita, pero, a nuestro modo de ver, ella está también presente en las otras dos, en las técnicas de gubernamentalidad y en las prácticas de sí. De esta manera, en resumen, se puede decir que el eje en torno al cual se forman las torsiones del pensamiento foucaultiano es la cuestión de la verdad. Esta torsión veridiccional, como veremos enseguida, es la que lo encamina de la cuestión biopolítica a la de la gubernamentalidad.

⁶ Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, trad. cast. : *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 10.

4. Acerca del poder, Foucault ha explorado y puesto a prueba una serie de hipótesis que han sido objeto de amplios desarrollos sobre todo en sus cursos en el *Collège de France*, en orden cronológico: la hipótesis Lévi-Strauss, el poder que excluye⁷; la hipótesis Hobbes⁸, el poder como ejercicio de una soberanía que se expresa en forma de ley; la hipótesis Reich (por el psiquiatra Wilhem Reich), el poder entendido como represión; y la hipótesis Nietzsche, el poder comprendido en términos de guerra y lucha⁹. Como vemos, cada una de estas hipótesis pone en juego alguna de las categorías fundamentales del pensamiento político occidental, pero ninguna de ellas expresa la posición que será finalmente adoptada por Foucault. Para él, la noción más apropiada para describir el funcionamiento de las relaciones de poder es la de gobierno, es decir, la conducción de conductas. Retomando sus propias palabras: “el modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno”¹⁰.

Por supuesto, esto no significa que deban dejarse de lado, por ejemplo, las nociones de soberanía, ley, guerra y lucha, o que no hayan existido formas de represión y de exclusión. En este sentido, como el propio autor ha insistido tantas veces, en primer lugar, es necesario tener en cuenta que su preocupación fundamental no es responder a la pregunta ¿qué es el poder?, sino ¿cómo funciona? Y, en segundo lugar, que el objetivo de las investigaciones foucaultianas no es elaborar una teoría general del poder, ni siquiera en términos descriptivos, sino analizar, en términos históricos y geográficos bien circunscritos, los dispositivos de poder a través de los cuales se ha formado la moderna sociedad de normalización. Según los trabajos de

⁷ Foucault, M., *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, pp. 3-4.

⁸ Foucault, M., « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Gallimard-Seuil, trad. cast.: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2010, pp. 21 y ss.

⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰ Foucault, M., *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, p. 237.

Foucault, ninguna de las categorías puestas en juego en cada una de las hipótesis antes mencionadas resulta, finalmente, adecuada. La génesis y el funcionamiento de la sociedad moderna no han sido posibles simplemente por la formulación y aplicación de la ley, por las diferentes formas de represión y exclusión o por la guerra y la lucha, sino mediante las prácticas de gobierno. Por esta razón, Foucault habla de una gubernamentalización de las sociedades modernas¹¹.

Una de las particularidades del análisis foucaultiano de las formas de gubernamentalidad es la centralidad atribuida a la cuestión de la verdad: no hay gobierno sin producción de verdad. Desde esta perspectiva, Foucault resume su recorrido intelectual en estos términos: «se trata de deshacerse de esto [el análisis en términos de saber-poder] para tratar de elaborar la noción de gobierno mediante la verdad. Deshacerse de la noción de saber-poder como uno se deshace de la noción de ideología dominante. En fin, cuando digo esto, soy perfectamente hipócrita; puesto que es evidente que uno no se deshace de lo que ha pensado uno mismo del mismo modo en que uno se deshace de lo que han pensado los otros. En consecuencia, seré ciertamente más indulgente con la noción de saber-poder que con la noción de ideología dominante. Pero son ustedes los que deben reprochármelo. En la incapacidad, entonces, de tratarme a mí mismo como he tratado a los otros, diría que se trata esencialmente, pasando de la noción de saber-poder a la noción de gobierno a través de la verdad, de dar un contenido positivo y diferenciado a estos dos términos de saber y poder»¹².

A la luz de cuanto acabamos de decir, se comprende la importancia que Foucault atribuye a la práctica de la confesión. Y no nos sorprende, por ello, que, si se tienen en cuenta sus libros y sus cursos, no encontramos ningún otro dispositivo al que le haya dedicado un estudio tan amplio en términos históricos, extendiéndose desde Homero hasta el siglo XX. Parte de este material se encuentra, por supuesto, en

¹¹ Foucault, M., *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 656.

¹² Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, p. 13.

La Volonté de savoir, donde se ocupa de la confesión a propósito de su genealogía del dispositivo de sexualidad. Pero además, en dos de sus cursos en el *Collège de France*: *Les Anormaux*, donde se aborda la historia cristiana de la práctica de la confesión en las épocas medieval y moderna, y *Du Gouvernement des vivants*, que suma al recorrido anterior el abordaje de la cuestión de la confesión en literatura clásica griega y en la patriótica, y finalmente en el curso de Louvain de 1981, *Mal faire, dire vrai*, donde todo el material anterior es retomado, reelaborado y se analizan además las proyecciones del dispositivo de la confesión en las prácticas judiciales y de las ciencias humanas del siglo XX. En este último trabajo, podemos encontrar además un análisis de los elementos lingüísticos del dispositivo de la confesión que, por su estilo y vocabulario, remite a las discusiones típicas de los filósofos analíticos, de la confesión como *speech act*¹³.

Ciertamente, no es aquí el lugar para retomar todo este material; pero creo que es necesario, hacer al menos dos observaciones de carácter general. En primer lugar, en relación con la función de producción de verdad característica del dispositivo de la confesión es necesario notar que, en el marco de la gubernamentalidad, conlleva, al mismo tiempo, una producción de subjetividad. Retomando las expresiones del propio autor, la verdad debe ser dicha en términos de subjetividad: «la confesión es un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo».¹⁴

La segunda observación concierne a la relación que se puede establecer entre los análisis foucaultianos del dispositivo de la confesión y el proyecto de la historia de la

¹³ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain - University of Chicago Press, trad. cast.: *Obrar mal, decir la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 4.

¹⁴ *Ibidem*, p. 27. Citamos la versión original, pero retomamos la traducción de Horacio Pons, ed. Siglo XXI.

sexualidad. Entre el primer y el segundo volumen de la *Histoire de la sexualité* no sólo median ocho años de distancia, sino un cambio respecto del período histórico estudiado por Foucault: el primer volumen está situado en la Modernidad y, el segundo, por decirlo de algún modo, “salta” a la Antigüedad. El análisis histórico del dispositivo de la confesión permite establecer un nexo entre estos dos períodos. Como dijimos, el análisis de este dispositivo se extiende de Homero al siglo XX. Pero el enfoque del dispositivo de la confesión desarrollado en los cursos en el *Collège de France* nos permite también —y quizás sobre todo— establecer un nexo entre las dos últimas secciones de *La Volonté de savoir*, la dedicada al dispositivo de sexualidad y aquella, titulada “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, donde se introduce por primera vez en sus libros la noción de biopolítica.

5. Para finalizar, este breve recorrido por el concepto de veridicción y la cuestión de la Modernidad, vale la pena tener en cuenta que, en sus últimos años, Foucault retomó repetidas veces la célebre respuesta de Kant a la pregunta ¿qué es el Iluminismo?. Escribió dos artículos en ocasión del bicentenario del texto kantiano y lo retomó extensamente en su anteúltimo curso en el *Collège de France*, *Le Courage de la vérité*. Como sabemos, en estos textos, la Modernidad ya no es presentada como una época respecto de la cual puede haber un pre y un post, sino como un *éthos*, como una actitud¹⁵. En este *éthos*, la relación entre Modernidad y verdad —o, como vimos, veridicción, decir verdadero, según las expresiones utilizadas por Foucault— ya no remite a la verdad de las ciencias, a los relatos legitimantes y las crisis de las que hablaba Lyotard. Lo que finalmente está en juego en el *éthos* moderno son las relaciones entre la verdad y la vida, en las que toman forma las figuras de la gubernamentalidad y de la subjetividad.

¹⁵ Foucault, M., *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 568.

Bibliografía

Foucault, Michel

- 1984a *Histoire de la sexualité, t. II, L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard [trad. cast.: *Historia de la sexualidad, t. II, El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].
- 1984b *Histoire de la sexualité, t. III Le Souci de soi*, Paris, Gallimard [trad. cast.: *Historia de la sexualidad, t. III, La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].
- 1986 *Histoire de la sexualité, t. I, La Volonté de savoir*, 1ª ed. 1976, Paris, Gallimard [trad. cast.: *La historia de la sexualidad, t. I, La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].
- 1994 *Dits et écrits*, 4 vols., Paris, Gallimard. Existen varias traducciones parciales de los textos reunidos en esta compilación francesa; las hemos consignado con las siguientes fechas: 1996, 1999a, 1999b, 2012c, 2013a, 2013b.
- 1997 “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Gallimard - Seuil [trad. cast.: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2010].
- 2004a *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard – Seuil [trad. cast.: *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2010].
- 2004b *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil [trad. cast.: *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006].
- 2008 *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil [trad. cast.: *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, FCE, 2010].

- 2009 *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard-Seuil [trad. cast.: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, FCE, 2010].
- 2012a *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, EHESS - Gallimard - Seuil.
- 2012b *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain - University of Chicago Press [trad. cast.: *Obrar mal, decir la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].
- 2013 *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, EHESS - Gallimard - Seuil.

Liotard, Jean-François

1979: *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, trad. cast. de Mariano Antolín Rato: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1986.

Crítica y verdad.

La emergencia de la libertad en el gobierno de la vida.

Critique and Truth.

The emergence of Freedom in the Government of Life.

Luciano Andrés Carniglia *

Fecha de Recepción: 1º de abril de 2014

Fecha de Aceptación: 2 de mayo de 2014

Resumen: *En el presente trabajo intentaremos mostrar partiendo del análisis foucaulteano de la noción de homo œconomicus en el marco de sus investigaciones sobre el neoliberalismo norteamericano, cómo es que allí donde la vida parecería caer completamente en el juego de verdad del poder, es posible identificar toda una línea de indagación que conduce, en el pensamiento de Foucault, a la elucidación de una noción de crítica capaz de hacer valer la libertad implicada en el gobierno de la vida y de indicar la posibilidad de una vida otra respecto del sujeto del neoliberalismo.*

Palabras clave:

Foucault; subjetivación; crítica; verdad; cinismo.

Abstract:

In this paper we will intend to show on the basis of the foucauldian analysis of the notion of homo œconomicus within the framework of his investigations on American neoliberalism, how is it that where life would seem to fall completely into the game of truth of power, it is possible to identify a line of inquiry that leads, in Foucault's thought, to the elucidation of a notion of critique that is able to reinforce freedom in the government of life and to indicate the possibility of another life with respect to the subject of neoliberalism.

Keywords:

Foucault; subjectivation; critique; truth; cynicism.

* Doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL – UBA) y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede de trabajo en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Correo electrónico: lucianocarniglia@hotmail.com

Una de las novedades teóricas más relevantes del primer tomo de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, consistió en el intento por parte de Foucault de ir más allá de una concepción puramente represiva del poder. Esto era posible en la medida en que se abandonase la representación "jurídico-discursiva" del mismo, a saber, la idea de un poder que o bien solo pudiese impedir y limitar, cuya eficacia consistiese únicamente en no poder nada "salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco"², o bien funcionase imponiéndole al sexo y al deseo su propia ley y ordenamiento binario entre lo prohibido y lo permitido como forma y esquema de su propia inteligibilidad. En suma, un poder modelado sobre lo jurídico, que se centraba en la enunciación de la ley y el funcionamiento de lo prohibido reduciendo y explicando toda sumisión y sujeción "al efecto de obediencia"³. Dicha representación "jurídico-discursiva" conducía, de igual manera, a consecuencias contrarias respecto de la relación entre el deseo y el uso y posición que se le atribuyese al poder. "O bien a la promesa de una 'liberación' si el poder sólo [ejercía] sobre el deseo un apresamiento exterior, o bien, si [era] constitutivo del deseo mismo, a la afirmación: usted está, siempre, ya apresado"⁴.

Admitir el carácter productivo del poder implicaba el abandono de la perspectiva de la liberación de la sexualidad respecto de los dispositivos en que ésta era constituida, pero, a la vez, conducía a reconocer la complejidad del juego de reenvíos y mutua dependencia entre el dominio constituido y el elemento constituyente. Surgía entonces un poder centrado en la norma que frente a la "regresión de lo jurídico" accedía por medio del dominio de la sexualidad a la vida del cuerpo y a la de la especie, pero, al mismo tiempo, una idea de vida que "como objeto político [era] en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla"⁵.

² Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Bs. As.: Siglo XXI, 2002, p. 104

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 101

⁵ Ibid., p 175

Apenas dos años después, con la introducción del análisis de los dispositivos de seguridad en los cursos *Seguridad, territorio, población* (1977-78) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-79), la perspectiva productiva del poder es profundizada y reformulada. Pues, por un lado, la libertad pasará a constituir el correlato necesario de los dispositivos de seguridad pero, al mismo tiempo, el análisis de la gubernamentalidad neoliberal permitirá a Foucault explicitar el modo en que dicha libertad se despliega en un espacio de juego predefinido por el régimen veridiccional del mercado. Precisamente, la manera en que el individuo de forma a su actividad, constituirá el punto de anclaje del dispositivo y de un poder que se ejercerá ahora en la forma del gobierno, esto es, “sobre la acción de un sujeto en virtud de su propia acción o de su ser capaz de una acción”⁶. Pero es justo allí, en el punto en que la vida parecería caer completamente en el juego de verdad del poder, en que, sostendremos, es posible identificar toda una línea de indagación que conduce, en el pensamiento de Foucault, a la elucidación de una noción de crítica capaz de hacer valer la libertad implicada en el gobierno de la vida y de indicar la posibilidad de una vida otra respecto del hombre de mercado del neoliberalismo.

No obstante, es preciso, en primer lugar, avanzar en la elucidación de dicha posibilidad a partir de su puesta en jaque, de su cuestionamiento radical.

I.

“Lejos de ser un sujeto libre, el sujeto de la biopolítica es un sujeto no sólo asegurado contra los imprevistos sino también y por sobre todo un sujeto cuya libertad coincide con una previsibilidad. ¿El precio de la libertad es la producción de un sujeto del cual no se debe esperar nada nuevo?”⁷.

⁶ Michel Foucault. "The Subject and Power (Le sujet et le pouvoir)" en *Dits et écrits II*. Paris: Quarto-Gallimard, 2001, p. 1053.

⁷ Cutro, Antonella. *Michel Foucault: Tecnica e vita (Bio-Politica e filosofia del bios)*. Napoli: Bibliopolis, 2004, p. 140.

Quizá sea en el curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, donde más claramente Foucault haya formulado el carácter problemático de la libertad implicada en la relación entre gobierno, verdad y subjetivación. Esto se hace manifiesto en el análisis que realiza de del *homo œconomicus* como figura de la subjetividad neoliberal.

Dicho análisis parte de lo que Foucault denominó una "genealogía de los regímenes de veridicción". Por medio de ella buscó identificar las prácticas y los saberes a partir de los cuales se afirma un determinado orden de cosas que permite discriminar lo verdadero y lo falso y, asimismo, establecer los efectos que dicha partición tendrá sobre la subjetividad. Es desde esta perspectiva que la problemática biopolítica aparece centrada en torno a la relación entre gobierno y subjetivación. Foucault nos muestra como, por una parte, la economía funciona como racionalidad del gobierno, es decir, el mercado como "lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental"⁸. Pero, al mismo tiempo, se constituye en el ámbito a partir del cual se dice la verdad acerca del hombre. No en vano lo presentará a través de la idea de una "mutación epistemológica esencial" en la medida en que los análisis neoliberales "pretenden cambiar lo que constituyó [...] el objeto [...], el campo de referencia general del análisis económico"⁹. Si antes éste venía dado por "el estudio de los mecanismos de producción, los mecanismos de intercambio y los hechos de consumo dentro de una estructura social dada. Ahora el análisis económico no debe consistir en el estudio de esos mecanismos, sino en el de la naturaleza y las consecuencias de las decisiones sustituibles [...] En este sentido, la economía ya no es análisis de procesos, [...] sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos"¹⁰.

Para explicar cómo esto es posible, Foucault apela al pensamiento de la escuela neoliberal norteamericana. Esta define como conducta racional "toda aquella que sea sensible a modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria; que no sea aleatoria respecto a lo real [...] En otras palabras,

⁸ Michel Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Bs. As.: FCE, 2007, p. 49.

⁹ *Ibid.*, 260.

¹⁰ *Ibid.*, 261.

cualquier conducta que acepte la realidad”¹¹. Esta última frase es capital y podría reformularse del siguiente modo: ¿quién es el que acepta la realidad? Para Foucault, el *homo œconomicus*. Es quien "responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio [y así] aparece justamente como un elemento manejable [...]. El *homo œconomicus* es un hombre eminentemente gobernable”¹². Dicho de otro modo, es manejable y gobernable en la medida en que se presenta como una determinada forma de la subjetividad pasible de *cálculo*.

Ahora bien, las razones para explicar dicha calculabilidad, central para poder comprender el modo de subjetivación que produce y sustenta la gubernamentalidad neoliberal, no están mayormente explicitadas por Foucault. No obstante, ciertos elementos de su clase del 14 de marzo del '79 nos permiten abordar dicha cuestión. Allí Foucault tematiza la noción de *homo œconomicus* en el contexto de su recuperación por parte de la escuela neoliberal norteamericana en términos ya no pura y exclusivamente de “socio” en un proceso de intercambio, sino como “empresario de sí mismo”. Para estos teóricos, sostendrá Foucault, “el hombre del consumo no es uno de los términos del intercambio. En la medida en que consume [...] es un productor. ¿Y qué produce? Pues bien, produce simplemente su propia satisfacción”¹³. Con este último aporte es que se logra entender cómo el elemento que lo vuelve calculable es la imposibilidad de trascender la *ratio* económica. Y esto, precisamente, en la medida en que los modos y los objetos a través de los cuales produce su propia satisfacción y por lo tanto *a sí mismo*, se encuentran, por ella, absolutamente determinados; son inmanentes a dicha realidad. De esta forma podemos ver en su justa medida el carácter formal de la libertad en que el sujeto satisface sus deseos en la producción de sí mismo. Ni su satisfacción es libre, ni su trabajo sobre sí auto-producción. Así, la condensación en la figura del *homo œconomicus* del vínculo ya planteado por Foucault en *Seguridad, Territorio, Población* entre libertad y poder, vuelve impensable el cuestionamiento de la racionalidad económica, en tanto criterio de veridicción de la práctica de gobierno.

¹¹ *Ibid.*, 308.

¹² *Ibid.*, 310.

¹³ *Ibid.*, 265.

Nos encontramos con una relación entre verdad y constitución de la subjetividad en la cual la conducta es neutralizada mediante su subsunción y ordenamiento por un determinado régimen de veridicción frente al cual, tal como afirma Cutro “no se debe resistir en nombre del ‘tener que retirarse del gobierno’ con el fin de que sea posible la vida política. La posibilidad de la resistencia se plantea en el mismo nivel del gobierno, se trata de pensarla en el mismo orden de verdad pero de acuerdo a otro juego”¹⁴.

II.

En una conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía titulada *¿Qué es la crítica?*, apenas unos meses antes al curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault aborda dicho problema a partir de la caracterización de lo que podría entenderse como una “actitud crítica”. Luego de una breve descripción del proceso progresivo de gubernamentalización consistente en la proliferación y desmultiplicación a partir del siglo XV del arte de gobernar a distintos ámbitos: familia, casa, ejército, ciudades, Estados, el cuerpo, etc., Foucault afirma que “de esta gubernamentalización no puede ser dissociada la cuestión de ¿Cómo no ser gobernado?”¹⁵, pero añade una precisión fundamental: “Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria ‘no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto’. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de gobernar (...) se encuentra una cuestión perpetua que sería: como no ser gobernados *de esa forma*, por ése, en el nombre de estos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos”¹⁶.

¹⁴ Cutro *op. cit.*, p.140.

¹⁵ Michel Foucault. “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, *Δοίμων*, Revista de Filosofía N°11, 1995, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 6-7.

“Cuestión perpetua”, dirá Foucault, que, como vemos, atraviesa la actitud crítica. Pero ¿de dónde proviene esta insistencia de la pregunta por “¿Cómo no ser gobernados?”? Volveremos sobre este punto más adelante, pero si dejamos de lado por un momento este interrogante para completar la caracterización de la “actitud crítica” debemos tener en cuenta que: “Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba (...) de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocaban una verdad, (...) yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder (...) La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar con una palabra la política de la verdad”¹⁷.

Esta idea, tan sugerente en el pensamiento de Foucault, de una “política de la verdad” consistiría, al menos en el marco de esta conferencia, en un análisis del nexo de “saber-poder que [permitiría] aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema”¹⁸, lo que podría caracterizarse como su positividad y el recorrido de su ciclo, “ir del hecho de la aceptación al sistema de la aceptabilidad”. Dicho campo de aceptabilidad, dirá Foucault, se trata de pensarlo siempre asociado a un dominio de posibilidad y, por lo tanto, de reversibilidad o inversión posible. Entonces, la detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable del descubrimiento de la violencia y arbitrariedad que lo volvía difícil de aceptar. Vemos como el análisis conduce no a poner de manifiesto una necesidad sino a la posibilidad de pensar su desaparición. Se trata de una puesta en inteligibilidad que consiste en la restitución de las condiciones de aparición de una singularidad haciendo explícito como ésta no es producto sino efecto de múltiples elementos determinantes. Tal como lo afirmaba en *Nacimiento de la biopolítica*, el problema consiste en mostrar cómo lo real fue posible y no como lo posible puede ser real para así, podríamos afirmar, exhibiendo la contingencia histórica de lo que somos, mostrar la posibilidad de poder pensarnos de otra manera.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 8.

Pero si ahora retomamos la insistencia que identificábamos al hablar de la pregunta crítica Foucault dirá que lo que pone en movimiento la inversión es la decisión, la voluntad decisoria de no ser gobernado de tal o cual forma: “¿No hace falta ahora interrogar lo que sería la voluntad de no ser gobernado así, de esa forma, etc., tanto en su forma individual de experiencia como en su forma colectiva? Ahora hay que plantear el problema de la voluntad (...) Era tan evidente, que yo habría podido darme cuenta antes; pero como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental ha tratado siempre con infinita precaución y dificultad, digamos que he intentado evitarlo en la medida de lo posible. Podemos decir que es inevitable. Les he ofrecido aquí las consideraciones de un trabajo que está en marcha”¹⁹.

Aquí el análisis se detiene, al menos en esta conferencia. El problema de la voluntad queda planteado pero como algo a ser retomado, como una tarea futura. Nos deja con una caracterización de la actitud crítica que parecía estar todavía demasiado ligada a la tarea, podríamos decir, en cierta medida negativa de “desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación de los efectos de poder cuya verdad, de la que supuestamente dependen, les afecta”²⁰ dejando inexplorada esa voluntad decisoria sobre la cual recaería la posibilidad de una actitud crítica.

Pero si vinculamos el trabajo crítico de desujeción con el que Foucault identifica la idea de una política de la verdad al señalamiento de que en ningún momento se trata de una oposición absoluta al gobierno, damos con una clave que nos encamina en la comprensión de por qué la noción de vida en Foucault no puede ser pensada a partir de la posibilidad de un acceso o restitución a un estadio puro en que ésta se encontrase al margen de su inscripción en un dispositivo. La vida nunca es simplemente vida desubjetivada sino *bíos* o forma de vida.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

III.

Ahora bien, esta idea de crítica orientada a la constitución de una ontología histórica de nosotros mismos, no tomará la forma de una teoría o doctrina acumulable en un cuerpo permanente de saber ni se reducirá al trabajo de desujeción. "Hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible"²¹. Veremos más adelante como esta crítica, que va a tomar la forma de la vida, encuentra en la *parresía* cínica un modelo privilegiado. No obstante, es preciso comprender la manera en que Foucault articula esta doble dimensión que parecería estar presente en la puesta en obra de una actitud crítica. Pues, en efecto, si en ella se trata de mostrar cómo la verdad está siempre entramada por relaciones de saber-poder, dicha descripción supone y admite, al mismo tiempo, un desprendimiento o distanciamiento como condición para la elaboración de la misma en la forma de un *ethos*. Precisamente, la posibilidad de tal toma de distancia esta en el centro de la definición foucaultea de pensamiento. Este, "en tanto libertad respecto de lo que hacemos, es el movimiento por el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflexionamos como problema"²².

Pero este movimiento a través del cual el sujeto problematiza su propia experiencia, constituye un acto ambiguo y complejo. Al respecto, Beatrice Han sostiene, críticamente, que Foucault repone en él una concepción de la subjetividad como voluntad auto-determinada "donde el cuerpo emerge sólo como material para la transformación mientras la conciencia parece ser reinstalada en la posición soberana que la genealogía había criticado"²³. Pero, en rigor, si bien la problematización designa un acto reflejo gracias al cual el sujeto adviene a sí mismo, ésta precede siempre al sujeto determinando la forma de su propia experiencia²⁴ y destituyendo todo acceso de éste a una posición de universalidad. La problematización no es nunca

²¹ "Qu'est-ce que les Lumières" en *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 1396.

²² "Polémique, politique et problématisations" en *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 1416

²³ Cfr. Han, Béatrice. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 165.

²⁴ Cfr. Rambeau, Frédéric. "Foucault, une politique de la vérité. La critique, un dire vrai" en *Cahiers philosophiques*, n° 130, 2012/13, p. 30.

el acto de un sujeto previamente dado; éstas son suscitadas por la inquietud e incitación que en el pensamiento despierta una experiencia siempre problemática²⁵. Como un efecto segundo, el sujeto (sea individual o colectivo) es conducido a construirse a sí mismo en la problematización de una experiencia en la que "se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles"²⁶.

De este modo, la crítica es siempre un trabajo de problematización y reproblemalización que se pondrá en obra en el marco de experiencias históricas concretas planteando entre el sujeto y el contexto normativo una relación de proximidad y distancia, de identificación y desidentificación. Pero siempre en un juego que no persigue una posible posición de exterioridad sino un trabajo paciente de modulación recíproca entre el sujeto y la norma. No se trata de una desujeción absoluta al gobierno, sino de la crítica a cada forma específica que éste eventualmente adopta. Esta posibilidad de un desprendimiento podemos encontrarla ejemplificada por Foucault en ocasión del artículo dedicado al músico Pierre Boulez: "¿Cuál es entonces el rol del pensamiento en aquello que hacemos si él no debe ser ni simple saber hacer ni pura teoría? Boulez lo mostraba: dar la fuerza de romper las reglas en el mismo acto que las pone en juego"²⁷. No abandonar las reglas internas de las prácticas, sino "abrir en el juego reglado (...) un nuevo espacio libre"²⁸.

²⁵ "Por otra parte, e inversamente, diría que si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social" ("L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" en *Dits et Ecrits II, op. cit.*, p. 356). Además, "para que un comportamiento entre en el campo del pensamiento, hace falta que un cierto número de factores lo hayan vuelto incierto (...) antes de que haya problematización efectiva por el pensamiento" ("Polémique, politique...", *op. cit.*, p. 1416)

²⁶ Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi de des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Seuil-Gallimard, 2008, pp. 4-5.

²⁷ "Pierre Boulez, l'écran traversé" en *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 1041.

²⁸ *Ibid.*, p. 1041

IV.

Es preciso entonces retomar la pregunta formulada anteriormente y dirigirla al modo en que la tematización foucaultiana de la constitución de un *ethos* crítico parecería rebasar el trabajo de desujeción que en la conferencia del '78 orientaba la tarea de una actitud crítica. Pues “la liberación puede ser la condición política o histórica para una práctica de libertad” pero “esta liberación no basta para definir las prácticas de libertad” sino que “abre un campo de nuevas relaciones que es cuestión controlar mediante [dichas] prácticas”. Quizá por ello la idea de resistencia y nociones como la de contraconducta son progresivamente abandonadas para pasar a pensar el problema de la subjetividad en el marco del gobierno de uno mismo²⁹.

Pero si cuando hacíamos mención al *homo œconomicus* señalábamos cómo la subjetividad era sujeta por medio de dispositivos de seguridad que invocaban la verdad del mercado; y, por otro lado, veíamos de qué modo la “actitud crítica” consistía en ese movimiento por el cual el sujeto se atribuía el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder nos damos cuenta como la idea de *bíos* foucaultiana no podrá no estar vinculada con cierta actitud crítica ligada al problema de la verdad. En efecto, en el marco de sus últimos cursos del Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros* (1982-83) y *El coraje de la verdad* (1983-84), Foucault abordará el problema del *bíos* o la constitución de la forma de vida partiendo de una original elucidación del modo en que el viviente humano se subjetiva libremente en base a un determinado uso del lenguaje, un decir franco o verdadero: los enunciados de la *parrhesía*.

Aunque es puntualmente con el cinismo, al cual Foucault dedicará su último curso del Collège, donde la crítica va a adquirir una materialidad que se expresará en la forma misma de la vida. "Allí donde la palabra de Sócrates, y ella sola, portaba en

²⁹ Cfr. Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*. Bs. As.: FCE, 2006, p. 238. Foucault se queja de la sobresaturación de la idea de disidencia: “Después de todo ¿quién no hace hoy su propia teoría de la disidencia?”.

ella misma su coraje, la parresía cínica inviste por el contrario el terreno de la vida por entero. El decir verdadero deviene un vivir verdadero"³⁰. Esta noción de una vida verdadera volverá a poner en cuestión la distinción o partición inadvertida que Foucault denunciaba ya en *La Hermenéutica del Sujeto* (1981-82) en relación con la manera en que desde el sujeto cartesiano en adelante la verdad era escindida de los modos en que éste accedía a ella para pasar a ser establecida de acuerdo a criterios puramente formales como los de claridad y distinción sin que la manera de ser del sujeto juegue rol alguno. Pero este cuidado de sí ya no estará ordenado a la consecución de una vida bella, sino que "establecerá una relación con una norma que va a llamar verdad"³¹.

Pero ¿Acaso podemos predicar la verdad de la manera en que un discurso es pronunciado, esto es, de la enunciación y no meramente del discurso en sí mismo, de su contenido enunciativo? Y, todavía más, ¿qué significa que la verdad se despliega en la dimensión misma de la vida? Todo el desarrollo de Foucault en torno al estudio de las formas aletúrgicas supone la posibilidad de tal predicación y de dicho despliegue y la irreductibilidad de ese ámbito al campo del análisis epistemológico, esto es, al establecimiento de las condiciones formales de un conocimiento verdadero. Por el contrario, la aleturgia permite la apertura de una cantera de análisis novedosa dedicada al estudio del "tipo de acto por el cual el sujeto diciendo la verdad, *se manifiesta* (...) se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como diciendo la verdad"³².

³⁰ Revel, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010, p. 297.

³¹ Pote-Bonneville, Mathieu. "La vraie vie" en *Cahiers philosophiques*, n° 120, décembre 2009, p. 116.

³² Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*. Paris: Seuil-Gallimard, 2009, p. 4.

V.

El cinismo condensa, en cierto modo, las dos dimensiones de la crítica a las que nos referíamos anteriormente. Por un lado, la desujeción en la forma de una transvaloración del juego de verdad en el que el sujeto está inscripto; por el otro, la modulación del sí mismo en la constitución de un *ethos* crítico. Foucault lo ilustra ejemplarmente en la segunda hora de la clase del 29 de febrero del '84. Allí encontramos algunos de los rasgos de lo que constituirá la actitud cínica y que irán más allá de la de su acontecer histórico en la antigua Grecia. Se trata quizás de uno de los tratamientos más interesantes del *Coraje de la verdad*, y que Foucault introduce como un mero excursus o vagabundeo respecto de los desarrollos de las clases anteriores. En él se propone abordar la posteridad del cinismo como categoría moral en la cultura occidental, es decir, "de encarar la larga historia del cinismo a partir del tema de la vida como escándalo de la verdad, o (...) de la forma de vida como lugar de emergencia de la verdad (el *bios* como aleturgia)"³³.

Esta idea de una forma de vida ligada a la manifestación escandalosa de la verdad irá encontrando diversos puntos de apoyo desde las prácticas religiosas del ascetismo cristiano a los movimientos espirituales de la edad media, para luego emerger en ciertas prácticas políticas contemporáneas vinculadas al influjo revolucionario. Es la idea de la revolución no únicamente como proyecto político sino como principio determinante de una forma de vida y que Foucault denominará "militantismo". Este adoptará formas diversas pero Foucault se interesará especialmente en el militantismo como "testimonio por la vida". Al respecto, afirmará: "Ese estilo de existencia propio del militantismo revolucionario (...) debe estar en ruptura con las convenciones, los hábitos, los valores de la sociedad. Y debe manifestar directamente, por su forma visible, por su práctica constante y su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de una otra vida, una otra vida que es la vida verdadera"³⁴. Será entonces un militantismo, sostendrá Foucault, a "campo abierto" en el sentido de que "pretende atacar no simplemente tal

³³ *Ibid.*, p. 166.

³⁴ *Ibid.*, p. 170.

o cual vicio, defecto u opinión que podría tener tal o cual individuo, sino igualmente a las convenciones, las leyes, las instituciones que reposan sobre los vicios (...) los defectos, las opiniones que el género humano comparte en general. Es por lo tanto una militancia que pretende cambiar el mundo, antes que una militancia que buscase simplemente proveer a sus seguidores con los medios para alcanzar una vida hermosa"³⁵. El *bios* cínico entonces, como un militantismo abocado al cambio y a la transformación, a la constitución de una vida y un mundo otro, "un inventor de formas de vida tanto como un crítico de lo existente"³⁶.

No obstante, es preciso comprender qué es esa verdad que se manifiesta en la vida. Pues no es respecto del conjunto de principios o doctrinas positivas que esta vida pueda albergar o expresar que irá a predicarse su carácter verdadero. Por el contrario, esa vida verdadera en la forma de una otra vida es siempre inmanente a la propia vida y consiste en hacer valer, en la vida misma, el principio de su diferenciación e irreductibilidad a una forma fija o norma preestablecida. Siguiendo a Deleuze y Guattari al referirse a la distinción en Foucault entre el presente y lo actual, podríamos ver esa vida otra ya no bajo el signo de una prefiguración utópica sino como el ahora de nuestro devenir, es decir, como diferencia respecto de lo que somos y, por ello mismo, de lo que estamos ya dejando de ser³⁷. Pues no se trata, en definitiva, de una verdad secreta entrañada en la propia vida y que finalmente revele, por ponerlo en los términos de la problemática con que abríamos este trabajo, los arcanos de nuestra sexualidad, sino del "vivir verdaderamente"; de ver en el sexo no una fatalidad sino "la posibilidad de acceder a una vida creadora"³⁸. Ese es el problema ético del último Foucault³⁹. Problema que pone en primer plano la pregunta

³⁵ *Ibid.*, p. 262

³⁶ Revel, *op. cit.*, p. 301.

³⁷ Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993, p. 114

³⁸ Cfr. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité" en *Dits et écrits*, *op. cit.*, p. 1554.

³⁹ Quizá en ese sentido debemos leer la siguiente afirmación: "En este Occidente que ha inventado verdades diversas y ha forjado artes de existencia tan múltiples, el cinismo no deja de recordar esto, cuan poco de verdad es indispensable para quien

por cómo hacer valer la libertad implicada en el gobierno de la vida y al que se responde señalando no hacia un margen exterior al conjunto de normas en el cual ésta se halla inscripta “sino al lugar en blanco dentro de ellas en el que pueden surgir nuevas prácticas de autoinvención, subjetivaciones heréticas que las sujeciones múltiples presuponen pero no pueden anular”⁴⁰.

De este modo, siguiendo el hilo de la crítica, la actitud cínica nos permite pensar una vida otra respecto del hombre de mercado del neoliberalismo. Un *bios* en cuya materialidad se abre juego a la reelaboración de la dimensión política de la ética. Pues si subjetivarse consiste en la articulación de una relación compleja respecto de un marco normativo; en “una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua por el cuidado constante de la verdad”⁴¹, la actitud cínica constituirá un ejemplo extremo de como, transformando el juego de verdad en la profundización de las reglas del propio juego, articular una forma de vida que sea, también, un espacio posible de libertad.

Bibliografía

- Cutro, Antonella. *Michel Foucault: Técnica e vita (Bio-Politica e filosofia del bios)*. Napoli: Bibliopolis, 2004.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993
- Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]” en *Δαίμων*, Revista de Filosofía N°11, 1995.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits* (vol. I). Paris: Seuil-Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits* (vol. II). Paris: Seuil-Gallimard, 2001.

quiere vivir verdaderamente y cuan poco de vida es necesaria cuando uno se aferra a la verdad” (*Courage, op. cit.*, p. 175)

⁴⁰ Le Blanc, Guillaume. *El pensamiento Foucault*. Bs. As.: Amorrortu, 2008, p. 177.

⁴¹ “Souci de la vérité” en *Dits et écrits, op. cit.*, p. 1494

- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Bs. As.: Siglo XXI, 2006.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Bs. As.: FCE, 2006
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Bs. As.: FCE, 2007.
- Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*. Paris: Seuil-Gallimard, 2009.
- Han, Béatrice. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Le Blanc, Guillaume. *El pensamiento Foucault*. Buenos aires: Amorrortu, 2008
- Pote-Bonneville, Mathieu. "La vraie vie" en *Cahiers philosophiques*, n° 120, décembre 2009.
- Rambeau, Frédéric. "Foucault, une politique de la vérité. La critique, un dire vrai" en *Cahiers philosophiques*, n° 130, 2012/13.
- Revel, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010.

El espacio de la verdad foucaulteana. The Space of Foucault's Truth.

Fernando Beresñak*

*Fecha de Recepción: 9 de abril de 2014
Fecha de Aceptación: 10 de mayo de 2014*

Resumen: *Tomando como texto principal La arqueología del saber, se estudiarán las reformulaciones del método y la concepción de tiempo histórico foucaulteanos. En ese sentido, analizaremos algunos de los elementos conceptuales e ideas centrales de su proyecto metodológico, tales como lo relativo a la problemática de la discontinuidad/continuidad, al modo de reformular la noción de origen y a las características y dinámica de las relaciones de fuerza que se visibilizan en los distintos niveles posibles de análisis.*

Allí se hará visible el tipo de espacialidad que subyace al pensamiento del filósofo francés y que resulta ser el campo axiomático en donde se apoya y distribuye la investigación histórico-filosófica de la verdad que aquél propone llevar a cabo. A partir de la estructuración que allí adopta la perspectiva sobre el orden socio-político, y de las implicancias que ello tendrá en la nueva significación de la noción de verdad en Foucault, se planteará una problematización inicial a modo de alumbrar una posible lectura propositiva de dicha obra.

Palabras clave:

Foucault; método; tiempo histórico; espacio; verdad.

Abstract: *Taking the text Archaeology of Knowledge as starting point, we will study the reformulations of the method and the conception of historical time in Foucault's work. In this regard, we will discuss some of the conceptual elements and methodological core ideas of the project, such as the issue of the discontinuity/continuity, the reformulation of the concept of origin and the characteristics and dynamics of the power relations that become visible in the different possible levels of analysis.*

* Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín (IDAES-UNSAM) y graduado del Posgrado "Psicoanálisis y Ciencias Sociales" de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Actualmente es becario de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas de Técnicas (CONICET) y doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), con una investigación sobre las implicancias políticas de las concepciones espaciales elaboradas desde la temprana modernidad hasta el siglo XX. Correo electrónico: beresnakfernando@hotmail.com

There, it will be possible to visibilize the type of spatiality that would underlie the thought of the French philosopher, which happens to be the axiomatic field where the historical and philosophical investigation of the truth (that he intends to carry out) rests and deployed. From the structure that, there, adopted the perspective of the socio-political order, and the implications that this will have on the new meaning of the concept of truth in Foucault, an initial way of problematization will be raised to illuminate a possible new lecture of this work.

Keywords: Foucault; Method; Historical Time; Space; Truth.

I.

“Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia”.²

Con estas palabras Foucault introducía el propósito de sus investigaciones a los oyentes de las conferencias ofrecidas en Río de Janeiro del año 1973, así como dejaba entrever la intención de reformular la noción de verdad. Aquí, en este trabajo, daremos cuenta de una de las operaciones centrales que este autor ha tenido que realizar para poder ofrecer una imagen más precisa de la historia de la verdad³. Nos referimos a la creación de una espacialidad histórico-filosófica que, según su autor, se

² Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003, p. 12.

³ A los fines de considerar la propuesta foucaultiana respecto del método histórico en su justa medida y en el contexto adecuado, véase el temprano trabajo de Paul Veyne: Veyne, Paul. “Foucault revoluciona la historia (Inédito)”. *Como se escribe la historia*. España: Editorial Fragua, 1972. Y, en un trabajo más reciente, es de destacar el renovado abordaje que nos ofrece Potte-Bonneville sobre la perspectiva de Foucault sobre la historia: Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2007.

encuentra por debajo del espacio recortado por la mirada soberana en objetos y del tiempo cronológico. Como daremos cuenta a lo largo del trabajo, su investigación histórico-filosófica se apoyará en esta novedosa espacialidad, la cual también tendremos que reconstruir.

Consideramos que ese trabajo de la reconstrucción espacial es visible principalmente en el libro *La arqueología del saber*. Al inmiscuirse en el mismo, no se puede sino sospechar que guarda los tesoros más preciados del pensamiento foucaulteano. Es más, nos atreveríamos a afirmar que, hasta tanto dicho texto no sea comprendido en su radicalidad, y no se intenten resolver los problemas que allí se explicitan, la obra de este autor quedará en cierto sentido oculta⁴. El proyecto arqueológico que allí se explicita (el cual no reproducía lo realizado hasta ese momento por Foucault, sino que lo reformulaba con una complejidad asombrosa) resulta ser mucho más rico de lo que parece a simple vista. En sus recorridos encontramos una y otra vez dudas y preguntas que plantea sobre cuestiones que no volverán a explicitarse en ningún otro texto. Son notables las diversas vías que allí pone a prueba para sortear los obstáculos que se le presentan durante sus investigaciones y también a aquellos que él mismo fue instalando en su propio camino como una especie de experimento especulativo para hacer efectivo su método: Foucault contra Foucault, Foucault desde Foucault, Foucault para Foucault. El trabajo resultante no podía ser menos que brillante.⁵

⁴ En este sentido, es de destacar la importante atención prestada por el especialista en Foucault, Edgardo Castro, a esta temprana obra. Véase: Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de "La arqueología del saber"*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002.

⁵ Sin embargo, debemos matizar la expectativa puesto que, prudente, Foucault mismo se encarga de advertir que aún faltan llevar a cabo (o completar) muchas tareas para que este proyecto alcance la fuerza que pretende. Mucho de lo que se verá en la "genealogía de los años '70" había sido planteado en aquel texto, aunque bajo una forma inconclusa y apenas esbozada. Lo mencionado no significa que, en ese libro, todo ya haya sido dicho y que, luego, no haya habido lugar para llevar adelante modificaciones en la metodología; sino, simplemente, que *La arqueología del saber* puede leerse como una puesta a punto de varias problemáticas metodológicas con las cuales tuvo que enfrentarse su autor; entre las cuales (y quizá la de mayor

A los fines de alumbrar aquello que Foucault estaba proponiendo con su reformulación metodológica, reproduciremos una especie de ficticia objeción que se auto formula, explicitando muchas de las críticas que ha recibido y de lo que, a simple vista, para muchos manifiesta la operación arqueológica: “La arqueología (...) no parece tratar la historia sino para congelarla. De una parte, al describir las formaciones discursivas, descuida las series temporales que pueden manifestarse en ellas; busca reglas generales que valen uniformemente, y de la misma manera, en todos los puntos del tiempo: no impone entonces, a un desarrollo quizá lento e imperceptible, la figura apremiante de la sincronía. En ese “mundo de las ideas” que es por sí mismo tan lábil, (...) ¿no pone la arqueología en valor una especie de pensamiento inmóvil? Y por otra parte, cuando recurre a la cronología, es únicamente, parece, para fijar, en los límites de las positivities, dos puntos de sujeción: el momento en que nacen y aquél en que se desvanecen (...); como si sólo hubiera tiempo en el instante vacío de la ruptura, en esa fisura blanca y paradójicamente intemporal en que una formación repentina sustituye a otra. Sincronía de las positivities, instantaneidad de las sustituciones, el tiempo es eludido, y con él la posibilidad de una descripción histórica desaparece. (...) Pero todo en vano: varias eternidades que se suceden, un juego de imágenes fijas que se eclipsan sucesivamente, es cosa de la cual no se hace ni un movimiento, ni un tiempo, ni una historia. Es preciso, sin embargo, contemplar las cosas desde más cerca”.⁶

Este llamado del autor a observar su método con mayor atención y en su especificidad es lo que nos ha motivado a explicitar la espacialidad que Foucault construye para inmiscuirse en la búsqueda de lo que se ha denominado “verdad”⁷.

complejidad), se encontraba la noción de origen o, como muchas veces es mencionada (particularmente en este libro), la temática de lo original.

⁶ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005, pp. 278-279.

⁷ En otra dirección, aunque intentando hacer posible una lectura positiva del quiebre metodológico foucaultiano, también resulta de sumo interés el reciente texto de Manuel Mauer y Francisco Naishtat que cito a continuación: Mauer, Manuel y Naishtat, Francisco. “Historia y negatividad. Foucault y el problema del sentido”. *El presente en debate. Política, crisis y sentido*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.

Frente a aquellas imágenes eternas ubicadas una después de la otra en un único y cronológico tiempo, frente al espacio vacío del cambio, Foucault pide prestar especial atención a lo que acontece en la distancia, al modo en que el sujeto de conocimiento produce verdades a partir de la matriz de relaciones de fuerza que lo compone por estar localmente inserto en ella. Se trata de problematizar esa idea de origen como punto inextenso y perteneciente a una única línea temporal sucesiva en el que se ha intentado encontrar el develamiento de la verdad, para poder hacer de todo ello una imagen con mayor dinamismo.⁸

Podríamos sugerir que en dicha tarea Foucault estaba desplegando el eco de esa concepción espacial de las distancias y las relaciones, a las cuales ya hacía referencia en 1963, en el texto *Distancia, aspecto, origen*, con las siguientes palabras: “una red más espacial que temporal; habría aún que quitarle a la palabra espacial lo que la emparenta con una mirada imperiosa o una andadura sucesiva; *se trata más bien de ese espacio, por debajo del espacio y el tiempo, que es el de la distancia*”.⁹ Así, la búsqueda de la verdad, el develamiento de su historia, no se encontrará en el espacio recortado por la mirada soberana y el tiempo cronológico, sino, según Foucault, en

⁸ En las primeras páginas del apartado denominado “Lo original y lo regular”, se encuentra bien definido el cuestionamiento central que realiza la arqueología. El análisis arqueológico “vuelve a poner en juego en el elemento empírico de la historia, y en cada uno de esos momentos, la problemática del origen: en cada obra, en cada libro, en el menor texto, el problema que se plantea entonces es el de encontrar el punto de ruptura, el de establecer, con la mayor precisión posible, lo que corresponde al espesor implícito de lo ya-ahí, a la fidelidad quizá involuntaria a la opinión vigente, a la ley de las fatalidades discursivas y a la vivacidad de la creación: el salto irreductible de la diferencia” (Foucault, Michel. *La arqueología del saber. Op. cit.*, p. 238).

⁹ Foucault, Michel. “Distancia, aspecto, origen”. *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 2004, pp. 176–177; la cursiva nos pertenece. La cita continúa en la misma página de la siguiente manera: “Y si me detengo expresamente en la palabra aspecto, después de haberlo hecho en ficción y simulacro, es a la vez por su precisión gramatical y por todo un núcleo semántico que gira a su alrededor (la *species* del espejo y la especie de la analogía; la difracción del espectro; el desdoblamiento de los espectros; el aspecto exterior que no es ni la cosa misma ni su perímetro concreto; el aspecto que se modifica con la distancia, el aspecto que a menudo engaña pero que no se borra, etc.)” (Foucault, Michel. “Distancia, aspecto, origen”. *Op. cit.*, p. 177).

esa red espacial conformada por la dinámica de lo que ineludiblemente se encuentra interactuando en la distancia; es decir, según la reformulación conceptual ofrecida en el apartado “Método” de *Historia de la sexualidad 1*, el espacio compuesto por las relaciones de fuerza en el campo del poder y del saber.¹⁰

Esta espacialidad ya no permitirá remitir a un momento histórico cronológicamente determinado, como si fuera un punto geométrico, a una verdad allí instaurada esperando por ser señalada en una imagen vacía. Por el contrario, ella referirá a la actividad y funcionalidad que ejercieron los componentes históricos en el juego de relaciones de la dimensión espacial en la que se encontraron localmente inmersos. La historia de la verdad será la historia de las relaciones de fuerza de poder y de saber que la han compuesto. Así, el método foucaulteano se servirá de una noción de verdad que la entiende como el producto de las condiciones históricas, aunque entendiendo a estas últimas como relaciones de poder-saber y en otra serie de niveles a los cuales suele recurrir la mera investigación histórica. Son estos niveles los que deberemos atender y especificar a continuación para hacer visible aquella espacialidad en la cual su autor pretenda asentar la búsqueda de la verdad. La verdad histórico-filosófica que Foucault quería poner al descubierto necesitaba un nuevo método y este autor ofreció una nueva espacialidad en donde ella pueda tener su preciso lugar.

II.

Para la arqueología, no se logra riqueza analítica haciendo lugar a aquello que podría “distinguir” la originalidad y la trivialidad de un enunciado en la historia.¹¹ Foucault mismo se encarga de mostrarse desinteresado en relación a esos momentos en donde se señala que, por vez primera, algo surgió, se inventó o fue dicho (incluso,

¹⁰ Cf. Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2002, pp. 112-125. En relación a la dimensión política de esta perspectiva, véase: Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. Dreyfus, H. L. y Rabinow, P.. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2001.

¹¹ Cf. Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, pp. 131-177.

a pesar de que reconoce la emoción que este tipo de situaciones transmiten...),¹² como si allí pudiera develarse finalmente algo así como la verdad. El interés de la arqueología es tratar de encontrar el modo en que funcionan determinadas prácticas discursivas (las cuales afirmará pertenecen a una dimensión real y plenamente operativa), para luego hacer visible la mayor especificidad posible de su regularidad. Así, su interés no es obtener emociones, sino encontrar la operatividad y regularidad de determinados enunciados.

Por ello, Foucault dirá que “un descubrimiento no es menos regular, desde el punto de vista enunciativo, que el texto que lo repite y lo difunde; la regularidad no es menos operante, no es menos eficaz y activa, en una trivialidad que en una formación insólita. (...) El campo de los enunciados no es un conjunto de playas inertes escandido por momentos fecundos; es un dominio activo de cabo a rabo”.¹³ La verdad de nuestra sociedad se producirá entonces en este dominio ininterrumpidamente activo, estando por ello sujeta a variaciones de todo tipo, muchas veces menores, casi imperceptibles para la historia y para la historia de la filosofía.¹⁴

En esta dirección de análisis, debemos tener presente el cambio de perspectiva que propone Foucault en relación a las otras corrientes de pensamiento históricas -más tradicionales e, incluso, contemporáneas a él-. Nuestro autor percibe que cambiando el modo de concebir el campo de los enunciados, no sólo podrá obtener la funcionalidad y operatividad de todo enunciado, sino también la específica forma de

¹² Cf. Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, p. 242.

¹³ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, p. 243.

¹⁴ De allí que Foucault diga: “Entre los teóricos que he citado hay uno que de algún modo previó y presentó un esquema de esta sociedad de vigilancia, de gran ortopedia social, me refiero a Jeremy Bentham. Pido disculpas a los historiadores de la filosofía por esta afirmación, pero creo que Bentham es más importante, para nuestra sociedad, que Kant o Hegel. Nuestras sociedades deberían rendirle un homenaje, pues fue él quien programó, definió y describió de manera precisa las formas de poder en que vivimos, presentándolas en un maravilloso y célebre modelo de esta sociedad de ortopedia generalizada que es el famoso *panóptico*, forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu, una especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas” (Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. *Op. cit.*, p. 103).

su regularidad. Es así que, el dominio histórico-filosófico o -lo que es lo mismo- “Todo el campo enunciativo es a la vez regular y se halla en estado de alerta: no lo domina el sueño; el menor enunciado –el más discreto o el más trivial- desencadena todo el juego de las reglas según las cuales están formados su objeto, su modalidad, los conceptos que utiliza y la estrategia de que forma parte”.¹⁵

Bajo esta óptica, todas las dimensiones del nuevo terreno que Foucault estará haciendo visible y sobre el cual trabajará pertenecerán a la actividad, productividad y funcionalidad específica de las relaciones de fuerza de poder y de saber sobre el cual nuestro autor insistiera con tanta firmeza en *La arqueología del saber*,¹⁶ pero sobre todo en *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber* para darle una perspectiva política¹⁷ a la noción de verdad que se pondrá en juego en sus investigaciones.¹⁸

Uno de los problemas metodológicos determinantes en lo relativo a la temática de la verdad es aquél que aglomera el problema de lo original, es decir la inquietud que en su tratamiento es generada por la “precesión” y la “semejanza” de un enunciado.¹⁹

¹⁵ Foucault, Michel. *La arqueología del saber. Op. cit.*, p. 246.

¹⁶ Cf. Foucault, Michel. *La arqueología del saber. Op. cit.*, p. 353.

¹⁷ Para un análisis de los límites y alcances, así como de los usos y abusos de la conceptualización foucaultiana para abordar el problema de la vida y del poder, véase: López, Cristina. “De los usos y abusos de la biopolítica foucaulteana”. *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*. Editores Marcelo Raffin y Beatriz Podestá. San Juan: Universidad Nacional de San Juan – Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2012, pp. 233-251. Asimismo, también véase: Podestá, Beatriz. “Derivas de la cuestión biopolítica”. *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*. Editores Marcelo Raffin y Beatriz Podestá. San Juan: Universidad Nacional de San Juan – Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2012, pp. 277-289.

¹⁸ Dice Foucault: “Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza –que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal- se habilitaron poco a poco en el orden del poder político” (Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. Op. cit.*, pp. 124-125).

¹⁹ Cf. Foucault, Michel. *La arqueología del saber. Op. cit.*, pp. 238-240.

En lo que respecta a la primera (la precesión), nuestro autor cuestiona la legitimidad de los supuestos descubrimientos que establecerían un orden de originalidad entre los diversos enunciados. La precesión actúa solamente identificando los antecedentes de determinada práctica-discursiva, fechándolos y luego ubicándolos en el orden cronológico que corresponda. Pero, como dice Foucault, la precesión olvida el tipo de discurso, el nivel y la escala a la que el enunciado en análisis se encuentra sujeto. Estos serán los elementos que el proyecto foucaulteano pretenderá recuperar en la elaboración de su modalidad de investigación.

Con respecto a la otra inquietud (la semejanza), se la enjuicia en tanto que ella pretende establecer originalidades o trivialidades entre enunciados aparentemente idénticos (integrados por las mismas palabras) y ubicados en una supuesta única linealidad sucesiva (situados en un mismo orden). Sin embargo, dirá Foucault, la historia de la verdad no se reduce a una única linealidad; por el contrario, ella refiere a un complejo volumen de fuerzas en conflicto que habrá que atender y trabajar. Así, en vez de tratar de localizar, sin más, la semejanza entre enunciados, la arqueología propondrá captar sus relaciones y sus grados de regularidad por el efecto que causan en el entramado práctico-discursivo al que pertenecen en su especificidad.

Es por eso que la cuestión de lo original y el problema de la verdad que en ella habita “no puede tener sentido sino en series muy exactamente definidas, en conjuntos cuyos límites y dominio se han establecido entre hitos que limitan campos discursivos suficientemente homogéneos”.²⁰ Para ser más precisos, la arqueología está más interesada por la verdad en tanto regularidad de ciertos enunciados que por su “gran originalidad”. Sin embargo, se debe hacer constar que el propósito de tal investigación no es expresar la regularidad en desprecio a la aparente extraordinaria irregularidad (ya sea ésta concebida negativa o positivamente), sino por el contrario presentar el modo en que la verdad aparece como tal.

²⁰ Foucault, Michel. *La arqueología del saber. Op. cit.*, pp. 240-241.

Foucault hace uso aquí del concepto de “serie”, de manera similar al modo en que Georges Canguilhem lo ha trabajado en *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*. Dejaremos la tarea de contraposición para otra ocasión; aquí, simplemente, pretendemos señalar la referencia.

De allí que se intente aprehender la regularidad de la verdad a través haciendo visible las “reglas anónimas” (el conjunto de condiciones) que hacen de cualquier acto verbal una función enunciativa legítima, posibilitando, designando y reafirmando su modo de existencia. Es decir que esas reglas anónimas (determinadas por el análisis de la regularidad de los enunciados) definen el campo donde efectivamente pueden aparecer las prácticas-discursivas con sus correlativas funciones y los grados de legitimidad que producen la verdad.

Como la arqueología toma tramas históricas diversas, las cuales tienen cada una de ellas su propia especificidad y ritmo, este modo de investigación deberá inventariar el juego de relaciones e interdependencias que existen entre los siguientes tres niveles de análisis (aunque Foucault no niega la existencia de otros): el nivel de las homogeneidades y heterogeneidades enunciativas o práctico-discursivas (nivel específicamente arqueológico), el de las continuidades y cambios lingüísticos y, finalmente, el de las identidades y diferencias lógicas.²¹

Para lograr un enriquecimiento del análisis, según Foucault, sería prudente establecer jerarquías al interior de las regularidades que se logren describir. Ello debido a que es posible encontrar en el interior de ciertas regularidades que algunos conceptos, objetos y otras modalidades o estrategias de enunciación responden a algunas reglas no tan generales, cuya aplicación sería más específica. En ese sentido, Foucault referirá a la posibilidad de constituir un árbol de derivación práctico-discursiva²² que produzca un orden arqueológico, el cual se diferencie del orden sistemático y de la sucesión cronológica (aunque vale aclarar que estos últimos no perderán su legitimidad como otros niveles de análisis posibles; de hecho, Foucault mismo dirá que es posible establecer las relaciones e interdependencias entre niveles de todo tipo, incluyendo a estos últimos).²³

²¹ Cf. Foucault, Michel. *La arqueología del saber. Op. cit.*, pp. 245-246.

²² Para una ejemplificación de la específica cuestión del “árbol de derivación del discurso”, sumamente importante por cierto, remitimos al texto en donde Foucault se sirve del ejemplo de la “Historia natural” (Cf. Foucault, Michel. *La arqueología del saber. Op. cit.*, pp. 247-248).

²³ Cf. Foucault, Michel. *La arqueología del saber. Op. cit.*, pp. 246-247.

Así, la arqueología intenta producir cierta visibilidad sobre los cortes temporales que manifiestan los diversos “períodos enunciativos”, tal como Foucault denomina a la temporalidad en la que la legitimidad de un enunciado mantiene el gobierno del modo en que las relaciones de fuerza de poder y saber entran en juego. Si bien estos períodos se articulan con la temporalidad propia de los conceptos, con la de otras fases teóricas, con la de diversos estadios de formalización y con la de las diferentes etapas de evolución lingüística, insiste Foucault en que no resulta conveniente confundirlos entre sí y terminar por reducirlos a una única línea temporal de tratamiento temático. El nivel arqueológico, al ocuparse de una serie de temporalidades diversa, desplegará su propio terreno de análisis y, así, su perspectiva.²⁴

En ese sentido, es preciso recordar que “la ramificación arqueológica de las reglas de formación no es una red uniformemente simultánea: existen relaciones, entronques, derivaciones que son temporalmente neutros, y existen otros que implican una dirección temporal determinada. (...) Lejos de ser indiferente a la sucesión, la arqueología localiza los *vectores temporales de derivación*. (...) Lo que deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto”.²⁵ En este novedoso campo que la arqueología hace visible operando las conexiones necesarias, el discurso, “al nivel de su positividad, no es una conciencia que venga a alojar su proyecto en la forma externa del lenguaje; no es una lengua, con su sujeto para hablarla. Es una práctica que tiene sus formas propias de encadenamiento y sucesión”.²⁶

Son estos vectores temporales los que permiten operar el complejo camino hacia el –ya referido– “espacio de la distancia” en donde la verdad hace su peculiar aparición. Ellos habilitan una perspectiva que permite observar las matrices de relaciones que

²⁴ Remitimos aquí al análisis que Foucault lleva a cabo sobre sus tres obras anteriores en *La arqueología del saber* (Cf. Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, pp. 263-265).

²⁵ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, pp. 282-283. El concepto de “vector temporal de derivación” será analizado en mayor profundidad unos párrafos más adelante.

²⁶ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, p. 284.

habitan en esas distancias (las cuales aparentan cortes temporales), y en cuyo terreno parece conformarse el mundo de lo posible. Al detectar los vectores, la investigación arqueológica sólo debe recorrer sus tramas haciendo visibles las diferencias que las componen, que las produjeron; es decir, no las busca e identifica para eliminarlas del recorrido, sino que las reúne en el sistema de producción de verdad. La operación consistiría, entonces, en hacer visibles las diferencias a través de esos vectores; como dice Foucault: “desenredar su madeja, determinar cómo se reparten, cómo se implican, se denominan y se subordinan las unas y las otras, a qué categorías distintas pertenecen; en suma, se trata de describir esas diferencias, no sin establecer entre ellas el sistema de sus diferencias”.²⁷

En tanto que las diferencias, las distancias o las relaciones estuvieron conjuradas en el pensamiento bajo los nombres de “discontinuidad”, “ruptura”, “punto de origen” y otros tantos, el sistema de diferencias aquí descrito podría ser considerado el gran aporte de la arqueología. A través del sistema arqueológico, se logra visualizar la verdad como el conjunto o sistema de diferencias que se manifiestan en las distancias –que no sólo separan, sino que también unen-, las cuales son construidas en y por las relaciones de poder y de saber. Es ese sistema de diferencias el que posibilita, a partir de la compleja matriz de relaciones de poder y saber, captar las transformaciones de las reglas “anónimas” que conforman las epistemes, dispositivos y prácticas (y ya no los simples y vacíos cambios) en donde la verdad se vuelve un elemento constitutivo del orden socio-político.

Más allá de la descripción de las transformaciones de sus objetos de estudio, lo que nos interesa particularmente es desplegar la concepción de verdad subyacente a su metodología. En este sentido, la noción de verdad se verá reformulada en virtud del modo de abordar las concepciones de historicidad y temporalidad, así como lo que ellas muestran respecto de la lógica de producción del conocimiento en el orden socio-político.

²⁷ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, p. 286.

Es por todo lo analizado que al comienzo insistíamos en la importancia del libro *La arqueología del saber*. Este texto debe ser tomado como uno de los intentos más logrados y profundos por hacer visible lo que usualmente fue un obstáculo para el pensamiento: nos referimos al mundo relacional que opera en la distancia y en la diferencia produciendo una especie de efecto real de conjunto o sistema que se ha dado en llamar verdad. Este análisis permite desenmarañar y comprender un elemento hasta ahora escondido aunque constituyente de la verdad como lo es su funcionalidad tanto interna (es decir, la ineludible necesidad de ser funcional a cierta práctica discursiva), como externa (es decir, su funcionalidad para poder constituir un orden socio-político).

Allí, en el origen, donde la verdad era entendida como aquello que esperaba inalterable para emerger en la ruptura o discontinuidad entre dos campos históricos, ahora será posible pensar un terreno multidimensional y complejamente activo; y allí, donde el origen era entendido como punto inextenso en donde la verdad se alojaba, ahora será concebido en un ámbito amplio y productivamente abierto. La verdad que pondrá al descubierto Foucault pertenecerá a una espacialidad relacional más profunda que las concepciones a las cuales nos habilitaba el espacio recortado por una mirada soberana y el tiempo distribuido y acumulado cronológicamente.

III.

El modo de abordaje sobre los objetos de estudios es otro elemento fundamental para comprender el estatuto de la verdad en la investigación histórico-filosófica que propone Foucault. Son ellos los que, dependiendo del abordaje, dan cuenta del modo y del tiempo en que resulta legítimo afirmar que tal verdad les corresponde. Foucault percibe que la afirmación sobre la veracidad de un enunciado cualquiera, relativa a un objeto, depende del modo en que se conciba dicho objeto. Así, apoyar la investigación no ya solamente sobre el espacio soberano y el tiempo cronológico, sino también y sobre todo sobre una espacialidad que haga lugar a las diversas intensidades y a los diferentes grados de tensión que localmente surgen de la interacción conflictiva de relaciones de fuerza que se visualizan en relaciones de poder y de saber, todo lo cual

termina por conformar a los objetos que se indagan, habilita una nueva manera no sólo de entender a estos últimos, sino también a cualquier grado de veracidad que se pretenda. La verdad ya no será una imagen eterna, fija, inamovible; por el contrario, su estabilidad, su aparente solidez, será el efecto de conjunto de una tensión conflictiva aunque en equilibrio.

Foucault fue un duro crítico del vocabulario universal a-histórico. Ello puede observarse con cierta facilidad en sus intentos de reformulación conceptual relativas al “Estado”, al “hombre” y al “poder”, entre otros. Lo interesante, sin embargo, es observar el modo en que va a concebir estos elementos conceptuales en el espacio “primigenio” que poco a poco fue poniendo al descubierto, tratando de no caer en las trampas del universalismo a-histórico. Así, propondrá poner en suspenso esos términos, y los arrastrará hacia la espacialidad que con su método conformó para analizarlos en la matriz de relaciones que los componen.

Es por ello que, bajo esta perspectiva, eso que antes era concebido como un elemento (como, por ejemplo, el “Estado”), aquí no será más que el efecto de conjunto conformado, en parte, por la tensión que surge de una local y específica matriz de relaciones de fuerza en conflicto con una temporalidad propia. Esto no implica desconocer la existencia, tangibilidad, realidad y (quizá lo más importante) operatividad de el “Estado”. Por el contrario, se trata de afirmar que estas cualidades le son dadas a partir de aquellas que tenga cada una de las relacionales en tensión que lo conforman (las cuales, a su vez, también fueron constituidas por una determinada e inteligible matriz o árbol de derivación práctico-discursivo).

En este sentido, si el “Estado” es lo que es en virtud de las prácticas-discursivas que lo conforman, ambos (el “Estado” y las prácticas-discursivas), en cierta manera, se encuentran subordinados a los movimientos que se produzcan en la matriz de relaciones que los hace posibles. De esta manera, el “supuesto elemento” o, para situarnos en el nivel de análisis que nos es propio, la tensión relacional que llamamos “práctica-discursiva” durará en su especificidad (es decir, como tal); y el tiempo durante el cual esa matriz de relaciones que la configuró se mantenga, en cierta forma, estable. De todos modos, si ésta se transformara de manera tal que ya no sería

adecuado continuar refiriendo a la existencia de aquella tensión relacional –por ejemplo el “Estado”-, es también cierto que podría suceder que esa misma tensión relacional surja, paralelamente o en otro momento, en alguna otra matriz de relaciones en conflicto que esté habitando o vaya a habitar la espacialidad en donde se pone en juego el orden socio-político. De aquí la importancia y utilidad de la “desmultiplicación causal”²⁸, como modo de desembrollar las matrices de relaciones, para luego poder situar y analizar las correspondientes derivaciones que habrían constituido los “objetos de estudio” (nos referimos a las prácticas-discursivas que le ofrecen sustancialidad a los “aparentes elementos” tales como la “locura”, el “poder”, el “Estado”, el “hombre”, etc.).

Una vez que logramos aproximarnos a una imagen de la foucaulteana espacialidad en la que se pone en juego la verdad de los objetos y el modo de su objetividad, resulta interesante detenernos en las características histórico-temporales de cada una de las tramas de las prácticas-discursivas. A lo largo de toda su obra, Foucault no dejará de insistir en el hecho de que cada matriz de relaciones -junto a su respectiva tensión- tiene su propia temporalidad. Es por eso que, a partir de la atención prestada a sus respectivos movimientos, será posible encontrar tantas temporalidades como matrices de relaciones existan.²⁹

Asimismo, debemos tomar en consideración que al indagar en la totalidad de las relaciones que conforman una matriz que hace posible un objeto cualquiera, iremos descubriendo para cada una de ellas su correspondiente temporalidad. Así, podremos aprehender las diferentes temporalidades que cohabitan en lo que antes era un único elemento bien determinado en el espacio soberano y en el tiempo cronológico -como por ejemplo el “Estado”-. Una vez desembrollada la matriz de relaciones que en un

²⁸ Foucault, Michel. “Debate con los historiadores”. Comp. Oscar Terán. *Michel Foucault. El discurso del poder*. México: Folios Editora, 1983, pp. 219-222.

²⁹ Bajo esta perspectiva, cada temporalidad deberá aparecer por sí misma, de manera tal que el investigador no pueda pre-construirla. Para ello, el investigador debe activar-analizar las diversas relaciones que tejen la matriz que configura la tensión relacional que hace posible el “aparente objeto” de estudio; y así, lograr que tanto la matriz, como su efecto de conjunto se vuelvan inteligibles en la temporalidad que les es propia.

sentido más profundo puede visualizarse cómo conforman esa aparente unidad bien localizada, se podrá situar y analizar las diversas características y temporalidades de cada una de las relaciones que hacen posible su convivencia al interior de su mismo objeto.

Es necesario indicar, destacar e insistir en el hecho de que, si bien una determinada matriz tiene su propia temporalidad, y la misma puede remitir a sus relaciones –que también tienen sus respectivas temporalidades–, es factible que aquella, conformada por una cantidad limitada de relaciones interactuando, también forme parte –total o parcialmente– de otras matrices con otras temporalidades. A su vez, debemos señalar que si esas relaciones que conforman las matrices fueran analizadas en profundidad, se podría dar cuenta que ellas mismas son una matriz de relaciones; es decir, podría ser desembrollada su matriz en todas las relaciones y temporalidades que colaboraron en su composición.

Es por todo ello que el proceso de “desmultiplicación causal” resulta fundamental en el análisis de Foucault. A través de él, pueden encontrarse las diversas temporalidades de cada matriz de relaciones que haya surgido en la historia; incluso, es posible llegar a los diferentes niveles y momentos históricos en los cuales ellas se fueron conformando de una u otra manera, respetando su siempre aproximativa especificidad. Así, se debería leer la operación arqueológica como un desmembramiento de la aparente única temporalidad de un elemento conceptual aparentemente bien determinado, y el paso a una multiplicidad de temporalidades que lo cohabitan y están presentes externa o internamente. Es decir que podría haber diferentes movimientos sucediendo al mismo tiempo en lo que sería un “objeto de estudio”; algunos podrían ocurrir en la interacción que se da entre las diversas matrices de relaciones, mientras que otros, paralelamente, estarían haciendo lo propio en el interior de cada una de ellas: diversos movimientos en los mismos o en diferentes espacios vinculados en un mismo y heterogéneo tiempo global.

De ello, se desprende que aquello (por ejemplo, una práctica-discursiva) que parece estable durante un período de tiempo determinado en un nivel de análisis específico (bajo el prisma que enfoca determinado aspecto de la matriz de relaciones),

puede sin embargo haber sufrido movimientos internos o externos en otro nivel de análisis (bajo un prisma distinto); por lo que, luego, habría que evaluar si, bajo la aparente estabilidad, aquellos movimientos que se sucedían en otro nivel de análisis lograron transformar la práctica-discursiva. En esta nueva dimensión, aquellos “elementos conceptuales” aparentemente estáticos comienzan a mostrar las dinámicas permanentes (sean éstas internas o externas), con sus respectivas fuerzas y sus específicas capacidades de transformación; todo lo cual, forma parte de sus dimensiones constitutivas. Aquello que en determinado nivel parece ser estático y estable, en otro nivel, y en el mismo momento, podría parecer estar siendo transformado, en otro eliminado, en otro apenas alterado y en otro, tal vez, reasegurado o afianzado (así se manifiesta la lógica espacial de las tensiones relacionales como lo son las prácticas-discursivas; y así también la de los supuestos elementos conceptuales como el “Estado” o el “hombre”).

Asimismo, asentados sobre la concepción espacio-temporal que aquí presentamos, será preciso inventariar el juego de relaciones e interdependencias entre las diversas matrices de relaciones y entre los diversos niveles que en cada una de ellas es posible trabajar. Es por ello que habrá que especificar los vínculos que se dan entre los diferentes niveles de una misma matriz de relaciones al interior de un período enunciativo; a su vez, aquellos que se dan entre los mismos niveles de una misma matriz de relaciones, pero en períodos enunciativos distintos; y, por último, también aquellos que se dan entre diferentes niveles de una misma matriz de relaciones en períodos enunciativos distintos.

Como se podrá observar, son muchas las matrices de relaciones (aún más si tomamos en consideración que éstas, a su vez, forman -y se descomponen en- otras) y, sobre todo, múltiples los niveles de análisis con sus variados efectos. De esta manera, se presenta como inevitable atender esta metodología para evaluar si acaso existe en ella algún posible grado de relativismo. Sin embargo, es aquí donde debemos continuar definiendo, junto a Foucault, la especificidad de sus operaciones y de sus objetivos, de manera tal que el relativismo no sea más que un fantasma que osó tocar a la puerta de su proyecto histórico-filosófico, pero nunca pudo entrar.

En primer lugar, será prudente volver a citar las palabras de Foucault cuando señalaba que cada una de las temporalidades –de cada matriz de relaciones- señaladas en la investigación estarán configuradas por el efecto de superficie que construyan las series textuales “muy exactamente definidas, en conjuntos cuyos límites y dominio se han establecido entre hitos que limitan campos discursivos suficientemente homogéneos”.³⁰ De esta manera, como cada temporalidad responde a una trama histórica muy bien definida, eventualmente se podrán rever las condiciones de su aparición analizando la operación metodológica que la haya conformado. Es decir que el relativismo no se achacará a la verdad que arroje el resultado de la investigación, sino solo a quien pretenda defenderla como la única y universal verdad para toda trama posible; es decir, para quien se aleje de la prudencia y precisión metodológica.

Así, resta comprender el criterio que utiliza el investigador para elegir la matriz de relaciones, el momento histórico y el nivel de análisis donde situará finalmente su trabajo. En ese sentido, nos ayudarán a comprender esa compleja operación dos conceptos foucaulteaos denominados “embrague del acontecimiento” y “vector temporal de derivación”; los cuales, si bien ya fueron oportunamente mencionados, aquí nos dispondremos a otorgarles su específico lugar en el entramado relacional de la espacialidad que Foucault intenta poner en juego.

El primero de ellos (el embrague del acontecimiento) afirma que, en toda matriz de relaciones, existe un nivel de análisis en donde se hace visible la puesta en marcha de una transformación sustancial; siendo la tarea del investigador encontrar aquel nivel. Puede ocurrir que en determinado nivel de una matriz de relaciones no se haga visible que el supuesto “elemento conceptual” o la práctica-discursiva está siendo transformada, mientras que en otros sí (tal vez, en niveles mucho más escondidos). Incluso, puede suceder que en un nivel muy visible (o de fácil acceso para el investigador) sean rápidamente observables determinados cambios que, a primera vista, parecerían estar alterando una región importante de tal supuesto “elemento conceptual” o práctica-discursiva, pero que a otro nivel, en otra trama histórica, con otra serie textual, se hagan visibles otras transformaciones mucho más sustanciales que aquellos cambios detectados en un primer nivel, o bien una reacomodación de sus relaciones y elementos que permitan concebir una continuidad operativamente

³⁰ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, pp. 240-241.

fundamental que vuelve a aquellos cambios meras matizaciones en nada fundamentales.

Como vemos, es el investigador quien elegirá dónde ubicar el prisma de análisis, de acuerdo a sus intenciones, claro está, ineludiblemente políticas. Así, el criterio dependerá de si se intenta señalar los cambios, rupturas, discontinuidades, o si se intenta plantear las similitudes o las continuidades; pero la discusión sobre cuál es el nivel de análisis fundamental para evaluar la continuidad, los matices, los cambios, las rupturas y desapariciones de las prácticas-discursivas y sus elementos conceptuales será una discusión que no depende del interés del investigador, sino de la mayor cantidad y calidad de elementos y relaciones que se dispongan para comprender todo ello. No hay que confundir los diversos momentos de la operación histórico-filosófica. Es en esos criterios políticos donde la operación del investigador es deliberada; más no en el efectivo análisis que luego se lleva a cabo, una vez seleccionada la trama histórica, así como tampoco en la discusión sobre cuál de ellas es la más adecuada.

El segundo concepto, denominado “vector temporal de derivación”, refiere a las diversas formas de sucesión que son posibles gracias a las diferentes fuerzas (vectores) que operan en una misma matriz de relaciones. Es decir que las continuidades, los cambios, las alteraciones, las transformaciones, en definitiva, todas las diferentes formas de sucesión que señalan el paso de una práctica-discursiva (o matriz de relaciones) a otra –o todas aquellas que señalan su estabilidad-, no responden a una misma ley o regularidad. El vector temporal de derivación afirma que cada matriz responde a diversas fuerzas y, por ello, tiene su específica manera de sucesión. Son estas últimas las que habrá que detectar y señalar para constituir con precisión las diferentes formas de regularidad. Por ejemplo, en relación a su trabajo sobre el “poder pastoral”, el interés de Foucault se centrará sobre aquellos niveles en donde se hace visible la tipología, el modo de funcionamiento y la organización³¹ de

³¹ Foucault dice: “Creo que con esta institucionalización de una religión como Iglesia se forma –y debo decirlo de manera bastante sucinta, al menos en sus grandes líneas– un dispositivo de poder sin paralelo en ningún otro lugar, y que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o III hasta el siglo XVIII. Ese poder pastoral (...) sin duda sufrió considerables transformaciones a lo largo de esos quince siglos de historia. Es innegable que fue desplazado, dislocado,

sus elementos y relaciones constitutivas. Similar a este caso, será deber del investigador identificar qué es lo que lo obligará a cambiar la atención de su trabajo de un nivel a otro.³²

La problemática que venimos trabajando nos invita al estudio incesante. Más que señalar que vivimos en una especie de historia simplemente azarosa o caótica, o bajo ciertas leyes que aparentemente nos gobernarían y que no podríamos comprender, se trata de remarcar la ineludible necesidad de continuar investigando para comprender la complejidad del tiempo histórico; se trata de intentar captar la mayor parte posible de los múltiples niveles y formas en los cuales hay movimiento -y por ende tiempo- en la historia. Es la imposibilidad de una verdad inmóvil lo que allí se pone de manifiesto. Es ésta la concepción del mundo que Foucault nos pide que tomemos en consideración al momento de comenzar una investigación histórico-filosófica,³³ así como a los fines de conformar una nueva posición para el sujeto contemporáneo en su vínculo con ese concepto aun incomprendido que se ha dado en llamar verdad.

transformado, integrado a diversas formas, pero en el fondo jamás fue verdaderamente abolido. Y cuando señalo el siglo XVIII como final de la era pastoral, es verosímil que me equivoque una vez más, pues de hecho, *en su tipología, su organización, su modo de funcionamiento*, el poder pastoral que se ejerció como poder es a buen seguro algo de lo cual todavía no nos hemos liberado” (Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 177; la cursiva nos pertenece).

³² Es decir que el tiempo histórico está constituido por una multiplicidad de temporalidades (imposibles de reducir a una sola) que se harán visibles dependiendo del efecto de superficie que logre configurar la trama textual que constituya la erudición del investigador en su accionar prudente. Retomando algunos conceptos de Foucault, podemos decir que el arqueólogo analiza la trama, el nivel y la forma de sucesión que hace visible el ovillo de hilo histórico que desenreda el erudito genealogista.

³³ Tal vez sea cierto que esta concepción no consigue reunir ciertas condiciones que suelen requerir algunas disciplinas, tales como que el modelo pueda ser -en cierto sentido- sencillo, para así explicar o relatar cierto recorte histórico, sin caer en las complejidades que ofrecen los mínimos detalles de cada momento de “la historia”. Sin embargo, consideramos que ésta no sería una objeción válida a aplicar al trabajo de Foucault, ni tampoco al que aquí estamos realizando; puesto que, como se dijo desde el principio, el pensamiento foucaultiano no intenta desarrollar una metodología simplemente histórica, sino -más bien- una investigación de tipo histórico-filosófica.

IV.

La historia-filosófica o la historia efectiva,³⁴ según Foucault, debería recorrer las matrices de relaciones de fuerza en las que se asientan los acontecimientos, así como aquellos lugares donde la tensión resultante podría hacer posible otra temporalidad. Para ello, debería señalar esos momentos históricos con otra figura espacial; ya no con la que se sirve de la línea conformada por puntos inextensos vacíos (mera discontinuidad, simple ruptura), sino con aquella de la distancia donde habitan matrices de relaciones perfectamente inteligibles, interactuando en sus diferencias. Bajo esta concepción, como las interrelaciones e interdependencias de relaciones -y sus respectivas conflictividades- pueden sostener, apoyar o mantener determinadas prácticas-discursivas, también pueden –en esa misma dinámica- desencadenar “mundos” realmente novedosos. Como decía Foucault en 1963, estos mundos parecen estar ya ahí, en alguna dimensión relacional, desde hace tiempo, esperando que la tensión resultante de la matriz de relaciones que la compondría y la haría estallar tome forma.³⁵ Todo está en movimiento, pero en niveles distintos y bajo formas diversas. Quizá, justamente por eso, Foucault señalaba e insistía en la necesidad de poner al descubierto todo ello, sin dejar de advertir que “todo es peligroso”.³⁶

La metodología foucaulteana recorre el embrollo de relaciones y se detiene en las instancias en donde la tensión se produce al nivel que al investigador le interesa trabajar; y ello porque allí se comprende la fórmula de la dinámica del acontecer. Dice Foucault: “Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias”.³⁷ Resulta imperioso captar y analizar “una relación de fuerza que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra que surge, disfrazada”.³⁸

³⁴ Así la llamó Foucault en 1971 (Cf. Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Editorial Pre-textos, 1997, p. 52).

³⁵ Foucault, Michel. “Distancia, aspecto, origen”. *Op. cit.*, pp. 173-174.

³⁶ Foucault, Michel. “Interview de Michel Foucault”. *Dits et écrits*. París: Gallimard, 1994, Tomo IV, p. 694; citado en: Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2007, p. 17, nota al pie 2.

³⁷ Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. *Op. cit.*, pp. 23-24.

³⁸ Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. *Op. cit.*, p. 48.

Justamente debido a que no es posible encontrar allí, en la espacialidad foucaulteana, la unidad bien determinada del punto inextenso o la categoría vacía del simple cambio, las cuales habilitarían la posibilidad de una perspectiva decisoria unidireccional, la rehabilitación de lo indeterminado de la distancia y de las matrices de relaciones de fuerza vuelve necesaria la idea de una historia como conflicto³⁹. En la historia efectiva ya no hay lugar para el sentido lineal de una única temporalidad cronológica, compuesta por puntos inextensos, sucesivos y determinados de una vez y para siempre, arrojando una especie de verdad única, y por fin revelada. Tal como se ha visto a lo largo del presente artículo, la multiforme y heterogénea concepción del tiempo histórico que propone Foucault, apoyada en la particular dimensión relacional espacial aquí trabajada, sirve al propósito de realizar la problematización de la historia de la verdad; es decir, conforma la imagen en donde se apoyará la arqueología-genealógica para realizar las diversas historias de las problematizaciones.

Es preciso hacer notar que la espacialidad de la que se sirve el método foucaulteano no es elegida o conformada a los meros efectos de un mejor alumbrar lo que acontece en la historia, sino que ella intenta ser el reflejo fiel de la dinámica del acontecer histórico, del modo en que la historia se produce. Las relaciones de fuerza no son conceptos que simplemente permiten aprehender los hechos históricos con mayor especificidad debido a su capacidad de iluminar algo que sería ajeno o distinto a ellas; por el contrario, si ellas permiten dicha precisión es porque ellas conforman la historia en sentido estricto. Así como conformaron el pasado (es decir aquello que está siendo objeto de análisis), también están conformando el presente al hacer el análisis mismo⁴⁰. Las relaciones de fuerza están tanto en la matriz práctico-discursiva que conformó la “locura”, como en la matriz práctico-discursiva que conformó el método del cual Foucault se sirve para analizar a aquella. Es por ello que Foucault se

³⁹ Si bien las clases impartidas sobre el coraje de la verdad tienen la razón de su propio contexto explicitado en el seminario de referencia (véase: Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010), lo cierto es que también es necesario situar dicha investigación de Foucault en el marco de esta historia como conflicto y el problema de decir verdad en él.

⁴⁰ En este sentido, resulta interesante la propuesta de Gabilondo Pujol relativa a indagar en lo que podría constituir la propuesta foucaultiana de realizar una ontología del presente: Gabilondo Pujol, Ángel. *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

servirá de las relaciones de fuerza, del modelo que ellas ofrecen, para aprehender la historia. Es decir, no se trata de usar el modelo microfísico del poder-saber de las relaciones de fuerza simplemente por su capacidad metodológica, sino más bien porque ellas mismas son un fiel reflejo del modo en que acontece la historia.

Si se dice, como afirma Foucault, que este nuevo espacio está por debajo del tiempo cronológico, del espacio soberano, del “tiempo “realista” acumulado por la erudición histórica”,⁴¹ del “espacio idealista que recorta autoritariamente”,⁴² ello es porque aquél está más arraigado a la dinámica del acontecer histórico que los anteriormente mencionados. Ello, a pesar de la imposibilidad de aprehender una verdad bien delimitada, sin peligros, sin inestabilidad, que pudiera apaciguar la tristeza del pensamiento. La verdad que se expresa en el espacio histórico foucaultea resulta más enriquecedora ya que no sólo cuenta lo qué sucedió en la historia, y cuándo sucedió, sino cómo ella fue posible; explica las dinámicas de las que la historia se sirve para conformarse. Así, al comprender la matriz de fuerzas que conforman la historia y el modo en que ellas se conforman, y en la que nosotros, en tanto seres históricos, nos estamos conformando, se nos ofrece la posibilidad de ejercer el control de nosotros mismos con mayor precisión para constituirnos como sujetos de un modo distinto al que mecánicamente nos veríamos inclinados a serlos en las matrices de fuerzas en las que estaríamos insertos.⁴³ Es decir, el espacio foucaultea y el modo de comprender la historia que allí se sostiene nos habilita esa dimensión tan compleja de alcanzar como lo es la libertad.⁴⁴

⁴¹ Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. Deleuze, Gilles. Foucault, Michel. Negri, Antonio. Zizek, Slavoj. Agamben, Giorgio. Comps. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007, p. 51.

⁴² Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Op. cit.*, p. 51.

⁴³ El campo de la problematización que habilita Foucault es, entonces, aquél “de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma” (Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentinos, 2008, p. 13).

⁴⁴ Valdría decir, junto a Foucault, que el pensamiento es un ejercicio en el “que se encara el problema de saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. Op. cit.*, p. 15)

En 1984 Foucault manifestaba que “El control [sobre uno mismo] es una prueba de poder y una garantía de libertad: una manera de asegurar permanentemente que no nos ligaremos a lo que no cae bajo nuestro dominio. Velar permanentemente sobre nuestras representaciones, o verificar las señales como se autentifica una moneda, no es interrogarnos (como se hará más tarde en la espiritualidad cristiana) sobre el origen profundo de la idea que viene; no es tratar de descifrar un sentido oculto bajo la representación aparente; *es calibrar la relación entre uno mismo y lo que es representado, para no aceptar en la relación con uno mismo sino lo que puede depender de la elección libre y razonable del sujeto*”.⁴⁵

Si bien el control sobre uno mismo y la elección libre y razonable del sujeto – recién referidas- son prácticas antiguas que Foucault sólo nos trae a colación a los fines de llevar adelante su investigación (sin que ello signifique revalorizarlas o proponerlas como prácticas de “salvación”), es necesario resituirlas en la específica concepción que él tiene de la producción de la verdad dado que allí es posible comprender el sentido de su investigación y la necesidad de calibrar las relaciones de fuerza que nos conforman. Así, en virtud del carácter incesantemente conflictivo que el autor propone para concebir la historia de la verdad es que resulta indispensable un permanente trabajo de vigilancia e intervención práctica en las matrices de relaciones de fuerza para así poder mantener el equilibrio en la relación entre uno mismo y lo que es representado como aquello que nos constituye.

Ahora bien, si la necesidad de ejercer una práctica constante y propia de control sobre lo que pensamos es la manera de constituirnos como sujetos “libres”, ello no se debe a que allí, en ese espacio donde calibramos la relación con uno mismo, encontraríamos, allí guardada, la verdad que por fin nos salvaría, que nos haría libres. Por el contrario, ese ejercicio nos hace libres en virtud del carácter errático, hereditariamente adquirido, que ineludiblemente nos constituye.⁴⁶ Dice Foucault que

⁴⁵ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentinos, 2008, pp. 63-64; la cursiva y la aclaración entre corchetes nos pertenece.

⁴⁶ Afirma Foucault que “hay que interrogar a partir de ella [es decir, de la anomalía que produce las mutaciones y los procesos evolutivos] este error singular aunque hereditario que hace que el hombre termine siendo un ser vivo que nunca se encuentra

si la historia “sólo puede analizársela como una serie de “correcciones”, como una nueva distribución que nunca expone definitivamente el momento culminante de la verdad, es porque el “error” todavía constituye no el olvido o la postergación de una realización prometida, sino una dimensión propia de la vida de los hombres, indispensable para la temporalidad de la especie”.⁴⁷

En este sentido, el modelo espacial foucaultiano no espera el develamiento de la verdad, tampoco renuncia al concepto sumergiéndose en un mecanismo autónomo que lo trascendería (como podría ser el mecanicismo del universo newtoniano) o en una especie de vitalismo carnal en donde el hombre encontraría finalmente su lugar (como por ejemplo sería renunciar al concepto para reducir la posición del hombre a favor de una práctica-sadomasoquista,⁴⁸ -como si ambas cosas se excluyeran-). El hombre no es un ser de una única posición, de un lugar, de una verdad; el hombre “nunca se encuentra en su lugar; [es] un ser vivo condenado a “errar” y a “equivocarse”.”.⁴⁹ De allí que el concepto se nos aparezca como un elemento imprescindible para habitar la vida bajo la forma humana, un modo de estar en el mundo. El concepto es “uno de los modos por medio del cual un ser vivo extrae información de su medio e, inversamente, lo estructura. Que el hombre viva en un medio conceptualmente construido no prueba que se haya desviado de la vida por algún olvido o que un drama histórico lo haya separado de ella, sino solamente que vive de una manera determinada, que no tiene un punto de vista fijo sobre su medio, que se mueve sobre un territorio indefinido o ampliamente definido, que se desplaza para recoger información, que mueve unas cosas en relación con otras para volverlas útiles”.⁵⁰

en su lugar, un ser vivo condenado a “errar” y a “equivocarse”.” (Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Op. cit.*, p. 56).

⁴⁷ Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Op. cit.*, p. 56.

⁴⁸ Para comprender el lugar de las prácticas sado-masochistas en el pensamiento foucaultiano, véase: Ludueña Romandini, Fabián. “Foucault con Sade”, Nombres. Revista de Filosofía, “Dossier: Psicoanálisis-Filosofía”, Córdoba (Argentina), año XXII, n° 27, noviembre 2013, pp. 221-250.

⁴⁹ Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Op. cit.*, p. 56.

⁵⁰ Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Op. cit.*, pp. 54-55.

Y para ello, nada mejor que comprender la dinámica del entramado histórico en el cual estamos inmersos. Ellos son los que habilitan una re-forma de vida. La creación de conceptos como modo de acercarse ininterrumpidamente a la verdad es un modo de vida ineludible para hacer efectiva esa alteración del universo que hemos dado en llamar “política”. Si la historia debe ser analizada con sus correcciones mediante una precisa atención a la distancia que separa y une, mediante relaciones de fuerza, todo lo que fue y es tanto el hombre como el universo, entonces el concepto, al intentar y no poder reunir la totalidad de aquella trama, no sólo explicita el relato de nuestra historia, sino que también muestra su verdad: que su inevitable ocultamiento es parte constitutiva del error que la hace posible.

Es en este drama histórico que se juega la experiencia del hombre contemporáneo. Como quizás nunca antes en la historia, el hombre del siglo XXI se encuentra ineludiblemente confrontado con la constatación de que su lugar es tan errático como el del universo en el que habita, así como que no habrá nada ni nadie que de allí lo rescate. En este sentido, despojarnos de la espacialidad en la que se asienta la noción de verdad, para así habitar en otra, y asimilar sin dramatismo el error como la raíz del pensamiento, de la historia e incluso de nuestra propia existencia, bien podría constituir una alternativa para una nueva manera de comprender la verdad y nuestro vínculo conceptual con ella.

Es por ello que, afirmaba Foucault, “Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; un modo de vivir en una relativa movilidad y no un intento de inmovilizar la vida; un modo de manifestar, entre los miles de millones de seres vivos que brindan información acerca de su medio y se informan a partir de él, una innovación ínfima o considerable, según cómo se la juzgue: un tipo muy particular de información”.⁵¹

Por eso no es ajustada a la verdad la concepción histórica y filosófica que se asienta en el tiempo cronológico y en el espacio soberano para conformar una imagen fija, estática y sólida de la verdad. Según hemos visto, el modelo espacial

⁵¹ Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Op. cit.*, p. 55.

foucaulteano puede aprehender la verdad con mayor especificidad con su dinamismo propio, a condición de aceptarla como el efecto de superficie producto de una tensión irresuelta de fuerzas en conflicto del cual se sirve el hombre, conformando conceptos, para vivir de una determinada manera. De allí que Foucault –sirviéndose de Nietzsche y Canguilhem- diga que “la verdad es el error más reciente en el enorme calendario de la vida o, con mayor exactitud, que la división verdadero/falso así como el valor que se le otorga a la verdad constituyen el modo de vivir más singular que la vida haya podido inventar, una vida que, en el fondo de su origen, lleva inscripta la eventualidad del error”.⁵²

En este sentido⁵³, podríamos decir que somos seres arrojados a la verdad, aunque sólo a condición de aceptar que estamos constituidos por el error.⁵⁴ Es éste quien nos lanza a ella. Él nos produjo, y él produce la verdad. Podríamos afirmar todo esto; podríamos decir esta verdad sólo porque no estamos en ella. El universo y así también nosotros mismos estamos constituidos por el error. Pero por un error productivo, un error que produjo esto que consideramos es el universo, esto que consideramos somos nosotros mismos. Un error que produce la anomalía, la posibilidad, la verdad y (¿por qué no arriesgar esta hipótesis?) también el amor.

En este sentido, las problematizaciones sobre la verdad y el amor, tan necesarias en estos días, deberían afrontarse con el carácter irremediamente violento y errático que constituye a ambos y que los hace desplegarse con esas propiedades. Son estas propiedades las que hacen que tanto la verdad como el amor, al romper con la matriz

⁵² Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Op. cit.*, p. 56.

⁵³ Para un mayor análisis sobre las posturas metafísica y política de Foucault, así como sobre sus implicancias en la recuperación que de ellas ha hecho Giorgio Agamben, véase: Raffin, Marcelo. “La tensión metafísica-política en las filosofías de Michel Foucault y Giorgio Agamben”. *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*. Editores Marcelo Raffin y Beatriz Podestá. San Juan: Universidad Nacional de San Juan – Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2012, pp. 265-276.

⁵⁴ Así lo deja entrever Foucault en el siguiente pasaje: “Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida le da al azar, debemos convenir que el error es la raíz del pensamiento humano y de su historia” (Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Op. cit.*, p. 56).

de relaciones de fuerza de la que surgen, y justamente por la pretensión que ambas acarrearán de no conformar o insertarse en otras matrices (es esta, al fin de cuentas, la pretensión emotiva de la verdad y del amor: acceder de una vez por todas al espacio de una emocionalidad segura y definitiva), y para alejarse definitivamente del error en el que constitutivamente se habita en las tensiones de dichas matrices, es que ambas no solo generan libertad, sino también dolor en el mismo momento en que se producen. Allí, insertos en el espacio foucaulteano, en la tarea de comprender la especificidad de las relaciones de fuerza que constituyen el entramado del universo, para así *dejar de ser* las matrices de relaciones de fuerza que somos, se habilita la posibilidad de constituirnos como sujetos. A esta desubjetivación nos invita Foucault con su espacialidad; y ello en nombre del concepto, del amor, de la verdad.

Posiblemente sea ésta una de las potencias del pensamiento. De allí, la necesidad de hacer lugar a las relaciones que lo atraviesan, así como de intentar comprenderlas y calibrarlas. La nueva política espera su espacialidad.

Bibliografía

- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de “La arqueología del saber”*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005.
- Foucault, Michel. “Distancia, aspecto, origen”. *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 2004.
- Foucault, Michel. “Debate con los historiadores”. Comp. Oscar Terán. *Michel Foucault. El discurso del poder*. México: Folios Editora, 1983.
- Foucault, Michel. “Interview de Michel Foucault”. *Dits et écrits*. París: Gallimard, 1994, Tomo IV.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Editorial Pretextos, 1997.

- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2002.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentinos, 2008.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentinos, 2008.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”. Deleuze, Gilles. Foucault, Michel. Negri, Antonio. Zizek, Slavoj. Agamben, Giorgio. Comps. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007.
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. Dreyfus, H. L. y Rabinow, P.. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2001.
- Gabilondo Pujol, Ángel. *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.
- López, Cristina. “De los usos y abusos de la biopolítica foucaulteana”. *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*. Editores Marcelo Raffin y Beatriz Podestá. San Juan: Universidad Nacional de San Juan – Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2012, pp. 233-251.
- Ludueña Romandini, Fabián. “Foucault con Sade”, *Nombres. Revista de Filosofía*, “Dossier: Psicoanálisis-Filosofía”, Córdoba (Argentina), año XXII, n° 27, noviembre 2013, pp. 221-250.

- Mauer, Manuel y Naishtat, Francisco. “Historia y negatividad. Foucault y el problema del sentido”. *El presente en debate. Política, crisis y sentido*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.
- Podestá, Beatriz. “Derivas de la cuestión biopolítica”. *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*. Editores Marcelo Raffin y Beatriz Podestá. San Juan: Universidad Nacional de San Juan – Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2012, pp. 277-289.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2007.
- Raffin, Marcelo. “La tensión metafísica-política en las filosofías de Michel Foucault y Giorgio Agamben”. *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*. Editores Marcelo Raffin y Beatriz Podestá. San Juan: Universidad Nacional de San Juan – Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2012, pp. 265-276.
- Veyne, Paul. “Foucault revoluciona la historia (Inédito)”. *Como se escribe la historia*. España: Editorial Fragua, 1972.

Foucault y el “positivismo veritativo”: posibilidades de una lectura alternativa.

Foucault and the "veritative-positivism":
possibilities of an alternative comprehension.

Claudio Cormick*

Fecha de Recepción: 11 de abril de 2014

Fecha de Aceptación: 10 de mayo de 2014

Resumen: *En este trabajo, intentaré acercarme, por medio de una discusión crítica de una serie de textos de Michel Foucault y los argumentos de algunos de sus intérpretes, a un conjunto de lecturas sobre la obra del filósofo francés que le atribuyen una posición que (en ausencia de otro nombre disponible, y en analogía con el positivismo jurídico) hemos llamado “positivismo veritativo”. Se trata de la posición de acuerdo a la cual aquello que, bajo ciertas condiciones, es tomado por verdadero debe ser considerado, ipso facto, como verdadero, a secas; la tesis de acuerdo a la cual, en otras palabras, es imposible plantear que existen, “objetivamente”, ciertas verdades, independientemente de la condición de que ellas sean de hecho, “positivamente”, reconocidas como verdades. Esta posición colocaría a Foucault, por ejemplo, en oposición a análisis como aquellos pertenecientes a la “crítica de la ideología”, la cual está fundada precisamente en la oposición entre lo que es verdadero y lo que meramente pasa por, es tomado por, verdadero. Intentaré probar que las interpretaciones que atribuyen tal posición a Foucault son erróneas en al menos dos aspectos: primero, el supuesto de que criticar la tesis de una incompatibilidad entre poder y verdad compromete al filósofo con su antítesis, es decir, con la posición según la cual el criterio de la verdad de una proposición es su “circulación discursiva” explicada por el poder; segundo, la lectura según la cual, cuando Foucault llama “ficciones” a sus propias genealogías, estaría estableciendo que son falsas en virtud del “régimen de verdad” actual, y pueden solo volverse verdaderas después de un cambio de tal régimen. La idea de “ficción”, sin embargo, es utilizada aquí para referirse no a una falsedad sino a una creación, análoga a aquella que caracteriza a los textos “ficciones” en sentido estricto.*

Palabras

clave: *Foucault; verdad; Allen; Braver; “positivismo veritativo”.*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente se encuentra realizando su doctorado en dicha universidad, en cotutela con Université Paris 8 (Vincennes-Saint Denis) y en el marco de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como docente de Filosofía y de Filosofía Contemporánea en la Universidad CAECE. Correo electrónico: claudiocormick@yahoo.com.ar

Abstract:

In this article, I will try to approach, by means of a critical discussion of a series of texts by Michel Foucault, and the arguments of some of his interpreters, a group of readings on the work of the French philosopher who attribute to him a position that (lacking another available name, and by analogy with juridical positivism) we have come to call "veritative positivism". It comes to the position according to which that which, under certain conditions, is taken for true must be considered, ipso facto, as true, period; the thesis according to which—in other words—it is impossible to state that there exist, "objectively", some truths, independently of the condition that they be in fact, "positively", acknowledged as truths. This position would place Foucault, for example, in opposition to analyses such as those belonging to "critique of ideology", which is precisely founded on the opposition between what is true and what merely passes for, is taken for, true. I will try to prove that the interpretations that attribute such a position to Foucault are mistaken in at least two aspects: first, the assumption that criticizing the tenet of an incompatibility between power and truth commits the French philosopher to its antithesis—that is to say, the position according to which the criterion for the truth of a proposition is its "discursive currency" explained by power—; second, the reading according to which, when Foucault calls his own genealogies "fictional", he is stating that they are false by virtue of the current "regime of truth", and can only become true after a change of such regime. The idea of a "fiction", nevertheless, is used here to refer not to a falsity but to a creation, analogous to that which characterizes "fictional" texts in a strict sense.

Keywords:

Foucault; truth; Allen; Braver; "veritative positivism".

Introducción

En el presente trabajo intentaremos retomar, desde un punto de vista *histórico, interpretativo*, un problema que, en artículos anteriores, hemos abordado bajo el ángulo de la plausibilidad *filosófica* de las tesis en juego. A saber: en la medida en que la obra de Michel Foucault ha buscado situar las cuestiones epistemológicas tradicionales dentro del marco de análisis de mecanismos, histórico-socialmente concretos, de "producción de verdad", ¿implica ello que el filósofo francés se vea obligado a reducir el problema del criterio de la verdad de las proposiciones al estatuto de una cuestión *de hecho*, al problema puramente *descriptivo* de si ellas gozan o no de cierta "circulación" social?

Nuestro desarrollo se articulará de la siguiente manera: en primer lugar (*sección 1*), presentaremos los lineamientos generales de la interpretación que atribuye a Foucault lo que podríamos denominar un "positivismo veritativo", el cual tomaría el "ser tomado por verdadero" como criterio para el "ser verdadero", y, según recapitularemos a continuación, presenta una serie de debilidades *filosóficas* severas. No obstante, desde un punto de vista *histórico*, tampoco resulta claro, a partir de un cotejo de los textos que se han citado para probar esta lectura, que ellos efectivamente se comprometan con la tesis de que el *factum* sociológico de "ser tomado por verdadero" sea para el filósofo francés criterio para "ser verdadero", a secas. Nuestra réplica se centrará en dos puntos de la argumentación de los filósofos que interpretan a Foucault en estos términos. Por un lado (*sección 2*), señalaremos que la -innegable- crítica foucaultiana al "mito" de la mutua incompatibilidad entre verdad y poder no es suficiente para comprometer al filósofo francés, mediante un mero paso de la tesis a la antítesis, con la afirmación de que la "circulación discursiva" (*discursive currency*) producida por el poder pueda ser concebida como criterio de verdad. Por otra parte (*sección 3*), señalaremos que el argumento que atribuye a Foucault una tesis "positivista veritativa" en virtud de los señalamientos del filósofo francés sobre el carácter "ficticio" de su obra, la cual solo podría alcanzar una verdad "en el futuro", malinterpretan el sentido en que la noción de "ficción" está en juego aquí, y que no hace referencia a la *falsedad* de lo que solo podría convertirse en verdadero en virtud de la transformación del actual "régimen de verdad", sino a los *efectos* experienciales, no anteriores a sus obras, que Foucault busca producir con ellas. De esta manera, las paradójicas consecuencias que se siguen de adoptar una posición "positivista veritativa" no necesitan aplicarse a Foucault, sino que resulta posible encontrar textos que permitan reconstruir su abordaje de la verdad de una forma más caritativa.

El problema: el "positivismo veritativo" y su fundamentación filosófica

Sirvámonos, para comenzar nuestra exposición, de una analogía. Es un lugar común de la reflexión acerca de las normas sociales en el terreno *práctico* que podemos, al menos en principio, *distinguir* las leyes vigentes de hecho respecto de,

por otro lado, alguna otra instancia normativa y a la cual aquellas tendrían que adecuarse; esto es, que serviría de fundamento o crítica de la legislación positiva. Quien sostuviera, por ejemplo, la existencia de "leyes naturales" (aunque, predeciblemente, este ejemplo clásico no es la única formulación que iría en el sentido que nos interesa) podría, sobre esa base, señalar que tal o cual acción es *legal*, pero *injusta*, o que, a la inversa, otra acción es *ilegal*, pero *justa*. La posición contraria a esta, naturalmente, sería afirmar que no existe ninguna fuente no positiva del derecho, y que las contraposiciones que acabamos de mencionar carecen de sentido. Haciendo una simplificación muy gruesa -pero justificada quizá dado que el problema que nos interesa analizar no concierne a la filosofía del derecho sino a la epistemología, y apelamos a la primera simplemente con propósitos ilustrativos-, identificaremos esta última posición con lo que se conoce como "positivismo jurídico". Pues bien, nuestro punto es señalar que, a los efectos de analizar cierta interpretación del acercamiento de Michel Foucault a la problemática de la verdad, necesitamos los términos que, no ya en el plano práctico sino en el teórico, serían los equivalentes de estas posiciones en disputa².

En efecto, sin necesidad quizá de ir tan lejos como el propio Foucault cuando propone el concepto de "régimen de verdad", en analogía con los regímenes políticos o jurídicos³, no es difícil, sin embargo, aceptar que existe algo así como una *vigencia* de ciertas "verdades", comparable a la vigencia de leyes: ciertas proposiciones reciben un grado de difusión y aceptación de las que otras carecen. Ni es difícil aceptar que, del mismo modo en que en el análisis sobre las leyes se puede en principio contrastar lo fácticamente vigente con una instancia normativa no positiva que lo avalaría o condenaría, asimismo solemos referirnos a la aceptación social de proposiciones de un modo que presupone que *no* consideramos que tal aceptación sea criterio -necesario o

² Agradezco a la Dra. Macarena Marey (CONICET-UBA) su disposición para responder mis inquietudes sobre la plausibilidad de extender por analogía el alcance del término "positivismo jurídico". La responsabilidad de cualquier imprecisión conceptual es, no obstante, enteramente mía.

³ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, pp. 91ss.

suficiente- para atribuirles verdad. Solemos, justificadamente o no, hablar de doctrinas que han adquirido un alto grado de aceptación o de difusión institucional y que son sin embargo falsas, o de doctrinas verdaderas que sin embargo no gozan de hecho de ese estatuto social. Pero, al menos en principio, resulta concebible *negar* esta contraposición, con lo cual tendríamos el equivalente, en el terreno del problema de la verdad, de lo que a grandes rasgos es el positivismo jurídico. Llamemos, pues, a esta posición -y a falta de mejor nombre- "positivismo veritativo". Antes de analizar algunos argumentos en virtud de los cuales se le ha atribuido esta posición a Foucault, veamos la enunciación de la tesis misma en tres filósofos que buscan interpretar al filósofo francés.

Según señala Barry Allen al comienzo del capítulo sobre Foucault en su *Truth in philosophy*, la conclusión de que "la verdad ocasional y la identidad o existencia de los seres se sostiene o cae con la práctica en la cual los valores de verdad circulan" es una que

parece abolir la verdad, pero no lo hace. Una cosa es denegar un orden previo y autónomo de seres [...] que hagan verdaderas las verdades. Otra cosa es negar, absurdamente, que nada pasa por verdadero [*passes for true*]. E incluso aunque lo que pasa por verdadero no está condicionado por nada salvo la normatividad históricamente contingente que prevalece en la práctica, no hay ninguna diferencia impresionante entre lo que pasa por verdadero y la verdad misma⁴.

Y ampliando la misma idea:

[...] mientras lo que pasa por verdadero hoy puede no hacerlo mañana, esto sería así solo a la luz de lo que en ese momento pase por verdadero. No hay nada más en el "ser verdadera" de la ocasional verdad que esta circulación [*currency*], este dialógico pasar por verdadero. Esta es toda la verdad que hay, la única verdad que debería

⁴ Allen, B., *Truth in philosophy*, Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, 1993, p. 149.

ocuparnos, seamos filósofos, ciudadanos, o sujetos que quieren la verdad⁵.

Veamos a su vez el modo en que el "positivismo veritativo" es introducido en el análisis de C. G. Prado. Luego de distinguir una serie de usos del término "verdad" en Foucault, Prado señala que, de acuerdo al uso "criterial" -el uso "claramente relativista" que estaría en juego cuando Foucault señala que existe un "régimen de verdad" para cada sociedad⁶-, "Lo que cuenta como verdadero [...] no puede contrastar con nada que sea objetivamente verdadero porque no hay nada que sea verdadero en el discurso que no sea un producto del poder, y no hay ninguna verdad más que la verdad discursiva"⁷. Prado rechaza explícitamente la posibilidad de que cuando Foucault se refiere a una "verdad" que es "producida" por el poder debamos "asumir" que ella "es, después de todo, distorsión ideológica de la verdad", que "la producción del poder por la verdad es la distorsión ideológica de la verdad subyacente". Esta posible lectura, que entraría directamente en colisión contra el "positivismo veritativo", es criticada por Prado como un "malentendido común", sobre el cual Foucault estaría "bromeando"⁸.

Asimismo, Lee Braver incluye al filósofo francés en su "historia del antirrealismo" en virtud de que, tal como la interpreta,

la historia de la verdad es la historia de cómo las relaciones de poder contingentemente llegan [...] a conferir el estatuto de "verdaderos" a ciertos enunciados, cómo estos enunciados [...] juegan este rol en varios discursos, y qué efectos de poder se siguen de ese estatuto [...]. Sin una realidad extra-contextual [...], lo que distribuye la verdad y la falsedad es la "profusión de eventos enmarañados" en la historia⁹.

⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁶ Cfr. Prado, C. G., *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 83.

⁷ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 97.

⁹ Cfr. Braver, Lee, *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007, p. 399.

En trabajos previos¹⁰, hemos señalado que *si* las tesis de Foucault sobre la verdad deben interpretarse en el sentido de un "positivismo veritativo", entonces ellas quedarán expuestas a múltiples críticas. A grandes rasgos, podemos sintetizar nuestras objeciones en los siguientes términos:

1) La tesis "positivista veritativa" no se sigue de una crítica al realismo epistemológico o al correspondentismo acerca de la verdad; tenemos aquí una falsa dicotomía. Que efectivamente una tesis correspondentista no sea compatible con el tipo de "sociologización" que proponen intérpretes como Allen, Prado o Braver no implica que esta última sea la *única* alternativa disponible; *otros* análisis de la verdad (como el deflacionismo o el coherentismo) son otras tantas opciones a este respecto.

2) Los análisis que atribuyen a Foucault una tesis "positivista veritativa" no nos proveen una respuesta satisfactoria a la pregunta *sobre el estatuto de la propia crítica* (presunta) de Foucault al realismo: si los discursos "de orden 1" -las propias genealogías- *pueden* defenderse contra discursos rivales aunque no pueda pretenderse describir "lo que realmente pasó" -en el terreno de, por ejemplo, la sexualidad o el derecho penal-, ¿no involucra esto una tesis "de orden 2", y de carácter antirrealista, *sobre* el tipo de tesis sostenidas por las genealogías? Así como un no-cognitivista moral renuncia a ciertas pretensiones de validez para las discusiones específicamente morales (sobre la legitimidad de tal o cual acción) justamente en la medida en que defiende la validez objetiva de su tesis *metaética* de que no existe objetividad moral, ¿no necesita también el foucaultiano defender como objetivamente válida una posición *metateórica* -una posición del tipo "no existe objetividad histórica"- que le permita renunciar a la pretensión de validez objetiva para las genealogías?

3) Por su parte, *incluso* si aceptamos la metateoría antirrealista atribuida a Foucault, y por lo tanto asumimos que las "genealogías" no pueden aspirar a una validez objetiva (pero precisamente porque esta misma exigencia está fuera de lugar), ¿no debería

¹⁰ Cfr. nuestros "Una vez más sobre la crítica de la crítica de la ideología. La renuncia al 'desenmascaramiento' y el estatuto del discurso foucaultiano", *El arco y la lira*, San Miguel, 2014, N° 2, y "Sobre la defensa del 'positivismo veritativo' en Foucault", *Cuadernos del Sur*, Bahía Blanca, 2014, N° 41. año 2014.

asumirse, en consecuencia, una posición más coherentemente relativista, que admita que las "genealogías" *no son* preferibles a los discursos a los que se oponen? En lugar de esto, autores como Allen reivindican la adopción de una estrategia retórica que, en último análisis, significa que aunque no existe *realmente* una objetividad historiográfica, las genealogías tienen que *ser presentadas como* si la hubiera. Esto significa, en otras palabras, que las genealogías y la metateoría bajo la cual se las interpreta no pueden ser defendidas al mismo tiempo.

Hasta aquí, pues, nuestro breve resumen del problema filosófico. Ahora bien, ¿es inevitable atribuirle a *Foucault* esta desafortunada tesis "positivista veritativa"? Pasemos ahora a considerar dos motivos por los cuales se le ha atribuido tal posición.

Sobre las implicaciones de la crítica a la incompatibilidad entre verdad y poder

Pues bien, existan o no otros pasajes de la obra del filósofo francés que permitan una lectura de este tenor, los que introduce -en primer término- Barry Allen no resultan realmente convincentes en este sentido. Al inicio mismo del capítulo sobre Foucault, se introduce el célebre señalamiento foucaultiano de la entrevista con Alessandro Fontana y según el cual "la cuestión política" concerniente a los intelectuales "no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología, es la verdad misma"¹¹. Citando estas palabras, Allen comenta:

Este señalamiento está dirigido contra el supuesto de que hace falta algo externo o accidental para conducir la verdad al juego de las diferencias políticas de poder, como si uno solo pudiera hablar de una política de la verdad solo cuando "verdad" se ha deslizado silenciosamente dentro de comillas, para convertirse en un mero pasar-por-verdadero de lo que es realmente falso¹².

Estas líneas indudablemente aciertan en identificar un supuesto foucaultiano clave: ha de cuestionarse la idea de una *mutua exclusión*, de una *incompatibilidad*,

¹¹ Foucault, Michel, «Entretien avec Michel Foucault», *Dits et écrits II*, p. 160.

¹² Allen, B., *Truth in philosophy*, Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, 1993, p. 150.

entre verdad y poder. Como correctamente señala Allen, Foucault está objetando aquí la idea de que aquello que entre en relación con una "política" tiene *ipso facto* que ser *falso*. El contexto del pasaje, también citado por Allen, enfatiza la necesidad de superar esta decretada incompatibilidad: "Lo importante [...] es que la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder [...]. La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder"¹³. Más aun, la lectura en torno a la necesidad de vincular el poder con la verdad y no solo con la falsedad es acorde a la orientación más general del análisis foucaultiano sobre el poder, el que, con otros alcances, se expresará en *Vigilar y castigar* (1975) en torno al carácter "productivo" de aquel: no será ya visto como meramente ejerciendo una función negativa, de *represión* de ciertas tendencias o disposiciones que el análisis toma por datos, sino como *productivo* de formas de conducta, y el mismo principio se aplicará al problema del conocimiento¹⁴. Con este enfoque, Foucault pretende ajustar cuentas de una vez con lo que en *La verdad y las formas jurídicas* (compilación de sus conferencias de 1973) denominaba el "gran mito" occidental, el de "que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego"¹⁵

¹³ Foucault, Michel, «Entretien...», p. 158.

¹⁴ La tesis general a este respecto aparece formulada en el primer capítulo del libro en términos muy similares a los que encontramos en otros textos: "Quizás haya que renunciar [...] a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a ser sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber [...]; que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder". Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002, p. 34.

¹⁵ Ahondando en la misma idea: "Si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político". Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 61.

El mismo prejuicio es combatido en la respuesta que ofrecerá Foucault en 1984 a un entrevistador cuando este le señalaba que "Quien tiene la posibilidad de formular verdades tiene también [...] el poder de poder decir la verdad y de expresarla como quiere". A esto respondía, recordemos, el autor francés:

Sí, y esto no significa, sin embargo, que lo que dice no sea verdadero, como cree la mayoría de la gente. Cuando se les hace notar que puede haber una relación entre la verdad y el poder dicen: "¡Ah, bueno, entonces eso no es la verdad!"¹⁶.

La lectura que hagamos de este último pasaje es particularmente importante porque, si bien no es citado por Allen, es aquel al que apela el segundo intérprete que discutiremos, C. G. Prado. Tenemos, pues, una serie de textos que, bajo la lectura que estamos analizando, criticarían (1) la tesis de una mutua incompatibilidad poder-verdad y conducirían por tanto a (2) la antítesis, aquella posición según la cual el poder *produce* la verdad, con lo cual aquellos enunciados que ganan cierta "circulación" (*currency*) en virtud de relaciones de poder serían, como es implicado por el "positivismo veritativo", exponentes de "la verdad misma", y no simplemente de una verdad aparente, ideológica. Nótese que con esto la tesis sobre la "circulación" se complementa con una tesis "causal" particular, la que introduce al *poder* como causa de esta "circulación", pero el problema central que nos ocupa sigue siendo el mismo: si alguna circunstancia concerniente al estatuto *fáctico* de los discursos puede determinar el carácter de "verdaderos" de estos.

Ahora bien, creemos que es posible hacer un análisis más sutil de Foucault que este mero paso de la tesis a la antítesis. Ante todo, considerando una aclaración del filósofo francés que -incluso si no aparece en los mismos términos en otros textos- es necesario citar por un mínimo de justicia interpretativa dado que aparece *justamente en el mismo texto que Prado utiliza para sustentar una conclusión muy diferente a la que está defendiendo el propio Foucault*. Apenas un par de páginas antes que la respuesta citada por el intérprete, Foucault señala que la vinculación de la psiquiatría

¹⁶Foucault, Michel, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits, II*, p. 1545.

con relaciones de poder “no merma en modo alguno la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría: *no la garantiza, pero tampoco la anula*”¹⁷.

Un mínimo de precisión obliga a señalar que, *al menos aquí*, Foucault está estableciendo una relación entre la “validez científica” de la psiquiatría y sus relaciones con el poder que no es, seguramente, la atacada en la tesis, pero tampoco la que se nos presenta en la antítesis: el filósofo señala aquí que los vínculos de la psiquiatría con el poder *ni anulan ni garantizan* su validez científica; esto es, que incluso cuando negamos el mito “incompatibilista” contra el cual, sin dudarlo, Foucault dirige sus dardos aquí como en otros lados, podemos simplemente sostener que entre poder y validez hay una relación de *independencia*. Es por eso que, glosando este mismo pasaje, Steven Best subraya cómo para Foucault un discurso puede “ser científico y objetivo [...] y ser parte de un aparato disciplinario”, conjunción con la cual sugiere que hay compatibilidad entre ambos aspectos, pero asimismo una cierta exterioridad¹⁸.

Pero más allá de este pasaje puntual -que, insistamos, debemos releer dada la interpretación unilateral que del mismo nos provee Prado-, lo importante es comprender que la negación de (1) no nos conduce necesariamente a (2), sino que los propósitos del análisis foucaultiano pueden también satisfacerse, sin necesidad de asociarlos a una carga tan pesada como la del “positivismo veritativo”, por una tesis más humilde, (3): *no existe incompatibilidad* entre la verdad objetiva de un cierto discurso y sus relaciones con el poder, de modo que estas no prejuzgan su valor epistémico descalificándolo. *Pero*, lo que es crucial, tampoco lo prejuzgan en el sentido opuesto; es posible, simplemente, distinguir entre los dos problemas, y analizar los vínculos de un discurso con el poder sin tener que tacharlo inmediatamente como (por ejemplo) “ideología”.

Comprender que, *al menos en ciertos momentos*, Foucault pensaba que la alternativa a defender frente a la tesis (1) era (3) antes que (2) nos permite,

¹⁷ Foucault, «L'éthique du souci de soi...», pp. 1543-1544. Subrayado nuestro.

¹⁸ Steven Best, *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press, New York, 1995, p. 191.

ciertamente, dar cuenta de los pasajes que -dando muestras, esta vez sí, de una gran honestidad intelectual- Prado encuentra en la obra del filósofo francés que no son susceptibles de acomodarse fácilmente a la lectura que propone. El principal punto parece ser el hecho de que cuando parecería pertinente que Foucault *redujera* un concepto, o criterio, de verdad más tradicional al que él mismo propone, lo que hace en rigor es *distinguir* uno de otro, lo que se parece más a una explicitación metodológica sobre lo que le interesa analizar que a una tesis conceptual sobre la implausibilidad de la alternativa que critica. En la misma entrevista con Alessandro Fontana que veíamos más arriba encontramos, precisamente, una de estas distinciones que incomodan a Prado:

Existe un combate "por la verdad", o al menos "en torno a la verdad" - una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir "el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar" sino "el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder" [...]¹⁹.

Ahora bien, no es claro que pasajes como este sean suficientes para probar que en Foucault lo verdadero es indistinguible de lo que goza de aceptación o de "circulación discursiva" (*discursive currency*); esto es, que el *único* criterio para utilizar la noción nos remita a un fenómeno positivo, fáctico; bien pueden leerse estas líneas como indicando que Foucault propone *un* acercamiento metodológico a la problemática de la verdad que destaque precisamente la existencia de ciertas reglas que operan produciendo una distinción entre lo tomado como verdadero o como falso -reglas que podrían no haber salido a la luz previamente en su positividad histórico-social-, pero sin que este abordaje prejuzgue la problemática de la verdad misma. Que se estudie la positividad de lo que *es distinguido como* verdadero no nos obliga por sí solo a asumir que el criterio para emplear la distinción verdadero-falso se agote en la forma social que ella cobra.

¹⁹ «Entretien...», p. 159.

Si el propósito del filósofo francés fuera aquí la defensa de un "positivismo veritativo", sería mucho más acorde a ello que, en lugar de distinguir, yuxtaponiéndolos, estos dos usos posibles de la noción de verdad, Foucault argumentara más bien por qué el primero de ellos debe conducirnos al segundo, por qué la única forma plausible de entender la idea de "cosas verdaderas que hay que hacer aceptar" nos remite inevitablemente a la positividad de ciertas "reglas" socialmente operantes y que vinculan la verdad al poder, dado que sería caer en un ingenuo "realismo" pensar que tenemos otras formas de aprehender una verdad que simplemente atenemos a lo que es socialmente "tomado por" verdadero. Pues bien, Foucault podría decir esto, pero *no* lo dice. Por lo demás, este texto debe complementarse con otro pasaje de la misma entrevista, donde, a juzgar por su lenguaje, nos presenta lo que parece ser una *propuesta de definición con propósitos metodológicos*, más que una *tesis "positivista"* acerca de la verdad: "Por 'verdad', entender un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados"²⁰.

Asimismo, es posible encontrar algo en la línea de lo que ya señalábamos en torno a una posible *distinción* conceptual metódica de diferentes sentidos de "verdad" -uno que interesa a la investigación foucaultiana y otro que no- cuando Foucault aborda el estatuto de la *ciencia* en la primera conferencia del curso *Defender la sociedad*. Dice Foucault:

Cuando veo que se esfuerzan por establecer que el marxismo es una ciencia, no advierto, a decir verdad, que estén demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones, por consiguiente, competen a procedimientos de verificación. Veo, en primer lugar y ante todo, que están haciendo otra cosa. Veo que asocian el discurso marxista, y asignan a quienes lo emiten, efectos de poder que Occidente, ya desde la Edad Media,

²⁰*Ibíd.*, p. 160. Subrayado nuestro.

atribuyó a la ciencia y reservó a los emisores de un discurso científico²¹.

Sería *demasiado fácil* elegir pasar por alto que Foucault *compara, distingue*, una cierta comprensión de la ciencia respecto de “*otra cosa*”, en lugar de establecer que esa primer comprensión es insostenible. En este pasaje Foucault *no* critica *conceptualmente* tesis como las de “el marxismo tiene una estructura racional” o “sus proposiciones, por consiguiente, competen a procedimientos de verificación”; *no* está diciendo que, en rigor, el único sentido que cabría otorgar a esas tesis debe determinarse a partir de proposiciones sobre el poder. Por el contrario, está *distinguiendo* esas tesis, que en principio subsisten como concebibles, respecto de “*otra cosa*”, que sería “asociar el discurso marxista a efectos de poder”. Queda, pues, todavía abierta la posibilidad de que Foucault comprenda nociones como “estructura racional” o “procedimientos de verificación” en un sentido estrictamente normativo, no “contaminado” por consideraciones sociologizantes.

Más aun, hay otras formulaciones de Foucault que *contradicen abiertamente* la tesis del positivismo veritativo. Veamos una formulación un poco posterior del filósofo francés, perteneciente a un curso de 1978-1979, y que es perfectamente compatible, bajo otro ángulo de lectura, con su preocupación por el análisis de “reglas” o “normas” que rigen la circulación de enunciados:

...para que el análisis tenga un alcance político, no debe referirse a la génesis de las verdades o a la memoria de los errores. ¿Qué importancia tiene saber cuándo tal o cual ciencia comenzó a decir la verdad? [...] Creo que lo que tiene importancia política actual es determinar con claridad cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado: justamente aquel a partir del cual *podemos reconocer ahora, por ejemplo, que los médicos del siglo XIX dijeron tantas necedades sobre el sexo*. Recordar que los médicos del siglo XIX dijeron muchas necedades sobre el sexo no tiene ninguna

21Foucault, Michel, Curso del 7 de enero de 1976, en *Defender la sociedad*, , Buenos Aires, FCE, 2008, p. 23.

importancia desde el punto de vista político. Sólo tiene importancia la determinación del régimen de veridicción que *les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas que, según lo que acertamos a saber hoy, quizá no lo fueran tanto*²².

El paso que Foucault aparece proponiendo de un tipo de análisis a otro no se ve tanto como uno desde la preservación de distinciones normativas (lo que pasa por verdadero como distinto de lo verdadero, a secas) hacia un puro "positivismo" en relación a la verdad, sino más bien como uno que va desde el problema de la verdad hacia el de los procedimientos que han permitido considerar algo como verdadero. No solamente este enfoque no equivale a una eliminación de lo específicamente normativo, sino que el propio Foucault parece tener que recurrir a distinciones normativas cuando continúa hablando, según acabamos de ver, de "necesidades", o de cosas que fueron afirmadas como verdaderas *pero* de las que podemos sospechar hoy que "quizá no lo fueran tanto". Naturalmente, una lectura consistentemente "positivista" del problema de la verdad *no podría* partir de constatar que en el pasado se sostuvieron *presuntas* verdades de las que ahora podemos *descubrir* que quizá no lo fueron; simplemente, tendría que limitarse a establecer que en el pasado *fue* verdad algo que, a través del cambio de las condiciones fácticas que *definen* a lo verdadero, luego *dejó* de ser verdad. Un "positivismo" sobre la verdad tendría que constatar simplemente los cambios entre lo que *fue* verdad en un momento y lo que *fue* verdad en otro, colocándolos en pie de igualdad, sin pretender establecer alguna clase de progreso epistémico que tendría que apelar, precisamente, a términos no descriptivos ("positivos") sino normativos. Si efectivamente queremos llevar adelante una reducción "positivista veritativa", tenemos que tratar la verdad como cualquier otro hecho social, tenemos que decir que *cambió el conjunto mismo de enunciados verdaderos*. Pero no hay motivo por el cual Foucault *necesitara* llegar tan lejos como esto.

²² Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 55. Subrayado nuestro.

Braver y la "ficcionalidad" de la obra foucaultiana

Hemos visto una primera vía, la de la crítica de Foucault a la tesis "incompatibilista" entre poder y verdad, por la que Allen y Prado intentan atribuirle un "positivismo veritativo". Una vía alternativa parece ser la que cobra la forma del siguiente argumento: Foucault se refiere en ocasiones a su propio discurso como "ficción", y señala que aspira a que tal discurso se convierta, en el futuro, en verdadero; por lo tanto, está afirmando que sus genealogías son actualmente falsas en el sentido "sociologista" de que no alcanzan "circulación discursiva" bajo el actual "régimen de verdad", pero, sin embargo, es posible modificar este régimen para que, en el futuro, ellas *se conviertan* en verdaderas. Según veremos, sin embargo, tampoco esta interpretación resulta suficiente para probar su punto.

Lee Braver, en efecto, luego de señalar que, "Sin la legitimación de la verdad como correspondencia, el conocimiento es inherentemente político", y que por tanto "Foucault no puede declarar que [...] sus libros capturan 'lo que realmente pasó' en oposición a otros relatos que ahora se han mostrado como falsos", interpreta que esta imposibilidad estaría siendo confesada por Foucault cuando este declara no haber escrito "nada más que ficciones"²³. Sin embargo, según Braver esto no confronta al genealogista con un problema insuperable, porque

...sus relatos pueden satisfacer perfectamente el sentido de "verdad" que él acepta, como "considerado verdadero dentro de cierto régimen de verdad y discurso" [...], y por lo tanto ser creídos y tener los "efectos de la verdad". En última instancia, él está tratando de influir en algunas de las maneras en que buscamos y usamos la verdad histórica, alterando así nuestro régimen actual de poder-conocimiento. Dado que, en sus intentos de reformarlo, esto no se ajusta actualmente a nuestra modalidad actual, es "ficcional" o no está en lo verdadero

²³ Cfr. Braver, Lee, *A Thing of This World...*, pp. 400-401.

[*within the true*], pero si tiene éxito, entonces *será* verdadero una vez que el régimen se adapte a él²⁴.

Para Braver, pues, el análisis de Foucault sobre la verdad no necesita salir del terreno "positivo" o "sociológico" de lo que *es tomado por* verdadero, en el sentido de una "circulación discursiva" obtenida a partir de la vigencia de un cierto "régimen de verdad". No obstante, la autoatribución de "ficciones" por parte de Foucault no es susceptible únicamente de la lectura que hace Braver. Presentemos una de estas atribuciones en el *contexto* en que aparece, una entrevista con Ducio Trombadori, y en la que las líneas inmediatamente previas a esta atribución precisan el sentido en que el discurso foucaultiano pueda entenderse como meramente ficcional.

En este texto, ante todo, Foucault admite como legítima la *pregunta* por la verdad de su propio discurso (lo cual, por cierto, no resulta trivial en vistas de la existencia de comentaristas que buscan escapar a los problemas de la autorreferencialidad por la vía de señalar que Foucault simplemente *no plantea* pretensiones de verdad²⁵). En efecto, el filósofo francés confiesa: "El problema de la verdad de lo que digo es, para mí, un problema muy difícil, e incluso el problema central. Es la pregunta a la que hasta ahora jamás he respondido". Ahora bien, para llegar a dar efectivamente una respuesta, Foucault nos invita a considerar una tensión que complejiza el punto más allá del análisis de Braver. *Por un lado*, señala,

²⁴ *Ibíd.*, p. 401.

²⁵ Encontramos un ejemplo paradigmático de esta "solución" en un texto de William Connolly, en el marco de una polémica contra las críticas a Foucault formuladas por Charles Taylor: "[...] la genealogía de la voluntad de verdad no puede presentarse a sí misma como un conjunto de pretensiones de verdad [*truth claims*]. La genealogía no es una pretensión a la verdad [*a claim to truth*] (aunque funciona en una episteme en la cual las teorías establecidas de la verdad son puestas en cuestión); ella ejerce una pretensión sobre el yo, que desestabiliza la exigencia de dar hegemonía a la voluntad de verdad". Connolly, William, "Taylor, Foucault, and Otherness", *Political Theory*, Vol. 13, No. 3, p. 368. Y una vez más: "la genealogía de la voluntad de verdad no es ella misma una pretensión a la verdad. Consiste, más bien, en estrategias discursivas diseñadas para incitar la experiencia de subyugación en esas áreas en las que se ha dado primacía recientemente a la cuestión de la verdad" (*ibíd.*, p. 373).

...utilizo los métodos más clásicos: la demostración [...], la remisión a textos, a referencias, a autoridades, y la puesta en relación de las ideas y los hechos, una propuesta de esquema de inteligibilidad, de tipos e explicación. No hay allí nada de original. Desde este punto de vista, lo que digo en mis libros puede ser verificado o refutado como cualquier otro libro de historia.

“Pese a eso”, continúa, *por otro lado*, Foucault, “las personas que me leen, en particular aquellas que aprecian lo que hago, me dicen frecuentemente, riendo: ‘En el fondo, tú sabes bien que lo que dices no es más que ficción’. Yo siempre respondo: ‘Por supuesto, no se supone que sea otra cosa que ficciones’”²⁶. Tenemos, pues, una tensión entre dos aspectos. Veamos a qué remite:

Pero mi problema no es satisfacer a los historiadores profesionales. Mi problema es hacer yo mismo, e invitar a los otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de lo que no es solamente nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad tal que salgamos de ella transformados. Lo que significa que al final del libro podamos establecer relaciones nuevas con aquello que está en cuestión [...]²⁷.

La clave, pues, nos conduce del problema de la “ficción” a la noción de *experiencia*. Analizando el ejemplo de la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault continúa, poco más adelante:

el libro constituyó para mí -y para aquellos que lo han leído o utilizado- una transformación de la relación [...] que tenemos con la locura, con los locos, con la institución psiquiátrica y con la verdad misma del discurso psiquiátrico. Es, entonces, un libro que funciona como una experiencia, para quien lo escribe y para quien lo lee, mucho

²⁶ «Entretien avec Michel Foucault»; entretien avec Ducio Trombadori, *Dits et écrits*, p. 863.

²⁷ *Ibid.*

más que como la constatación de una verdad histórica. Para que uno pueda hacer esta experiencia a través de este libro, hace falta que lo que dice sea verdadero en términos de verdad académica, históricamente verificable. No puede ser exactamente una novela. Sin embargo, lo esencial no se encuentra en la serie de constataciones verdaderas o históricamente verificables, sino más bien en la experiencia que el libro permite hacer. Una experiencia es siempre una ficción, es una cosa que uno se fabrica, que no existe antes y que se encontrará que existe después. Esta es la relación difícil con la verdad, la manera en que esta última se encuentra comprometida en una experiencia que no está ligada a ella y que, hasta un cierto punto, la destruye²⁸.

Si analizamos este texto más allá de la idea -no clarificada- de que la "experiencia" "destruye" la "verdad", vemos que la noción de "ficción" tiene aquí un significado muy distinto de algo así como "aquello que es *falso*, que *se opone* a la verdad, en virtud de estar excluido de ella por un cierto régimen de verdad". "Ficción" no hace aquí referencia a una *falsedad*, siquiera a una falsedad *relativa* a un determinado régimen de verdad, y que se espera, en términos "positivistas", que se convierta en discurso verdadero una vez transformado el régimen. El discurso foucaultiano se presenta aquí a sí mismo como "ficticio" en el sentido de que, como acabamos de ver, busca "fabricar", producir, un cierto efecto, busca dar lugar a algo que no existía antes de él, de manera *análoga* a como -podemos completar aquí al filósofo francés- una obra literaria, ficticia en un sentido estricto, *crea* algo nuevo, un cierto mundo de ficción, que no existía antes de ella.

Manera *análoga*, pero no idéntica: aquello nuevo que busca crear la obra foucaultiana no está en el plano *de aquello descrito* -esto es, en que aquello descrito sean acontecimientos inventados-, sino de la experiencia novedosa que busca lograrse por medio de *la descripción misma*; Foucault no dice en absoluto, en estas líneas, que

²⁸ *Ibid.*, p. 864.

los procesos históricos que describe sean producto de una invención. Esta primera diferencia -concerniente a qué es lo "nuevo"- entre las ficciones propiamente dichas y la obra foucaultiana descrita por él mismo se asocia evidentemente a una segunda diferencia: Foucault declara solamente que "lo esencial" de una obra como la *Historia de la locura* radica en "la experiencia que permite hacer", más bien que en sus constataciones verdaderas, pero esta relativa "inesencialidad" de la verdad en la obra foucaultiana no significa que el propósito "experiencial" de tal obra sea incompatible con la verdad de la misma, verdad a la que Foucault, evidentemente, declara aquí seguir aspirando. Si el criterio para esta verdad no puede ser más que una adecuación a cierto "régimen de verdad" socialmente vigente, y que sea *por eso* que Foucault deba recurrir a "los métodos más clásicos" de prueba historiográfica -los cuales no tendrían más valor que su facticidad social-, no es algo que pueda decidirse a partir de textos como este. Retengamos solamente que, a la luz de estas líneas, la noción de "ficción" no nos conduce a la dirección sugerida por Braver.

Pero consideremos otro texto, cronológicamente contiguo al que acabamos de citar²⁹, y según el cual la prioridad relativa del propósito "experiencial" de la obra foucaultiana atenta de hecho contra la pretensión de verdad de la misma; a los efectos de obtener ciertos efectos, Foucault podría de hecho permitirse afirmar cosas falsas. En otra entrevista, Foucault responde acerca del carácter "convinciente" de sus tesis de la siguiente manera:

No soy verdaderamente un historiador. Y no soy un novelista. Practico una suerte de ficción histórica. De una cierta manera, sé muy bien que lo que digo no es verdadero. Un historiador podría muy bien decir de lo que he escrito: "Esto no es la verdad". Dicho de otra manera: escribí mucho sobre la locura [...], hice una historia del

²⁹ Se trata del texto N° 280 en la compilación *Dits et écrits*; la entrevista con Trombadori es el 281. Esta contigüidad temporal es pertinente para asumir que Foucault está clarificando nociones que son aproximadamente las mismas.

nacimiento de la psiquiatría. Sé muy bien que lo que hice es, desde un punto de vista histórico, parcial, exagerado. Quizá ignoré ciertos elementos que me contradirían. Pero mi libro tuvo un efecto sobre la manera en que la gente percibe la locura. Y por lo tanto mi libro y la tesis que desarrollo allí tienen una verdad en la realidad actual. Intento provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra historia pasada. Si tengo éxito, esta interferencia producirá efectos reales sobre nuestra historia presente. Mi esperanza es que mis libros tomen su verdad una vez escritos y no antes³⁰.

Concretizando esta idea de una verdad de los libros *posterior* a su escritura, Foucault abunda:

...hace dos años, en Francia, ha habido agitación en varias prisiones [...]. En dos de estas prisiones, los prisioneros leían mi libro. [...] Yo sé que lo que voy a decir es pretencioso, pero esta es una prueba de verdad, de verdad política, tangible, una verdad que ha comenzado una vez escrito el libro.

Mi esperanza es que la verdad de mis libros esté en el futuro³¹.

Estas líneas son naturalmente, desde el punto de vista de análisis más tradicionales sobre la verdad, provocativas. ¿Qué sería algo así como una “verdad política”? ¿Por qué describir los efectos de los textos foucaultianos en términos de “prueba de *verdad*” en vez de como “prueba de *eficacia*”? Ahora bien, *incluso* si consideráramos que tiene algún sentido llamar “verdad” a aquello que Foucault completa con el adjetivo “política” -e *incluso* si soslayamos la circunstancia de que la “positivización” de la verdad en términos de la existencia o no de “efectos” producidos por un discurso *no* hace referencia a un “régimen de verdad”-, sigue siendo bastante claro que el filósofo francés no está con esto pretendiendo *reducir* el

³⁰ «Foucault étudie la raison d'État»; entretien avec M. Dillon, *Dits et écrits*, p. 859.

³¹ *Ibid.*, p. 860.

criterio de verdad a la positividad de esta "producción de efectos"; el pasaje tiende más bien hacia una *distinción* entre nociones diferentes. Foucault no pretende aquí *desmentir* a quienes acusaran a su libro de falsedad, como podría hacerlo señalando que el único criterio sostenible de verdad es el que concierne a los "efectos" de la obra. Foucault, de hecho, no hace aquí esto, sino que se limita a conceder la crítica y señalar, *sin embargo*, que en un sentido evidentemente *diferente* (en un sentido "político"), su obra sobre la locura es "verdadera". Foucault *no* intenta nada parecido a un "contraataque" en el terreno de una epistemología de la historia, señalando que la existencia de "parcialidad", "exageración" y "elementos que [...] contradirían" la obra foucaultiana es imposible, dado que, por caso, estas nociones supondrían una noción ingenua de "evidencia" histórica, y que la apelación a ellas se apoya en un criterio de verdad que resulta insostenible. La clase de argumentación epistemológica "antirrealista" que hallamos en los defensores anglosajones de Foucault no es, a pesar de ellos mismos, la línea argumental con la que se compromete el propio filósofo.

A modo de conclusión provisoria

No pretendemos agotar, dentro de las proporciones de este artículo, la compleja cuestión sobre las relaciones entre las dimensiones normativa y descriptiva del problema de la verdad en Foucault. Más aun, es posible que las tensiones presentes a lo largo de los distintos textos del filósofo (del que difícilmente pueda decirse que buscó elaborar una "teoría de la verdad" sistemática) hagan imposible establecer una respuesta unívoca. Sin embargo, el señalamiento de, a la vez, las debilidades *filosóficas* y los forzamientos *interpretativos* con que se comprometen las lecturas "positivistas veritativas" del filósofo francés deberían servir de puntapié para explorar las posibilidades de interpretaciones alternativas.

Bibliografía

- Allen, B., *Truth in philosophy*. Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, 1993.
- Best, Steven, *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*. New York: The Guilford Press, 1995.
- Braver, Lee, *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE, 2008.
- Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008
- Prado, C. G., *Searle and Foucault on Truth*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

El problema de la verdad en Edipo Rey desde la óptica de Michel Foucault.

The problem of truth in Oedipus Rex from the perspective of Michel Foucault.

Federico Luis Abiuso y Tatiana Kravetz *

Fecha de Recepción: 26 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 26 de abril de 2014

Resumen: *El presente artículo aborda la problemática de la verdad en Edipo Rey, tomando como referencia la interpretación suscitada por Michel Foucault en La verdad y las formas jurídicas (1973). En este sentido, nuestro objetivo es relacionar aspectos de la tragedia con conceptos fundamentales tales como verdad y poder-saber. Persiguiendo con ello la finalidad de mostrar que saber y poder son un par correlativo y no desligado, y que la producción de verdad se encuentra siempre atravesada por los modos de saber-poder, tales como la indagación y el examen. En este mismo recorrido, quisiéramos dar cuenta de otras interpretaciones acerca de la obra de Sófocles: las de Freud y Deleuze y Guattari.*

Palabras clave:

Verdad; poder-saber; Edipo Rey; tirano; indagación.

Abstract:

This paper addresses the problem of truth in Oedipus Rex, by reference to the interpretation raised by Michel Foucault on Truth and juridical forms (1973). In this sense, our goal is to relate aspects of the tragedy with fundamental concepts such as truth and power-knowledge. Chasing with it in order to show that knowledge and power are a corresponding pair and not unrelated, and that the production of truth is always crossed by the knowledge-power modes, such as inquiry and examination. In this journey, we would like to account for other interpretations of Sophocles' play: those of Freud and Deleuze and Guattari.

Keywords:

Truth; power-knowledge; Oedipus Rex; tyrant; inquiry.

* Federico Abiuso: Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante de equipo UBACyT radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Tatiana Kravetz: Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante de equipo UBACyT radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Correo electrónico: merlinagk@hotmail.com

Edipo Rey: una historia sobre *verdad y saber-poder*

En Mayo de 1973, Michel Foucault pronunció cinco conferencias en la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, Brasil. Bajo la denominación de *La verdad y las formas jurídicas*, perseguía, según él mismo, una pregunta eminentemente histórica: ¿Cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales? Lo que le interesa a Foucault es mostrar “cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento”². De lo que se trata es de historizar estas prácticas, darle historicidad a esa producción de saberes y sujetos. Nada le escapa a la historia, ni siquiera la *verdad*: ella misma tiene una historia. Las cinco conferencias versan pues en los albores epistémicos del *saber*, la *subjetividad* y la *verdad* y el *poder*. En un marco más general, dichas conferencias articulan un proyecto genealógico de las formas jurídicas y su evolución en el campo del derecho penal como lugar de origen de un determinado número de formas de verdad. En este recorrido, Foucault traza una oposición entre la *indagación* de la Edad Media y el *examen*, procedimiento propiamente disciplinario del siglo XIX, como formas características de producción de la verdad en la sociedad. ¿Cuál sería el punto de partida de dicha genealogía? Es él mismo quien utiliza la historia de Edipo “como episodio bastante curioso de la historia del saber y punto de emergencia³ de la indagación”⁴. El presente artículo se enfocará en la segunda conferencia de las

² Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. México DF, Octaedro Editores, 2003, p. 8.

³ No resulta azarosa la designación de *emergencia* ya que como rastreamos en *Nietzsche, la genealogía, la historia* (conferencia que data de 1971), la genealogía posee dos dimensiones: la procedencia y la emergencia. La primera apuntaría a lo que se enraíza en el cuerpo, mientras que la segunda designa un lugar de enfrentamiento, una relación de fuerzas. La genealogía estaría relacionada, por tanto, con cuerpos y luchas (Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992).

⁴ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 12.

pronunciadas, y lo que trata de reconstruir es la interpretación que Foucault realiza de *Edipo Rey* como *historia de verdad, sujeto y saber-poder*. Para tal tarea, es indispensable poner en diálogo, en un espacio de dispersión y ruptura, dicha interpretación con otras: las de Sigmund Freud y Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Encontrar un punto de encuentro entre una obra literaria clásica y un filósofo, que si bien moderno, ya es un clásico, no hace sino corroborar que los límites entre la filosofía y la literatura son difusos; así como se observaba en los textos que Foucault escribía allá por la década del '50.

Empecemos pues por dar algunas especificaciones de la obra de Sófocles, para luego ponerla en diálogo con la discursividad foucaultea.

Edipo Rey fue escrito por Sófocles en el año 429 a.c. aproximadamente, dicha tragedia generó varias interpretaciones y debates que siguen siendo de gran actualidad, lo cual justamente convierten la obra en un clásico. Sófocles narra la historia del príncipe Edipo, el cual al nacer es mandado a asesinar por su propio padre, el Rey Layo, ya que el oráculo presagiaba que se casaría con su madre y asesinaría a su padre. Sin embargo, el criado que debía cumplir la orden lo deja abandonado en la montaña y es adoptado por un campesino, Pólibo. Cuando crece, el oráculo le presagia lo que ocurrirá. Entonces Edipo huye hacia la ciudad de Tebas y en el camino mata a su padre biológico, Layo, confundiendo con un bandido. Finalmente se casa con su madre Yocasta cumpliendo así la profecía.

En la tragedia podemos observar cómo la concepción del tiempo tiene un papel central, donde el pasado siempre está presente a través de los fantasmas. Ya al comienzo, encontramos la presencia de una peste que se manifiesta en la ciudad como espectro del pasado, de algo que aún no está resuelto, un tema del pasado que vuelve al presente buscando resolución. “Se ha abatido contra la ciudad, la acosa, un dios armado de fuego, la peste, el más cruel enemigo.”⁵

⁵ Sófocles, *Edipo Rey*, Argentina, Ed. Altamira, 1998, p. 16.

La peste sólo se irá cuándo se resuelva la muerte de Layo, el Antiguo Rey de Tebas. “Con toda claridad el soberano Febo nos da la orden de echar fuera de esta tierra una mancha de sangre que aquí mismo lleva tiempo alimentándose y de no permitir que siga creciendo hasta ser incurable.”⁶ Se presenta “la peste” en tanto espectro del pasado que viene a dar un mensaje: “la ciudad está impura”, y el papel de los hombres es entender dicho mensaje: “La historia no avanza necesariamente ya que los muertos, los cadáveres, resultado de los conflictos irresueltos, no hallarán su razón de ser en el progreso que su sacrificio ha traído al mundo, sino que necesariamente estos espectros del pasado tienen un mensaje para darnos, y es por ello fundamental que los hombres vivos consigamos decodificarlo.”⁷ Como veremos más adelante, para Foucault el tiempo también tiene un papel central en el juego de mitades que se acoplan para formar justamente, un juego de verdades.

Como plantea Rinesi, encontramos la ausencia de un criterio objetivo para saber cuál es el significado “verdadero” de las palabras, por lo tanto se produce una ambivalencia que es perturbadora para la estabilidad del poder, el cual desea que cada palabra signifique una sola cosa. Las palabras del oráculo no son transparentes, sino que ocultan determinados hechos. Lo que la profecía no dice es que Edipo va a ser rey, si lo dijera no habría tragedia. “Las palabras no tenían un significado único y gracias a ello proliferaban las interpretaciones diversas y privadas, impidiendo la conformación de una narración oficial de la historia capaz de legitimarse como el único relato verdadero de lo ocurrido en el pasado y correlativamente como la justificación, universalmente aceptada, del origen y la legitimidad del poder político presente.”⁸

También podemos plantear que el oráculo sería como el espejo de Platón, que no refleja lo que es verdaderamente. “No puede revelar-manifestar lo que es propiamente -en realidad su hacer se orienta en la dirección opuesta-. Se trata de un

⁶ Sófocles, *op. cit.*, p. 18.

⁷ Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia*, Buenos Aires, Ensayos de Punta Colihue, 2003, p. 15.

⁸ Rinesi, Eduardo, *op. cit.*, p. 79.

hacer que no manifiesta, pero que oculta, que no muestra lo que es sino lo que en verdad no es. Lejos de ser un mediador de la verdad el espejo (oráculo) nos engaña. No nos educa en la verdad, pero nos seduce”⁹. El espejo no produce más que imágenes y fantasmas. Para Foucault, la verdad está atravesada por otras cuestiones más específicas: uno de sus modos de producción se hace explícito en Edipo Rey.

Los dos modelos de producción de verdad en Edipo Rey

Ya en el comienzo de la segunda conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault da cuenta de la relevancia de Edipo Rey en el dialogo establecido entre Freud y Deleuze y Guattari. Esas serían algunas de las interpretaciones de la obra literaria que le precedieron.

En el caso de Freud, “la historia de Edipo era considerada como la historia que narraba la fábula más antigua de nuestro deseo y de nuestro inconsciente”¹⁰: el "Complejo de Edipo" tuvo como base la obra de Sófocles. Consiste este en el conjunto de sentimientos hostiles y deseos de muerte del rival o padre del mismo sexo, y deseos sexuales hacia el padre del sexo opuesto, generándose una no diferenciación entre el yo y el otro.

El Complejo de Edipo conlleva como meta del individuo la dominación y el poder exclusivo, mediante la posesión de la madre¹¹. La fusión con el objeto deseado no puede alcanzarse porque aparece la ley, es decir, que el Complejo de Edipo tal como dice Freud se remonta pero no llega a superarse. Aparece entonces mediante la internalización de prohibiciones y de límites. La internalización pasa a ser el proceso por el cual las relaciones entre las personas se transforman en relaciones interpersonales. Justamente el análisis de Deleuze y Guattari que realizan sobre el psicoanálisis y el Complejo de Edipo, da cuenta de cómo el complejo edípico resulta funcional al capitalismo.

⁹ Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires, Paidós Iberica, 2000, p. 61.

¹⁰ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 25.

¹¹ Mullahy, Patrick, *Edipo, Mito y Complejo*, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1953.

El yo determinado históricamente juega el papel de represor, haciendo propia la dominación externa, limitando el pensar, sentir, actuar y el desear propio del ser. De tal manera, las instituciones se insertan en la subjetividad infantil y se prolongan en el adulto mediante la escuela, la familia, el estado y la religión, como formas acordes a esta estructura que tan interiorizadas tienen los sujetos.

Lo que está por detrás es la función simbólica del padre como portador de la prohibición, como vocero y soporte de la ley y como garante, en consecuencia, del orden.

Siguiendo a Bauza, el parricidio y el incesto, según el imaginario fantástico de los antiguos, pasaban por ser acciones censuradas desde el punto de vista de lo humano, pero lícitas en el ámbito de los dioses con lo que Edipo, al cometerlas, no habría hecho otra cosa que poner de manifiesto el aspecto divino de su naturaleza.

En el mito edípico, el asesinato del padre implica la posibilidad de acceso al goce de la madre, puesto que ese padre actúa ante los ojos del niño como ley de prohibición, percepción que no es errónea por parte del niño, ya que el padre quiere separarlo de la madre y para lograrlo lleva a cabo diferentes tipos de mecanismos en cada uno de los integrantes (madre-hijo).

Esta lectura entra en disputa con la planteada por Deleuze y Guattari. Para ellos, y esto en la medida en que el deseo es eminentemente revolucionario¹², el Complejo de Edipo sería “un instrumento de limitación y de coacción que los psicoanalistas [...] utilizan para contener el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar definida por nuestra sociedad en un momento determinado”¹³. Lejos de ser

¹² Como se puede visibilizar en la siguiente cita: “Si el deseo está reprimido no es porque sea deseo de la madre y de la muerte del padre; al contrario, si se convierte en este tipo de deseo es debido a que se la modela y aplica (...) si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad. (...) el deseo es en su esencia revolucionario y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas.” (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Ed. Paidós, 1985, p. 121.)

¹³ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 25.

entonces una historia de deseo e inconsciente, el Edipo *freudiano* constituiría un instrumento de poder, un modo específico del poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente.

Para Hobbes, los hombres se pelean porque son objetos deseantes, por lo tanto debe venir el Leviatán a controlarlos, la familia. Porque controlar la subjetividad, esa parte tan propia, es la forma más despótica, pero segura de reproducir todo sistema. El psicoanálisis freudiano y a partir de la figura del *triángulo edípico*, al hacer que el deseo permanezca en el interior de la familia, contiene al deseo, le impide extenderse al mundos que nos rodea y reproduce así el sistema y el estado de cosas; esto directamente desde la familia a partir del drama burgués entre el padre, la madre y el niño.

Si bien Foucault destaca como fundamental esta lectura que hacen Deleuze y Guattari del Edipo Rey – y esto puede verse asimismo en los puntos de encuentro existentes entre *Vigilar y castigar* y *El Anti-Edipo* -, su interés frente a la obra clásica de Sófocles se dirige a otra dirección distinta a la del debate en el terreno psicoanalítico: mostrar cómo la historia de Edipo es representativa e instauradora de una relación de poder-saber y mostrar, en el mismo recorrido, que asimismo constituye “ la historia de una búsqueda de la verdad, es un procedimiento de búsqueda de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de la época”¹⁴.

La interpretación que Foucault hace de Edipo Rey se orienta a dar cuenta del Complejo de Edipo, pero no refiriendo por ello a nuestro deseo o a nuestro inconsciente, no mencionándolo como individual, sino más bien, colectivo; si hay algo como *un Complejo de Edipo*, este se encontraría relacionado con el *poder* y el *saber*. En ese complejo, la *verdad*, o mejor dicho, las formas de producirla, cumple un papel central.

¹⁴ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 27.

Entonces el primer problema que se plantea es en qué consistía la investigación judicial de la verdad en la Gracia Arcaica o antigua. A partir de esta pregunta-problema, Foucault propone dos modelos de procedimiento de investigación de la verdad. El primero se remonta a la *Ilíada*. Se trata de la historia de la disputa de Antíloco y Menelao durante los juegos que se realizaron con ocasión de la muerte de Patroclo. Entonces, ¿cómo establecer la verdad? No se apela al testigo, sino que solamente se plantea el enfrentamiento entre los adversarios Menelao y Antíloco. Y este enfrentamiento se plantea en el modo de prueba por una suerte de desafío lanzado por un adversario a otro. Si bien la obra de Sófocles no es este procedimiento el que se sigue para establecer la verdad, podemos encontrar espectros de esta práctica. Por ejemplo, cuando Creonte y Edipo discuten en relación al oráculo de Delfos, o cuando Edipo mismo propone exiliar al responsable de la peste tebana sin saber que es él mismo. Sin embargo, toda la tragedia de Edipo está fundada en un mecanismo diferente: la ley de las mitades. "El descubrimiento de la verdad se lleva a cabo en Edipo por mitades que se ajustan y se acoplan."¹⁵ Primero, Apolo y Creonte, las primeras dos respuestas, la maldición corresponde a una mitad del asesinato ¿Quién fue asesinado? Falta el nombre del asesino. La primera mitad es que hubo una maldición y que la causa fue un asesinato, se necesita apelar a "alguien", se apela a Tiresias, y es ahí donde entra en juego la segunda mitad. Juntando las respuestas de Apolo y Tiresias, el juego de las mitades está completo: maldición, asesinato, quién fue muerto, quién mató. Esta parte tiene forma de prescripción, predicción, futuro.

En esta verdad completa y total, falta algo que es la dimensión del presente, falta algo, falta alguien, el testigo de lo que realmente ha ocurrido. Falta él *quien*, pero no lo dirá Tiresias, "el sabe, por supuesto, y en cierto sentido lo dice. Pero no lo nombra y no lo ha visto. En su sentencia falta el nombre, como en su rostro falta la mirada".¹⁶

¹⁵ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶ Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el College de France (1970-1971)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 207.

Entonces la segunda mitad es el presente, la conexión con el testigo, la segunda mitad se da por otro juego de mitades. Por el acoplamiento de dos testimonios. El primer testimonio lo da Yocasta cuando le dice a Edipo que él no fue el que mató a Layo porque a éste lo mataron en una encrucijada en tres caminos a lo que Edipo responde que eso es exactamente lo que él hizo, es decir, el mismo da testimonio de la muerte de Layo. Entonces hasta ahora, tenemos el primer testimonio, el que refiere a la muerte de Layo. Y el del esclavo que anuncia la muerte de Pólipo y es ahí cuando Edipo se entera que no es el hijo verdadero de Pólipo.

Finalmente, el testimonio final es el esclavo de Citerón, un pastor de ovejas, quien es el que revela que Edipo era hijo de los reyes. Este testimonio cierra el círculo. "Fue preciso que se reunieran el dios y su profeta, Yocasta y Edipo, el esclavo de Corinto y el de Cicerón, para que todas estas mitades y mitades llegasen a ajustarse unas a otras, acoplarse, reconstruir el perfil total de la historia."¹⁷

Entonces esta técnica jurídica política y religiosa es lo que los griegos denominaban *symbolon*: "No es una forma retórica, sino más bien religiosa, política casi mágica del ejercicio del poder"¹⁸.

El efecto de estos ensamblajes recíprocos de las partes es una especie de desplazamiento. Lo que se decía en forma de profecía se transforma en testimonio. En la medida que la obra pasa de los dioses a los esclavos "los mecanismos enunciativos de la verdad o la forma en que la verdad se enuncia cambian igualmente."¹⁹. El pasaje del crimen al castigo se efectúa en el escenario de una transformación: "El *acontecimiento* se transforma en *hecho*"²⁰. El enunciado *alguien mato al rey y se casó con su mujer* se transmuta en *Edipo mato a su padre y se casó con su madre*.

Si nos atenemos a la primera de las verdades (Apolo y Tiresias) la verdad se formula en forma de prescripción y profecía; mientras que tomando como eje la mirada de los esclavos la forma de enunciación de la verdad es la verdad testimonio.

¹⁷ Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, cit. p. 32.

¹⁸ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 33.

¹⁹ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 33.

²⁰ Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el College de France (1970-1971)*, cit, p. 208.

Deja de ser profético para volverse empírico. "Durante toda la tragedia hay una única verdad que se presenta de dos maneras diferentes, con distintas otras palabras, diferentes discursos, diferentes miradas."²¹.

Hasta ahora se plantea el nivel de los dioses y el de los esclavos/pastores. Y entre ellos se sitúa un tercer nivel, el de los reyes, el de Edipo.

La perspectiva de Edipo como figura del *saber-poder*

Hasta ahora venimos desarrollando reflexiones que se mueven en dos niveles, el de los dioses (verdad - profecía) y el de los esclavos / pastores (verdad – testimonio). Entre ellos se sitúa el nivel de los reyes, el de Edipo. A este respecto nos preguntamos con Foucault: ¿Cuál es su nivel de saber y que significa su *mirada*? ¿Qué significa su realeza?

En primer lugar, lejos de ser un hombre que no sabía, un hombre del inconsciente para Freud, Edipo es ante todo “aquel que sabía demasiado, aquel que unía su saber y su poder de una manera condenable”²². Siendo Edipo un hombre que ejerce cierto poder, lo que está en cuestión, y recorre el curso de la obra, es ese poder y cómo hacer para conservarlo.

Son varias las escenas que se puede citar en la que aparece centralmente esta cuestión del poder. Edipo acusa directamente a Creonte, “Dime cómo te has atrevido a volver aquí: ¿Con qué rostro, audacísimo, te presentas en mi casa, tú, (...) evidente ladrón de mi realeza?”²³ Sin indagar en su inocencia o culpabilidad, Edipo se ve amenazado por él, teme por perder su propio poder. Más elocuente a este respecto es hacia el final de la obra cuando Edipo enfrenta al esclavo de Corinto, en relación a si es hijo de Pólibo. A lo que Edipo responde que dice eso para avergonzarlo y que de todos modos él va a ejercer el poder porque es un rey como los otros.

Al referirse al ejercicio del poder, ¿a qué modalidad está haciendo referencia? ¿En qué consiste su poder? En *Edipo Rey* se pueden reconstruir, en la figura de Edipo, características de la tiranía como ejercicio del poder: en la tragedia se unen elementos presentes en la historia, el pensamiento y la filosofía griega de la época.

²¹ Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, cit. p. 34.

²² Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 35.

²³ Sófocles, *op. cit.*, p. 33.

En primer lugar, Edipo tiene el poder pero lo obtiene a cabo de unas aventuras y una serie de historias. Su historia personal recorre desde la miseria – niño abandonado, perdido, viajero errante- al poder. Esta alternancia de destino es un rasgo característico del tirano histórico griego de finales del siglo VI y comienzos del V.

En segundo lugar, y tomando como referencia los ejemplos anteriormente expuestos, Edipo se encontraba siempre amenazado de perder su poder: “la irregularidad del destino es característica del personaje del tirano tal como es descrito en los textos griegos”²⁴.

En tercer lugar, si Edipo se convirtió en rey fue gracias a que curó la ciudad de Tebas: permitió su *recuperación*, matando a la Divina Cantora. Ser un agente de recuperación es una característica que lo vincula a la figura del tirano, tal como ella aparece en Grecia entre los siglos VI y VII. Elocuentes a este respecto son los casos de Cípselo en Corinto (recuperación económica) y Solón en Atenas (a partir de una justa legislación).

Hasta ahora mencionamos características del tirano que Foucault denomina positivas. También en la figura de Edipo se manifiestan las negativas. Una de ellas está relacionada con la identificación con la ciudad y la creencia de que Edipo era su dueño. Creonte mismo afirma: “También yo tengo mi parte en Tebas; no es sólo tuya.”²⁵ Esta característica la podemos encontrar en los textos de Heródoto acerca de los tiranos griegos, en particular de Cípselo de Corinto. Otra de las características negativas es aquella que da cuenta que a Edipo no le importaban las leyes; las sustituye por sus ordenes, por su propia voluntad.

Todas estas características le permiten a Foucault sostener que Edipo encuadra con la figura del tirano, tal como fue concebido en el pensamiento griego del siglo V. En la medida en que en su figura poder y saber no se encuentran desligados, hay que preguntarse ahora en qué consistía su saber: “El tirano griego no era simplemente quien tomaba el poder, si se adueñaba de él era porque detentaba o hacía valer el hecho de detentar un saber superior, en cuanto a su eficacia, al de los demás”²⁶.

²⁴ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 38.

²⁵ Sófocles, *op. cit.*, p. 37.

²⁶ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 39.

Todo lo que Edipo consigue – resolver el enigma de la esfinge, curar a la ciudad - lo hace por medio de su conocimiento: "Yo desde el principio reemprenderé la investigación y lo aclararé."²⁷ El es el hombre que es capaz de ver y saber: "Edipo es el hombre que ve, el hombre de la mirada"²⁸. El *saber* de Edipo surge de la conjugación de un saber de experiencia y un saber solitario; un saber, este último, que surge de los propios ojos, solo, sin inquietarse por la mirada de los demás. Es ese saber el que comanda autocráticamente sobre la ciudad.

Entonces, dando recuento de estas características, Foucault llega a la conclusión de que Edipo representa un cierto tipo de *poder-saber* y *saber-poder*. En él, ese par no está desligado, sino más bien es un lazo constitutivo, correlativo, superpuesto: Edipo *sabe* y *gobierna*.

Lo que le interesa mostrar a Foucault en el final de la segunda conferencia es la forma en la que esa unidad se descompuso. En lo que hace a este aspecto marca en la filosofía griega, y más específicamente en Platón, una gran ruptura. Lejos de pensarse el saber y el poder correlativamente, se los *excluye* uno frente al otro: la idea de que "si se posee el saber es preciso renunciar al poder"²⁹.

Las reflexiones producidas por Foucault en torno a Edipo Rey se orientan hacia la dinámica de hacer re emerger ese par correlativo y constitutivo: sentar, como ya Nietzsche lo había hecho, que "detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder"³⁰.

Pero también es para colocar esa tragedia en el eje de una genealogía de la producción de verdad. Esta última esta mediada por relaciones de poder-saber: En el caso de la tragedia, marca los comienzos de la *indagación*, técnica de producción de verdad que adquiere su apogeo en la Edad Media. Esa técnica que será la matriz para una serie de otros saberes. A este respecto quisiéramos cerrar este artículo con la siguiente reflexión: ¿Hasta qué punto aquellas prácticas griegas que Foucault destaca

²⁷ Sófocles, *op. cit.*, p. 20.

²⁸ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 40.

²⁹ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 43.

³⁰ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 43.

en Edipo Rey – la indagación – no abrieron las condiciones de posibilidad de ciertos saberes que vendrían después? Pues habría que destacar que sentaron la posibilidad de que exista un sujeto de conocimiento de la verdad no apoyado en la figura del enfrentamiento, sino en el dominio empírico. Parafraseando a Foucault en *Lecciones sobre la voluntad de saber*, detrás de la verdad hay muy otra cosa que la verdad. Ahora bien, ¿Qué es esa *otra cosa*? Una genealogía de la verdad está integrada, constitutiva y correlativamente, por relaciones de poder-saber, por modos de poder-saber, entre los cuales la indagación es uno de ellos. De lo que se trata es de “saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación intervienen en la voluntad de verdad”³¹. Este artículo se orientó a mostrar la forma en que un texto literario (Edipo Rey) permite brindar *puntualizaciones teóricas* acerca de cuestiones centrales tales como la producción de verdad y las relaciones de saber-poder. Una vez más vemos como la tragedia y la política están más cerca de lo que parece.

Bibliografía

- Bauza, Hugo. *El Mito del Héroe*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1989
- Cacciari, Massimo. *El dios que baila*. Buenos Aires: Paidós Iberica, 2000.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ed. Paidós, 1985.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. México DF: Octaedro Editores, 2003.
- Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el College de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Mullahy, Patrick. *Edipo, Mito y Complejo*. Buenos Aires: Ed. El Ateneo, 1953.
- Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia*. Buenos Aires: Ensayos de Punta Colihue, 2003.
- Sófocles. *Edipo Rey*. Argentina: Ed. Altamira, 1998.

³¹ Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el College de France (1970-1971)*, cit, p. 18.

Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parrhesía política.

Governing in the Truth: Democracy and Leadership in the Light of Foucault's Problematization of Political Parrhesia.

Luis Félix Blengino *

Fecha de Recepción: 9 de abril de 2014
Fecha de Aceptación: 10 de mayo de 2014

Resumen: *El artículo pretende mostrar en qué sentido el análisis que propone Michel Foucault de la parrhesía política logra introducir una perspectiva que permita problematizar la comprensión de la democracia, independientemente de los abordajes interpretativos que hacen hincapié en la diferencia ontológica entre lo político y la política. Es así que se explora el modo en que Foucault analiza la democracia y la parrhesía política como artes de gobernar en la verdad.*

Palabras clave: *democracia; liderazgo; parrhesía política.*

Abstract: *The article tries to show in what sense the Michel Foucault's analysis of political parrhesia introduces a perspective that allows problematize the understanding of democracy, regardless of interpretive approaches that emphasize the ontological difference between politics and policy. Thus, the text explores the way in which Foucault discusses democracy and political parrhesia as arts of governing in the truth.*

Keywords: *democracy; leadership; political parrhesia.*

* Profesor e Investigador en Filosofía y Teoría Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de La Matanza (UNLaM). Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: lblengino@hotmail.com

...podrá decirse que el gobierno que se ajusta a la verdad no es tampoco algo que haya desaparecido. Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica, 358.

Desde el comienzo de *El desacuerdo* (2007) Jacques Rancière delinea su teoría política de la democracia a partir del contraste con la filosofía (arquipolítica y antidemocrática) de Platón. En la interpretación del pensador franco-argelino la refutación de Trasímaco en el libro I de la *República* ya anticipa la aspiración platónica de una ciudad sin distorsión, *i.e.* sin política, en la cual “la superioridad ejercida según el orden natural produce la reciprocidad de los servicios entre los guardianes protectores y los artesanos que aseguran la subsistencia”². El régimen en el cual cada parte cumple la función que le es propia funcionaría como el reverso exacto de la anarquía democrática, es decir, aquella en la cual la igualdad no sería sino la “de cualquiera con cualquiera”. Esto constituye, para Rancière, la puesta en evidencia de la ausencia de *arché*, la pura contingencia de todo orden social. En efecto, según Platón el rechazo de la democracia se funda, en principio, en la impugnación filosófica de la mezcla. Como muestra Rancière en *El reparto de lo sensible*³, la expulsión de los poetas en la *República* se sustenta no sólo –ni principalmente– en la censura de un decir falso y perjudicial o peligroso, sino en la trasgresión de la prohibición de la mezcla, en cuanto el oficio del poeta –que es un sujeto privado– concierne a la esfera pública del uso de la palabra. Con un argumento análogo, en el *Político* se distingue entre el arte del pastor y el del político, pues si ser pastor fuese un título para participar del gobierno político, muchos hombres podrían, con razón, reclamarlo⁴. La cuestión, en efecto, pasa por la condena platónica a la mezcla de

² Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 17.

³ Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile, Arces-LOM, 2009, pp. 50-55.

⁴ Recordemos que en el *Político* el extranjero se pregunta: “¿Cómo, entonces, podremos considerar correcta e intachable nuestra caracterización del rey, desde el momento en que, al considerarlo pastor y

funciones y la superposición de tareas, en la medida en que constituyen el principio de la discordia y los malos gobiernos al dejar en evidencia la ausencia de fundamento para ejercer la autoridad. No obstante, la organización arquipolítica de la sociedad se fundaría en el ocultamiento de esta cuenta errónea fundamental, es decir, de la distorsión constitutiva de la política, desde el momento en que la libertad propia del pueblo no sería más que un título impropio compartido con los demás estamentos sociales⁵.

De ahí que para el pensador franco-argelino “lo que los ‘clásicos’ nos enseñan es en primer lugar esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relaciones entre estos y la comunidad; compete a una cuenta de las ‘partes’ de la comunidad, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea”⁶. Como consecuencia de esta interpretación Rancière puede identificar la democracia con la política y a ambas con el litigio de la parte de los que no tienen parte. En efecto, “la cuenta errónea de la democracia [...], en última instancia, no es más que la cuenta errónea fundadora de la política”⁷, pues “la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. [...] Al margen de esta institución, no hay política. No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta”⁸. El momento de interrupción e institución de la política como litigio en torno del reparto de las partes - fundado en la igualdad de cualquiera con cualquiera- resulta, de este modo, uno de los hallazgos más importantes de la teoría política de Rancière.

criador del rebaño humano, lo estamos escogiendo sólo a él de entre otros innumerables pretendientes?” (Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 2000, [268c]).

⁵ Como afirma el autor “lo ‘propio’ del *demos*, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud- pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes del pueblo, en efecto, son simplemente libres *como* los demás. [...] El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos” (Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 22).

⁶ Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 19.

⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁸ *Ibid.*, p. 25.

Sin embargo, no deja de resultar problemática la identificación entre la política y la democracia y, por lo tanto, la idea de que esta última no puede considerarse un régimen de gobierno, sino “el modo de subjetivación de la política”⁹. Asimismo, la férrea dicotomía entre la lógica policial de la distribución de los lugares y la lógica política del trato igualitario conduce a una reducción de la política al momento del conflicto, la confrontación y la ruptura que lejos está de permanecer exenta de problemas, pues muchas de las cuestiones que suelen considerarse comúnmente políticas exceden dicho marco, tales como el estilo de conducción y liderazgo, el conflicto como forma de gestión, la autoridad y la jerarquía y, por ende, la desigualdad como elementos inescindibles de la cuestión democrática, entre otros.

En el curso *El gobierno de sí y de los otros* (2009) Foucault se refiere críticamente a esta unilateralidad presente en los pensadores de la teoría política post-fundamento para marcar el contraste respecto de su problematización de la democracia en el marco conceptual de la gubernamentalidad y la *parrhesía*. En la clase del 2 de febrero de 1983 sostiene que los problemas vinculados al ejercicio del poder -a la *dynasteia*- constituyen cuestiones propias de la política, tomada en sentido estricto. En efecto, nada parece ser “más peligroso que ese famoso deslizamiento de la política a lo político utilizado en neutro (“lo” político)”, pues sirve, en ocasiones, “para enmascarar el problema y el conjunto de problemas específicos que son los de la política, la *dynasteia*, el ejercicio del juego político, y de éste como campo de experiencia con sus reglas y su normatividad, como experiencia en cuanto ese juego político se ajusta al decir veraz e implica por parte de quienes lo juegan determinada relación [consigo] mismo y con los otros”. La conclusión del argumento no deja dudas de la divergencia foucaultiana respecto de la ontología política post-fundamento, pues luego de definir la política en los términos de la problematización de la gubernamentalidad, afirma que “en torno de la cuestión de la *parrhesía* presenciamos el nacimiento del problema que la incumbe [a la política] (el de la racionalidad de la política, su relación con la verdad, el personaje que la representa)”, en cuanto la *parrhesía* funciona como un concepto bisagra entre el problema de la ley y el del juego político¹⁰.

⁹ Ibid., p. 126.

¹⁰ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 171-172.

En este sentido, cabe recordar que en el Libro VIII de la *República* Platón caracteriza a la democracia a través de un triple contraste, a saber: con la oligarquía, con la anarquía y con la tiranía. Si tomamos esto en consideración puede postularse que la interpretación ranciereana de la democracia –en cuanto forma de verificación litigiosa de la igualdad de cualquiera con cualquiera- es correlativa a una perspectiva que hace foco en la deriva anárquica y en su contraposición con el régimen oligárquico. En efecto, para el autor de *El desacuerdo* la democracia se identifica con el momento del antagonismo político, de la afirmación igualitaria contra el régimen oligárquico y de la puesta en escena de la ausencia de fundamento de todo orden social, pero no como una forma de gobernar en la verdad, en la cual aparece la cuestión de la *dynasteia*, del ascendiente y del liderazgo popular, -algo que las perspectivas ontológicas en torno de “lo” político suelen no tener presente-. En cuanto a este punto, Platón señala que a diferencia del tirano –que “ha de mirar entonces con agudeza quién es valiente, quién de grandeza de espíritu, quién sabio, quién rico; y el grado de su felicidad es tal que, quiéralo o no, le será necesario combatir y conspirar contra todos, hasta purificar el Estado”¹¹ (*República*, 567c)-, el líder popular democrático, es quien “se abstiene de sangre tribal” -i.e. quien no está forzado a hacer la guerra- y quien permite (y practica) la *parrhesía*, es decir, que acepta el “habla[r] francamente con él o entre sí, censurando lo que sucede”, quien para gobernar no necesita eliminar a ciertos ciudadanos “hasta que no quede nadie de valor entre sus amigos y enemigos” (*cf. República*, 565d-568a). En resumen, para Platón quien ejerce el liderazgo popular en una democracia ejerce una forma de conducción que no tiene por instrumento la violencia directa, o el terror, ni por finalidad la purificación del Estado, sino el decir veraz -la *parrhesía* política- que en términos de Foucault constituye la práctica política de mediación entre la ley y el ejercicio del juego político, entre la politeia y la dynasteia.

¹¹ Platón. *República*. Madrid: Gredos, 2000, [567c].

Éste constituye el debate general en el que se inscribe nuestro artículo, en el cual se pretende reconstruir la interpretación foucaultiana de la *parrhesía* política de Pericles y los cínicos con el fin de mostrar de qué modo posibilita comprender el juego político democrático en el entrecruce de los conceptos de libertad e igualdad con los de jerarquía, verdad y gobierno, a la vez que abre un campo de problematización posible de las figuras del líder y el militante político. En este sentido, se propone exponer la forma en que Foucault abordó la cuestión de la democracia a través de la relación -valiente y franca- que Pericles y Diógenes establecieron con el pueblo.

Sin embargo, antes de abordar la cuestión propia del artículo -i.e. la relativa a la concepción foucaultiana de la *parrhesía* política- es preciso emplazarla en la historia de la gubernamentalidad. Como es sabido, Michel Foucault sitúa la serie de los umbrales de modernidad entre los años 1580 y 1650 en la medida en que el nacimiento de la gubernamentalidad en la racionalidad del Estado prepara el terreno al posterior franqueo del umbral de modernidad biológica. En efecto, la historia moderna de la gubernamentalidad se juega en las tensiones, combates y debates entre dicha racionalidad gubernamental y la diversidad de racionalidades gubernamentales que emergen a partir del liberalismo clásico *qua* gubernamentalidad crítica. Es por ello que el pensador francés identifica la historia de la gubernamentalidad moderna con el proceso de tendencial gubernamentalización del Estado, el cual debiera ser analizado a partir de una lógica estratégica que permita interrogar la relación contingente entre tecnologías heterogéneas, es decir, que provea una comprensión topológica del triángulo soberanía-disciplina-seguridad.

No obstante, hacia el final del curso *Nacimiento de la biopolítica* -después del cual cambiará su perspectiva de análisis para ahondar en sus investigaciones sobre el mundo antiguo y medieval-, más precisamente con las palabras de cierre, anuncia su investigación futura situándola en la perspectiva de la larga duración de la historia de la gubernamentalidad. Así, en la clase del 4 de abril de 1979, reinterpreta aquel triángulo de heterogéneos en los términos de un juego de ajuste, encabalgamiento y

combate entre tres artes de gobernar heterogéneas: un arte de gobernar en la verdad, un arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, un arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados¹². Simultáneamente, la política consiste en ese juego al interior del triángulo, pero también es lo que nace con el enfrentamiento a la gubernamentalidad¹³. Es en este contexto de problematización de la política como juego entre artes de gobernar y como resistencia a la gubernamentalidad que debe situarse la indagación foucaultiana de una gubernamentalidad en la verdad, alternativa y heterogénea respecto de las racionalidades gubernamentales modernas. Asimismo, es como parte de esta indagación acerca de las formas de gobernar ajustadas a la verdad que deben pensarse las inquietudes foucaultianas en torno del marxismo y el islam como espiritualidades políticas¹⁴, pero también la problematización de la *parrhesía* política griega como una manera novedosa de repensar la tensión entre la palabra política y la gubernamentalidad biopolítica en vistas a las múltiples cuestiones que plantea la democracia a nuestra época, en cuanto régimen, arte de gobernar y forma de subjetivación.

1. Democracia y *parrhesía*.

A partir de la definición de democracia que da Polibio, Michel Foucault indaga en el curso *El gobierno de sí y de los otros* (2009) sobre la relación entre *isegoría* (igual derecho de palabra) y *parrhesía* (decir veraz). De lo que se trata es de determinar la relación de co-implicación entre la democracia y la *parrhesía*, pues esta última aparece tanto como el fundamento cuanto como una de las dimensiones internas de la primera. Como dice Foucault “para que haya democracia, debe haber *parrhesía*, y para que haya *parrhesía*, debe haber democracia”¹⁵.

¹² Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 357-358.

¹³ *Ibid.*, p. 358.

¹⁴ Foucault, Michel. *Dits et Écrits II*, París : Gallimard, 2001, p. 281 ; pp. 898-899 ; p. 244 ; pp. 684-686 ; p. 261 ; p. 271, respectivamente.

¹⁵ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, 167.

El objetivo del curso es presentar la genealogía de la gubernamentalidad tomando como punto de partida la distinción fundamental entre la concepción jurídica del poder y el análisis en términos de gobierno y conducción¹⁶. La noción de *parrhesía* política será la que permita pensar la democracia -el gobierno del *demos*- más allá de la definición morfológica clásica¹⁷ y de la dicotomía posestructuralista entre la política y lo político¹⁸.

Como es sabido, el campo conceptual que constituye la noción de democracia está delimitado por los principios de la igualdad y la libertad, junto a los cuales aparecería la noción de *parrhesía*. La *parrhesía* -el hablar valiente y franco- se yuxtapone a la *eleuthería* (libertad) -entendida tanto como independencia frente a otros estados, cuanto como libertad interna-; la *isonomía* -igualdad de todos ante la ley- y la *isegoría* -igual derecho a tomar la palabra- aparece. En este contexto de análisis adquiere relevancia la pregunta acerca de la diferencia entre el derecho constitucional de cada uno a hablar y la *parrhesía* que se agrega a ese derecho constitucional para definir -de acuerdo con Polibio- a la democracia. Por lo tanto, es preciso indagar la articulación del principio igualitario y la horizontalidad democrática con el ejercicio efectivo del poder vinculado a determinada verticalidad, cierta desigualdad entre los iguales.

Con el retorno a los griegos, es decir, al trabajo sobre los discursos de la antigüedad griega, surge en la reflexión foucaultiana de la democracia una dimensión analítica que excede el marco procedimental liberal -centrado exclusivamente en el aspecto jurídico-formal del concepto- y que complejiza la perspectiva posestructuralista, que al atender casi exclusivamente al momento de “lo” político y poner excesivo énfasis en el acontecimiento, la irrupción y la interrupción, “peligrosamente” enmascaran los problemas de la política como campo de experiencia del ejercicio del juego político, del ejercicio del poder, de la potestad, de la *dynasteia*¹⁹.

¹⁶ Como dice Foucault, “vemos aparecer los problemas de la gubernamentalidad, los vemos formulados –por primera vez en su especificidad, en su relación compleja, pero también en su independencia con respecto a la *politeia*- en torno de esa noción de *parrhesía* y del ejercicio del poder por el discurso verdadero” (1983/2009: 172)

¹⁷ Foucault, *op. cit.*, p. 162.

¹⁸ *Ibid.*, p. 171.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 171-172.

Como muestra Foucault, la *parrhesía* política se halla vinculada a tres elementos heterogéneos: en primer lugar, a la voluntad de pertenecer al pequeño grupo que constituye la primera línea de los ciudadanos; en segundo lugar, a la distinción de los ciudadanos en función de la *dýnamis* (la potencia, el ejercicio del poder), según la cual están los *adýnatoi* (quienes no ejercen el poder, es decir, los hombres de pueblo), los *sophói* (quienes por estatus podrían ocuparse de la ciudad, pero no lo hacen) y quienes se ocupan efectivamente de la ciudad (los que ejercen la *parrhesía* política); en tercer lugar, a cierto coraje y determinados riesgos y peligros que acechan a quienes quieren ocuparse de la conducción de la ciudad.

2. *Politeia y dynasteia.*

Foucault sostiene que la *parrhesía* política caracteriza la posición de determinados individuos en la ciudad, una posición que “no se define simplemente por la ciudadanía ni por el estatus”, sino principalmente por una dinámica -una *dýnamis*, un movimiento-, es decir, una superioridad vinculada a una ambición y un esfuerzo por ocupar una posición que permita conducir a los otros. Al respecto afirma lo siguiente:

La *parrhesía* es algo que va a caracterizar mucho menos un estatus, una posición estática, un rasgo clasificatorio de ciertos individuos en la ciudad, que una dinámica, un movimiento que, más allá de la pertenencia pura y simple al cuerpo de los ciudadanos, pone al individuo en una posición de superioridad gracias a la cual podrá ocuparse de la ciudad bajo la forma y por el ejercicio del decir veraz. Hablar con veracidad para dirigir la ciudad, en una posición de superioridad en la que se está en lidia perpetua con los otros: es eso, me parece, lo que se asocia al juego de la *parrhesía*²⁰.

²⁰ Ibid., p. 169.

Como es evidente, y siguiendo la distinción platónica del Libro VIII de *La República*, al contrario de lo que sucede con la tiranía, la *parrhesía* implica cierta superioridad que juega dentro del marco democrático. En efecto, la superioridad del parrhesiasta es compartida con otros bajo la forma de la competencia, la rivalidad y el conflicto agonístico, mientras que el tirano no tiene rivales aunque tenga enemigos. El parrhesiasta político -el líder pero también el militante- es quien se encuentra en rivalidad con sus amigos, sus conciudadanos.

Para Foucault, la cuestión de la *parrhesía* se vincula principalmente con la de la *dynasteia* -es decir, con la problematización del ejercicio efectivo del poder- a partir de que aquella constituye “el juego mediante el cual el poder se ejerce efectivamente en una democracia”²¹. A diferencia de la *dynasteia*, el problema de la *politeia* es el de la constitución, el de los procedimientos de elección y el del marco que define el estatus de ciudadanía y los derechos. No obstante, de acuerdo con esta perspectiva de análisis, pareciera que la *politeia* constituye la condición de posibilidad de la *parrhesía* en la medida que “define y garantiza” su lugar²². En palabras de Foucault la relación entre los conceptos es la siguiente:

La *isegoría* se limita a definir el marco constitucional e institucional donde la *parrhesía* va a actuar como actividad libre y, en consecuencia, valerosa de algunos que dan un paso al frente, toman la palabra, intentan persuadir, dirigen a los otros, con todos los riesgos que eso comporta²³.

Sin embargo, para comprender la correlación entre la *dynasteia*, la *politeia* y la *parrhesía* -y los riesgos que ésta comporta- hay que tener presente la explicación que brinda Foucault un tiempo antes del curso *El gobierno de sí y de los otros*, en la entrevista “El sujeto y el poder” del año 1982, cuando realiza la siguiente distinción

²¹ Ibid., p. 170.

²² Ibid., p. 172.

²³ Ibid., p. 170.

con el objetivo de demarcar el lugar de la libertad en tanto condición de posibilidad de las relaciones de poder y en cuanto potencialmente identificable con las prácticas de resistencia:

En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo como su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física)²⁴.

Es esa tensión permanente entre la libertad como condición y como precondition, como soporte de las resistencias y del ejercicio del poder la que está a la base de la correlación estratégica entre *politeia*, *dynasteia* y *parrhesía*.

3. El rectángulo de la *parrhesía*.

Con el objetivo de definir la relación entre la *parrhesía* y la democracia Foucault elabora lo que denomina el rectángulo de la *parrhesía*. En sus vértices estarían la democracia, el juego del ascendiente, el decir veraz y el coraje en la lucha. A ellos los caracteriza respectivamente como la condición formal, la condición de hecho, la condición de verdad y la condición moral.

Por un lado, el vértice democrático-constitucional está vinculado con la *politeia* y la *isegoría* entendidas como condiciones formales, es decir, como garantías para un igual derecho a tomar la palabra libremente. Correlativamente, el vértice del ascendiente y la superioridad de algunos se relaciona con la *dynasteia* y la *dýnamis* que caracteriza a aquellos que aspiran a conducir a sus iguales. En efecto, las condiciones de derecho que de forma general y abstracta garantizan la *isegoría* de los ciudadanos funcionan como las reglas del juego democrático dentro del cual se desarrolla el juego del ascendiente político por el cual algunos hacen uso efectivo del

²⁴ Foucault, Michel. *Dits et Écrits II*. París: Gallimard, 2001, p. 254.

derecho a usar la palabra para conducir a sus conciudadanos. Es en este sentido que a la igualdad formal y a la correlativa horizontalidad democrática se le superpone el ejercicio efectivo del poder por parte de algunos, es decir, la correlativa verticalidad sin la cual no habría juego de la política²⁵. Por otro lado, tanto el vértice del decir veraz cuanto el vértice del coraje constituyen elementos claves para pensar la democracia más allá del recurso a la retórica y el consenso.

Desde nuestra perspectiva la concepción foucaultiana de la democracia excede tanto la conceptualización liberal y neoliberal -que la piensa sólo en términos de marco y reglas de juego para el juego económico de una sociedad civil despolitizada- cuanto cierta tradición posestructuralista -que concibe la democracia en términos de pura horizontalidad e igualdad a partir de la grilla que distingue lo político de la política-. En efecto, a partir de la problematización de la idea griega de *parrhesía* política, Foucault elabora una reflexión acerca de la democracia que la lleva más allá del principio igualitario y del principio jurídico formal para pensarla en relación con el juego de la política, del conflicto, del gobierno y de la conducción, pero también en términos de la confianza y la veracidad. En síntesis, según creemos, la *parrhesía* política griega le permite a Foucault problematizar la relación entre gobernantes y gobernados y pensar -nuevamente contra la tradición neoliberal, pero también contra ciertas derivas teórico-políticas del mayo del '68- a través de la encrucijada de la horizontalidad isegórico-política y la verticalidad dinástica, una democracia eminentemente política conformada en torno del conflicto y la conducción fundada en la confianza. Es decir que le permite reflexionar sobre las formas históricas que ha adoptado el gobierno en la verdad en occidente.

²⁵ En este punto, cabe señalar que muy posiblemente en los cursos de los años 1983 y 1984 Foucault, a través de la problematización de la relación entre *parrhesía* y democracia en la antigua Grecia, continúe el debate emprendido en 1979 con la corriente neoliberal de pensamiento. En efecto, esta última postula una concepción de la democracia y la ciudadanía contrarias a la aquí estudiada por Foucault. Si bien la democracia es entendida por los neoliberales como un marco jurídico formal y en términos reglas de juego, éstas sólo lo son del juego económico de la competencia. A la vez, la adhesión de hecho prestada a esta competencia por parte de los individuos es la que brinda implícitamente legitimidad al marco jurídico y a los tecnócratas que legislan y administran con el fin de producir y reproducir la competencia y la desigualdad de capital que es su condición de hecho. Así, es la adhesión de la población económica la que le da legitimidad y aprobación al marco institucional que la produce y la conduce (Foucault Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 102-109).

4. Democracia.

Para describir la democracia en el marco del arte de gobernar en la verdad es preciso explicar la sentencia según la cual “para que haya democracia, debe haber *parrhesía*, y para que haya *parrhesía*, debe haber democracia” (2009: 167). Es decir que por un lado la democracia es la condición formal de la *parrhesía* y en ese sentido ésta es “uno de los rasgos característicos” de aquella. Pero simultáneamente, por el otro, de acuerdo con el análisis foucaultiano de *Ión*, la *parrhesía* “es el fundamento mismo de la democracia” (2009: 167). En efecto, desde nuestra perspectiva, es en tanto que fundamento que la presencia o no de *parrhesía* funciona como criterio para determinar la presencia o no de un sistema efectivamente democrático así como la distinción entre la buena y la mala *parrhesía* permite emitir un juicio acerca de la calidad de la democracia.

Así, esta “circularidad esencial” entre *parrhesía* y democracia que Foucault encuentra en el pensamiento político griego clásico le permite establecer por un lado, que la democracia en tanto condición formal es uno de los vértices constitutivos del rectángulo de la *parrhesía*, pues sin democracia no puede haber *parrhesía* política. En efecto, sin una *politeia* que asegure la *isegoría* no hay *parrhesía* política en sentido estricto. Pero por el otro, sin verdadera *parrhesía* tampoco habrá verdadera democracia. Ahora bien, como dijimos, la *parrhesía* se define por el vértice constitucional, el del juego político, el de la verdad y el del coraje. Por lo tanto, ahí donde no hay *isegoría* o no hay competencia por la conducción (*dynasteia*) o no hay decir veraz –y lo que Foucault denomina pacto parresiástico- o no hay coraje ni riesgo, ahí, entonces, no hay verdadera *parrhesía* y en consecuencia no hay democracia y viceversa.

Desde la perspectiva centrada en la problematización del gobierno en la verdad se puede comprender, entonces, en qué sentido para Foucault no puede identificarse completamente a la democracia con su definición procedimental y formal –como mero derecho igual y abstracto-, pero tampoco con la simple horizontalidad sin jerarquías, ni con una democracia consensual en la que la relación entre gobernantes y gobernados está mediada por las encuestas de opinión y el marketing político.

Para desarrollar esto cabe exponer la distinción foucaultiana entre la mala y la buena *parrhesía* para, finalmente, abocarnos a una breve descripción de la *parrhesía* de un líder popular como Pericles y la *parrhesía* ético-política de los cínicos.

5. Buena y mala *parrhesía*; buena y mala democracia.

Como hemos sugerido, la buena *parrhesía* -y por lo tanto la buena democracia- es aquella en la cual se dan los cuatro vértices que forman el rectángulo: que se ejerce dentro de un marco constitucional que garantice la *isegoría*; pero también aquella en la cual algunos de entre todos los iguales compiten por la conducción política; asimismo esta competencia no debe ser concebida bajo la forma del consenso y el acuerdo racional, sino bajo la lógica del combate y la justa; por último, la buena *parrhesía* es aquella en la que el vínculo entre gobernantes y gobernados está sustentado en el “pacto parresiástico”, es decir, en el cual los primeros deben tener el coraje de hablar francamente, expresando sus convicciones en tanto que los gobernados en la medida en que deciden libremente ser conducidos sean solidarios tanto en el éxito como en el fracaso, pues la decisión democrática, aún cuando exista una dinástica y el juego político del ascendiente y la conducción, siempre recae, en última instancia, en la totalidad del pueblo.

Contrariamente, para Foucault, la mala *parrhesía* es aquella en la cual en primer lugar, “sobre la enunciación de la verdad pesa esa amenaza de muerte”²⁶, es decir, aquella en la cual el pueblo sólo tolera a quienes dicen lo que quiere escuchar y o no le prestan oídos o directamente expulsan del juego político a los oradores cuyo discurso adopta la forma del reproche y la crítica al pueblo. Asimismo, este rechazo del decir veraz suele tener como correlato la adopción de un falso decir veraz que es el discurso de los aduladores. En consecuencia, por una parte el discurso de *cualquiera* (no sustentado en ningún ascendiente) que dice *cualquier* cosa, o en sentido estricto, que está preparado para decir cualquier cosa que la asamblea esté dispuesta a dar su aprobación, y no lo que verdaderamente cree que es la verdad o lo mejor para la ciudad.

²⁶ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 192.

Como señala Foucault, para concluir la clase del 2 de febrero de 1983, el mal parresiasta

sólo hablará porque lo que dice, y en cuanto lo dice, representa la opinión más corriente, que es la de la mayoría. En otras palabras, en vez de que el ascendiente se ejerza en virtud de la diferencia propia del discurso verdadero, cualquiera ganará un mal ascendiente debido a su conformidad con lo que cualquier otro pueda decir o pensar. [...] En lugar de ese coraje, encontraremos individuos que no buscan más que una cosa: garantizar su propia seguridad y su propio éxito por el placer que procuran a sus oyentes, al halagarlos en sus sentimientos y sus opiniones. En consecuencia, la mala *parrhesía*, que desplaza a la buena, es si se quiere el “todo el mundo”, el “cualquiera” que dice todo y cualquier cosa, con tal de que eso que dice sea bien recibido por cualquiera, es decir por todo el mundo. Tal es el mecanismo de la mala *parrhesía*, esa mala *parrhesía* que, en el fondo, es la supresión de la diferencia del decir veraz en el juego de la democracia²⁷.

Por lo tanto, como puede observarse, la relación de co-implicación entre *parrhesía* y democracia -aquella “circularidad esencial”- constituye la condición de posibilidad de su ajuste, pero también de la tensión que permanentemente lo amenaza. En efecto, la democracia sólo puede subsistir como tal mientras el decir veraz tenga su lugar en ella, pero simultáneamente, este decir veraz sólo puede llevarse a cabo en el marco democrático bajo la forma del conflicto y de la rivalidad, que por su estructura misma lo amenaza constantemente. Queda definida, entonces, esta relación de tensión

²⁷ Ibid., p. 194.

entre *parrhesía* y democracia como una paradoja constitutiva de la política en el marco del gobernar en la verdad. Así, Foucault expone dicha paradoja del siguiente modo: “No hay discurso verdadero sin democracia, pero ese discurso introduce diferencias en ésta. No hay democracia sin discurso verdadero, pero aquella amenaza la existencia misma de éste”²⁸.

6. El parrhesiasta político: Pericles y los cínicos.

En la genealogía de la *parrhesía* Foucault distingue algunos momentos fundamentales. El primero de ellos es el que denomina el “momento pericleano de la *parrhesía*”²⁹, es decir, el momento político. Luego señala que la *parrhesía* se traslada de la plaza pública al “hogar filosófico”, el momento platónico de la *parrhesía*, y de ahí a la pastoral cristiana. Ahora bien, entre el momento político y el filosófico Foucault señala –y lo desarrollará *in extenso* en el curso del año siguiente *El coraje de la verdad* (2010)- un momento ético-político de la *parrhesía*: el momento cínico que es, simultáneamente, una extensión de la *parrhesía* política más allá del *ágora* y una inversión o en todo caso la forma más extrema y antitética de la platónica que adopta la *parrhesía* filosófica.

La importancia de estas figuras es crucial puesto que califican a la democracia como tal, al punto de convertirse en esenciales, en tanto que el líder y el “funcionario” de la universalidad, el vigilante universal o, más sencillamente, el militante son los agentes mediante los cuales la *parrhesía* política se hace efectiva en el marco general de la *politeia*. En efecto, Pericles y la democracia pericleana funcionan en la cultura griega como el modelo explícito de la buena *parrhesía*, pues Pericles es el modelo del líder democrático y parrhesiasta que en el marco de la asamblea y la *isegoría* ejerce su ascendiente (*dynasteia*) como aquel que sostiene con su nombre y con su acción, con su forma de vida coherente con su discurso a lo largo de toda su vida política, un decir veraz con el cual se identifica y con el cual -con coraje y asumiendo los riesgos-

²⁸ Ibid., p. 195.

²⁹ Ibid., p. 344.

enfrenta a la asamblea³⁰. En este sentido, vale la pena recordar el siguiente pasaje de *La oración fúnebre*, pues en él Pericles expone con claridad las condiciones formal y de hecho del rectángulo de la *parrhesía*:

Nuestros hombres públicos tienen que atender a sus negocios privados al mismo tiempo que a la política y nuestros ciudadanos ordinarios, aunque ocupados en sus industrias, de todos modos son jueces adecuados cuando el tema es el de los negocios públicos. Puesto que discrepando con cualquier otra nación donde no existe la ambición de participar en estos deberes, considerados inútiles, nosotros *los atenienses somos todos capaces de juzgar los acontecimientos, aunque no todos seamos capaces de dirigirlos*³¹.

Asimismo, en cuanto a la condición de verdad y la condición moral, Pericles aparece en el curso de 1983 como aquel que arriesga su vida al decir una verdad que la asamblea no siempre quiere escuchar, es quien enfrenta con coraje a sus conciudadanos apoyado en su reputación moral y en su palabra verdadera. Para exponer este punto puede situarse a Pericles como contrafigura del Ayatollah Jomeini tal como es caracterizada en los artículos sobre la revolución islámica, pues el líder espiritual de la revolución de Irán aparece como un punto de sujeción y de atracción de una serie de descontentos *sólo* en la medida en que desde el exilio, no dice nada, salvo no al régimen del Shah³². En efecto, mientras que el líder espiritual de la

³⁰ Ibid., pp. 185-188.

³¹ Toledo, José A. *Pensamiento político. De la Antigüedad hasta la Modernidad*, Tomo I, 2013, p. 21. (La itálica es nuestra). Disponible en <http://www.monografias.com/trabajos-pdf4/pensamiento-politico-tomo-i/pensamiento-politico-tomo-i.pdf>. Consultado: 15/03/2014.

³² La exposición de la diferenciación entre *parrhesía* política y espiritualidad política hacia el interior del gobierno en la verdad excede los límites y pretensiones de este trabajo. No obstante, nos permitimos señalar que tal como lo describe Foucault durante su estadía en Irán el liderazgo espiritual de Jomeini se diferencia del liderazgo ejercido por un parresiasta: “Ningún jefe de Estado, ningún líder político, incluso contando con el apoyo de todos los medios de comunicación de su país, puede presumir hoy en día de ser el objeto un apego tan personal e intenso. Esta ligazón se debe sin duda a tres motivos: Jomeini *no está allí*: lleva quince años viviendo en un exilio del que el propio Jomeini

revolución iraní –que como tal existe en relación a un texto- utiliza estratégicamente un discurso lo más amplio y vacío posible –condensado en el significante “gobierno islámico”- a partir del cual es capaz de aglutinar todos los descontentos para enfrentar a un enemigo común; el parrhesiasta, por el contrario, es un tipo de líder que en el marco democrático de la asamblea y la *isegoría* ejerce su ascendiente (*dynasteia*) a partir del ejercicio de un decir veraz con el cual se identifica y con el cual, con coraje y asumiendo los riesgos, enfrenta a la asamblea en una relación en la que puede estar en juego el pacto parrhesiástico mismo.

La cuestión acerca de “cómo puede la democracia tolerar la verdad”, sin embargo, se vuelve más apremiante a través de la introducción de la figura del cínico. El momento ético-político de la *parrhesía* se identifica con la parrhesía y la aleturgia cínica. Con la aparición de la secta del perro se produce una extensión de la *parrhesía* política más allá del *ágora* y una inversión -o en todo caso la forma más extrema y antitética de la platónica- de la *parrhesía* filosófica. El filósofo cínico es aquel que está junto al pueblo, en las plazas, en sus casas, que vigila y critica sus actos, que ejerce la *parrhesía* exponiendo su vida. Es en este sentido, que Foucault señala que hay algo del cínico en el militante revolucionario de los siglos XIX y XX, en la medida en que ambos llevan a cabo una misión sacrificial, terapéutica y de combate respecto de sus conciudadanos³³. En cuanto a este último punto cabe recordar que Foucault afirma lo siguiente:

...el combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en

sólo quiere regresar una vez que el shah se haya marchado; Jomeini *no dice nada*, no dice nada salvo no –al shah, al régimen, a la dependencia-; por último, Jomeini *no es un político*: no habrá un partido de Jomeini, no habrá gobierno Jomeini. Jomeini es el punto de sujeción de una voluntad colectiva” (Foucault, Michel. *Dits et Écrits II*, París: Gallimard, 2001, p. 253; pp. 716-717)

³³ Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 291-301.

sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir [...] El cínico es un rey de miseria, un rey de resistencia, un rey de abnegación. Pero es un rey que combate, a la vez, por sí mismo y por los otros³⁴.

El cinismo implica una práctica de combate espiritual -contra los propios hábitos- y político -contra las convenciones sociales- a través de la cual el cínico se constituye como un “filósofo en guerra”³⁵, que distingue amigos de enemigos, peligros y oportunidades de ataque y dado que su vida misma es dramatización y escándalo de la verdad, es quien abre un escenario de combate en torno de su *parrhesía*. La *parrhesía* cínica desde que el oráculo lo reveló respecto de Diógenes se encuentra guiada por la divisa de “cambiar el valor de la moneda”, es decir, de invertir el sentido de los hábitos y las convenciones sociales para mantener alerta a sus conciudadanos. El cinismo constituye una práctica de la libertad y una forma de gobernarse en la verdad que según Foucault “no sólo impulsó el tema de la verdadera vida hasta [su inversión en el] tema de la vida escandalosamente otra, no como la mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como *la práctica de una combatividad* en cuyo horizonte hay un mundo otro”. De hecho, con el cinismo se trata de “una vida cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo. Una vida otra para un mundo otro” (2010: 301, la itálica es nuestra).

7. Consideraciones finales.

Hemos tratado de mostrar en qué sentido el análisis foucaultiano de la *parrhesía* política introduce una perspectiva que permite complejizar el modo de comprensión de la democracia más allá del esquema interpretativo que, en sus diversas expresiones, hace foco en la diferencia ontológica entre lo político y la política.

³⁴ Ibid., pp. 293-294.

³⁵ Ibid., p. 311.

Para ello hemos mostrado en qué sentido el análisis de la democracia y la *parrhesía* política se inserta en la indagación general de lo que Foucault caracteriza como artes de gobernar en la verdad. En efecto, la exposición foucaultiana abre una grilla de inteligibilidad que además de ampliar la perspectiva que identifica el momento democrático con la ruptura, el conflicto y la horizontalidad del principio igualitario, también permite comprender la democracia desde una perspectiva que va más allá de la interpretación procedimental vinculada al formalismo jurídico. En este sentido, la exposición del rectángulo de la *parrhesía* permitió comprender la relación de tensión entre la democracia y la *parrhesía* y el modo en que la igualdad de cualquiera con cualquiera se articula con la cuestión del ascendente, de la dinámica y del liderazgo parresiástico, el cual fue ilustrado a partir de las figuras de Pericles y los cínicos.

Bibliografía:

- Castro, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas*, Buenos Aires: UNIPE, 2011.
- Castro-Gómez, S. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2012.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno editores, 2000.
- Foucault, Michel. *Dits et Écrits I*. París: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *Dits et Écrits II*. París: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”, en: Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2010.
- Gros, F y Lévy, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva visión, 2003.
- Gros, F. *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Rabinow, P. “Foucault’s Untimely Struggle. Toward a Form of Spirituality”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 26(6), 2009, pp. 25-44.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007
- Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 2000.
- Toledo, José A. *Pensamiento político. De la Antigüedad hasta la Modernidad*, Tomo I, 2013. Disponible en <http://www.monografias.com/trabajos-pdf4/pensamiento-politico-tomo-i/pensamiento-politico-tomo-i.pdf>. Consultado: 15/03/2014.

Saberes y Verdades, la construcción de una política de la verdad en Foucault.

Knowledges and Truths, the making of a politics of the truth in Foucault.

Emiliano Monge *

Fecha de Recepción: 27 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 26 de abril de 2014

Resumen: *La obra de Foucault ha sido analizada desde diversas perspectivas, pero su lado menos estudiado ha sido la constante lucha política que ha dado para construir una política de la verdad, capaz de orientar a los sujetos en la construcción de un mundo distinto, alejado de los abigarrados espacios institucionales donde se conjuga poder y verdad, cristalizando en instituciones como la justicia o las ciencias médicas. El campo menos investigado del recorrido de Foucault es el político, y aquí intentamos aportar elementos de debate en ese sentido.*

Palabras clave: *Parrhesía; Relaciones de Poder; Estrategias de Verdad; Subjetividad; Gobernamentabilidad.*

Abstract: *Foucault's work has been analyzed from different perspectives, but the less studied side has been his constant political struggle to build a politics of truth, able to guide agents in the construction of a different world, away from the variegated institutional spaces where power and truth, symptom crystallized in institutions such as justice or medical science. The least researched travel field in Foucault is the political, and here we try to encourage debate in this regard.*

Keywords: *Parrhesia; Power Relationships; Strategies of Truth; Subjectivity; Governmentality.*

* Estudiante de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Correo electrónico: aemilianoa@hotmail.com

“El discurso de la lucha no se opone al inconciente: se opone al secreto”

Michel Foucault,
Un diálogo sobre el poder.

El concepto de conocimiento científico racional o pensamiento teórico cobró un lugar fundamental en la historia humana con el paso en la antigua Grecia del *mito* al *logos*. Primero surge en la forma del pensamiento filosófico-teórico, y luego bajo la forma del pensamiento lógico-científico, que adoptaba formas distintas según los ámbitos de investigación y los estadios históricos del pensamiento científico en particular.

El conocimiento científico particular ganó una importancia esencial a partir de la emergencia de la ciencia matemática en la Alta Edad Media y en la Edad Moderna.

El conocimiento acorde a los lineamientos de Galileo y Descartes se basaba en la razón o *ratio*, que fue concebida como versión superadora de la antigua *episteme* o conocimiento epistémico. Aristóteles fue el primero en sentar las bases para la investigación sistemática al delimitar las distintas formas de pensamiento. Elaboró la primera teoría de los tipos básicos de significados del orden del pensamiento, así como las leyes de movimiento e interrelación del conocimiento verdadero.

Ya en la *Metafísica* de Aristóteles –y antes en el *Parménides* de Platón y otros diálogos– encontramos las bases de las formas de verdad a partir de la derivación de las formas lógicas de pensamiento (formal). Es a partir de esta introducción que se construye el pilar fundamental de la correspondencia entre el pensamiento y la realidad.

Plutarco comentaba que Aristóteles aconsejaba a sus pupilos distinguir entre ciudadanos y bárbaros, mientras que la unidad de los ciudadanos llevaba a la virtud, la de los bárbaros al despotismo. Los primeros gobiernan en interés del conjunto, y los segundos en interés de aquellos que gobiernan. En los primeros estados (antiguos) el estado político forma el contenido del estado con la exclusión de la esfera privada, la sociedad civil. En la república griega la incumbencia privada real, el contenido real de los ciudadanos como del hombre privado, es el esclavo. En este tipo de sociedad no existe el individuo sino que existe la polis como totalidad.

La existencia de la polis como *totalidad* es lo que permitió, descrito sucintamente, el paso de la venganza privada a la justicia pública, o el nacimiento de las relaciones políticas privadas y públicas. El nacimiento de la justicia y la política tiene que ver con pequeñas mutaciones que transformaron la situación anterior.

Foucault destaca una de ellas: la existencia de “parrhesía” como una “práctica de sí” (Foucault, 2010: 27) donde “la parrhesía es, por ende, el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha” (ídem, 32).

Los estoicos rompieron con esta diferenciación hacia el universalismo, separando a los sujetos, no ya en ciudadanos y bárbaros, sino en buenos y malos, por lo tanto generando una transformación en la propia idea de representación, llevando la dimensión política por fuera del aspecto comunitario de organización política. Fue la primera deconstrucción entre el estado político y el estado no político. Pero también, esta diferenciación implicaba la existencia del sujeto político en el sentido abstracto y genérico del término.

El concepto helenístico que define esta particularidad es la “isonomía”. Hesíodo en el siglo XVIII (a.C.) hace una de las primeras diferenciaciones registradas entre la verdad y la justicia, basada en la tradición representada por la vida del oikos, y el orden político que conforma la dikè, propia de la polis hegemónica. Mientras que Homero cantó a los aristócratas, a “los mejores”, Hesíodo se dedicó en su poema, “Los trabajos y los días”, a la situación del “pueblo pobre”:

Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, y olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes. (Hesíodo, 1978: 137)

En la controversia por la herencia con su hermano Perses, Hesíodo busca saldar la disputa aceptando el ágora como centro político de la aldea y pidiendo que intervenga para decidir a quién corresponde el *kleros* en disputa. En el poema, Hesíodo critica la intervención de los “reyes devoradores de regalos” (*basileas dorophágous*). El asunto es dirimido por los ancianos, pero la solución no depende sólo de ellos sino también del pueblo (laos), que toma partido por alguna de las partes (como el arbitraje que vemos en la *Ilíada*). Al denunciar los abusos que suceden, Hesíodo se convierte en una bisagra de la ciudad y de la justicia. Porque lo que está reclamando no es la abolición de la justicia, sino, jueces justos.

Hesíodo reclama a Perses comportarse de manera justa:

Preferible el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia, y el necio aprende con el sufrimiento. Pues al instante corre el Juramento tras de los veredictos torcidos; cuando la Dike es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. (ídem, 135)

En esta cita Hesíodo marca la necesidad de decir la verdad sobre sí mismo, tanto como de decir la verdad sobre otros. La estructuración de un gobierno sobre sí mismo y sobre los otros adecuado a determinados valores. Es por ello que Hesíodo concluye que “Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta, [tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él]” (ídem, 140).

La disputa contra los Basileus devoradores de regalos, significaba decir la verdad sin ningún disimulo (Foucault, 2010: 29), pero no sólo de la injusticia, sino la verdad evidente en sí mismo, una verdad “interior”.

el uso de la verdad amenaza precisamente poner en tela de juicio y romper la relación amistosa que, sin embargo, hizo posible el discurso de verdad. (ídem, 31)

Los últimos cursos de Foucault trataban justamente de este problema, de la constitución del sujeto:

el tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad. Se trataría de analizar, no, en modo alguno, cuáles son las formas del discurso que permiten reconocerlo como veraz, sino: bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad; bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de los otros, aquel que es veraz en el decir; [cuál es] la forma del sujeto que dice la verdad. (Foucault, 2010: 19)

Como dice Foucault en su clase del 2 de febrero de 1978, “El pastor no debe limitarse a enseñar la verdad. Debe dirigir la conciencia” (2006: 215).

Aquí vemos que la igualdad formal ante la ley, se compone de la libertad formal frente al estado. Es desde este momento que podemos rastrear el concepto de verdad relacionado a la correspondencia entre las palabras y las cosas.

Autonomía, isonomía, isocracia, isogonía, mejor dicho, todos momentos de la tensión entre la *Technè* y la *Physis*, serán retomadas por los pensadores iluministas para reorientar la estrategia política de la burguesía en ascenso. Estas “técnicas de vida”, o disciplinas que constituyen al sujeto en objeto de conocimiento y que permiten ejercer sobre ellos prácticas discursivas y políticas, serán recreadas por el mismo discurso filosófico de la modernidad.

El hombre occidental se individualiza por intermedio del pastorado en la medida en que éste lo lleva a una salvación que fija para siempre su identidad, lo somete a una red de obediencias incondicional [es] , le inculca la verdad de un dogma en el momento mismo en que le arranca el secreto de su verdad interior. Identidad, sujeción, interioridad: la individualización del hombre occidental. (Foucault, 2006: 269)

Durante el siglo XIX la verdad pasó a través del filtro de los pensadores de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. Para ellos la verdad era una construcción con intereses determinados y no simplemente un lugar de identidad. Marx fue el primero que discutió el discurso científico de su época, realizando la crítica de la economía política, que era (y sigue siendo) el discurso científico dominante. Freud cuestiona el poder de la neurología de su época, que olvidaba la relación entre la determinación biológica y el carácter. Nietzsche destruía el cogito cartesiano, el problema de la conducta humana, para darle una entidad al sujeto aprisionado en el pensamiento moderno de occidente.

Hoy en medio de la oposición entre unos “Estados Unidos Hobbesianos” y una supuesta “Europa Kantiana” –en vísperas de la disolución de la Unión Europea– vemos desplegar los estados de excepción basados paradójicamente en la defensa de los “derechos humanos universales”, desde Libia hasta Afganistán, desde Guantánamo hasta Crimea, las guerras y la intervención escalan nuevas alturas. La crisis mundial ha mostrado el verdadero rostro del orden global dominante. Para muchos esto puede ser denominado “Herrenvolk democracy” que se traduciría como democracia racial, basada en la democracia para el grupo dominante y opresión para el resto. En el caso de las democracias avanzadas, la contracara era la opresión racial a su interior o la opresión sobre su periferia colonial. Es lo que Schmitt termina indicando: “El estado y la soberanía constituyen la base y el fundamento de las acotaciones realizadas hasta ahora por el derecho internacional respecto de la guerra y la hostilidad” (Schmitt, 2009: 42). La “ley natural” del derecho internacional no posee un solo gramo de naturaleza, pero actúa como si lo tuviera. Como explica Foucault, “el derecho es la forma ritual de la guerra” (Foucault, 2003: 69), lo que implica que el efecto de poder que emana del discurso de los derechos humanos y del derecho internacional se vuelve contra sus propios principios, desnudando la *factio juris*. Todas las guerras modernas se hacen invocando los “derechos humanos”, lo que conforma la paradoja de nuestra época. Y la historia que lleva a esos crímenes de lesa humanidad son procesados hoy, no por historiadores o sociólogos, sino por la justicia instituida.

La verdad para Foucault se entiende en dos niveles: por un lado implica el efecto político que involucra la correspondencia, aceptación o validez de tal o cuál enunciado; y por otro lado, la producción de determinados mecanismos que sirven para poner en práctica esos enunciados. Aquí vemos las dos caras del poder y de la verdad como relación de poder: el control y la (re)producción. Lo que Foucault resalta es que la interdependencia social se presenta como si fuera algo exterior a los sujetos, como la verdad misma –algo exterior a todos los individuos. La ficción de la justicia y de las instituciones, implica reconocerse a uno mismo como un sujeto que por naturaleza es portador de determinados derechos y obligaciones. Por lo tanto, al reconocerse como individuo libre, mi existencia social se opone a mi subjetividad. Mi relación social se convierte en una relación de poder. Por lo tanto, si los sujetos dejan de comportarse como portadores de esas relaciones, si se viola la norma, la conducta, el orden, aparecen las justificaciones *éticas*, la *moral* y los sistemas penitenciarios y penales.

El propio discurso de la justicia y los derechos humanos encubren, para Foucault, los antagónicos intereses que los sostienen, por lo que no se puede apelar a principios normativos abstractos. Tal como el discurso democrático encubre la dominación de clase que subyace (Foucault, 2007). Esta es una de las claves de lo que llamo una política de la verdad en Foucault: comenzar por erradicar los principios normativos abstractos, y avanzar hacia una crítica del contenido de la verdad dentro de la sociedad. A lo que apuntaba Foucault era concretamente a apostar a una forma de acción política donde los fines estuvieran justificados por acciones responsables que se orientaran a la abolición del poder de una persona sobre otra. Pero fuera del pragmatismo de Rorty y del Merleau-Ponty de *Humanismo y Terrorismo*, donde la verdad de la acción estuviera determinada sólo por los resultados. La política, para Foucault, se opone a los dogmas y los fetiches, es una apuesta a la liberación de la humanidad como realización de los sujetos mismos. Sin elegir para ello un camino específico de antemano, un camino de la verdad.

Para avanzar en esta abertura de la verdad, Foucault parte de la negación de la Historia, por lo que la verdad no puede tener un contenido siempre igual a sí mismo, la verdad se convierte en una orientación estratégico-política, y no en una ontología. En este sentido la participación militante no se reduce a simples hechos, sino a la conformación de un sujeto colectivo, que participa en ese mismo acto de la creación de una verdad política. De allí la intervención de Foucault en la lucha contra los servicios penitenciarios y psiquiátricos, contra la discriminación sexual y racial, las campañas antibélicas y por el desarme, y su apoyo a la revolución Iraní.

Por ello, busca consecuentemente que los sujetos tengan conciencia de las determinaciones de sus acciones, no como teleología, sino como acción política que busca abrirse paso en el conflicto de la verdad. El acto auténticamente político es aquél que se lleva a cabo cuando se es completamente conciente del significado del poder. Es por ello que la obra de Foucault es imprescindible para desarrollar una política de la verdad que supere el estancamiento al que ha llevado el capitalismo global y el liberalismo “humanista”.

El problema de la verdad colisiona contra las distinciones de género, raza, nación y clase bajo la forma de la ampliación de los estados nacionales, de su intervención en la vida social performando la política que construye la *subjetividad* y la *gubernamentalidad*. El estado de excepción opera sobre las relaciones jurídicas privadas o relaciones económicas, y sobre las relaciones jurídicas públicas o la ciudadanía. La inepción y el control de la vida pública y privada, de la ciudadanía y de las relaciones económicas por parte del Estado muestra la agudeza de la visión de Foucault y la profundidad de la crisis política a la que asistimos.

Para Foucault esta teoría de la *gubernamentalidad* se basaba en “realizar la crítica necesaria de las concepciones corrientes del ‘poder’ (pensado mas o menos confusamente como un sistema unitario, organizado en torno a un centro que es al mismo tiempo su origen, y que debido a su dinámica interna tiende siempre a extenderse); y por el contrario, analizarlo como un dominio de relaciones estratégicas

entre individuos o grupos”.² Esto es, las prácticas sociales engendran dominios de saber “que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento” (Foucault, 2003: 12). Este cuestionamiento a la verdad positivista – entendida como la correspondencia fáctica de la observación y la coherencia de la lógica interna del pensamiento–, y el énfasis en los saberes que se construyen “desde abajo”, no parte de una crítica epistemológica al conocimiento, sino que su acervo fundamental es político. Foucault tal vez haya sido uno de los primeros en advertir sobre este fenómeno, y sobre el “abismo” o la “experiencia abismal” que tal crítica supone. Desatar el conocimiento de sus mallas de fuerza metafísicas, implica un *deber* político con las consecuencias (ética de la responsabilidad) no adecuada a valores éticos, sino a conductas políticas consecuentes.

Pero sobre todo fue Foucault quien inició una revisión del rol del Estado y la sociedad civil, *invirtiendo* a Rousseau. Para Foucault las relaciones de poder son las relaciones “primarias”, mientras que el poder que concentra el Estado es secundario a éstas. Pero como sabemos, la “forma-Estado” implica una concepción del poder no-relacional, fija. Razón y Estado están ligados a la adecuación del conocimiento con la cosa (Foucault, 2006: 294 y ss.). El estado *está* en la verdad, pero *no es* la verdad. Por lo tanto hay una potencia instituyente que compite con el Estado y resiste a su dominación. Retomando las mejores interpretaciones del Estado, para Foucault éste se compone de una relación de fuerzas tanto en su interior como exteriormente.

En todo caso, las relaciones de poder sobredeterminarían la acción del Estado. El problema principal no está en la relación social misma, sino en la “interiorización” de la relación social. Es el problema del Estado como poseedor de la verdad o lugar de la verdad. La verdad en la ecuación Rousseauiana sería un desprendimiento de la “lógica estatal”, de la “forma-Estado”, mientras que para Foucault eso simplemente sería caer en una formalización de las relaciones jurídicas, por lo que habría que construir una teoría del poder más allá de lo legal-jurídico-normativo. La verdad en esta teoría “institucionalista” radicaría en prolongar la soberanía hasta radicalizarla, en

² Foucault, M., Escritos III, 256.

no salir de las relaciones de poder jurídico-legales propias de la democracia. Contra este sentido liberal del cambio (el gradualismo), es que Foucault organiza su intervención.

Para llegar a esa verdad, la relación que se construye entre poder y saber, Foucault la rastrea en el mito griego, en Edipo y en la *Ilíada*. En la disputa entre Menelao y Antíloco lo que importa no es tanto la imparcialidad de los testimonios, sino que los propios sujetos interioricen el proceso, la lógica de la justicia. “No pasa por el testigo, sino por una especie de juego de prueba”. Luego la pregunta por la verdad pasa por el filtro de la indagación, la averiguación, la deducción, instaurando una nueva forma de poder-saber: “el poder se manifiesta, completa su ciclo y mantiene su unidad gracias a este juego de pequeños fragmentos separados unos de otros” (Foucault, 2003: 47). Lo que se unen son las miradas desde arriba donde la verdad cobra el carácter de profecía, y las miradas desde abajo donde la verdad cobra el carácter del testimonio:

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran Sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado. Con Platón se inicia el gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber. Si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político. (ídem, 60)

Sófocles expresa esta paradoja, también presente en la alegoría de la caverna. El “gran relato” de Foucault es aquél que muestra la separación histórica, el *corte*, entre el poder y el saber en occidente a partir de Edipo. Esto es lo que construyó el mito de la separación entre poder y saber, que sirve a los fines de reproducir y defender la sociedad. Ahora bien, esto es una creación de la cultura de occidente, mientras que la realidad es la interpenetración de poder y saber.

Foucault reconoce que el poder de unos hombres sobre otros “ya no se ejerce bajo el signo del arte pastoral (como vimos arriba) sino de la razón de Estado” (Foucault, 2006: 301). Y para explicar el Estado reconoce en la idea de “golpe de estado”, el elemento de contraste para pensar el dominio de unos hombre sobre otros, bajo el pretexto de la “razón de estado”. Un estado que necesita “un teatro político cuyo reverso es el funcionamiento del teatro, en el sentido literario del término, como el lugar privilegiado de la representación política y sobre todo de la representación del golpe de Estado” (ídem, 309). Hacia ese reverso de la trama discursiva es que se orienta la actividad intelectual y política de Foucault. Este revés es la conciencia individual:

el problema del público, el hecho de que la razón de Estado deba intervenir sobre la conciencia de la gente, no simplemente para imponerle una serie de creencias verdaderas o falsas, como ocurre por ejemplo cuando los soberanos quieren que se dé por cierta su legitimidad o la ilegitimidad de sus rivales, sino a fin de modificar su opinión y con ella su manera de hacer, su manera de actuar, su comportamiento como sujetos económicos, su comportamiento como sujetos políticos. Todo ese trabajo de la opinión del público va a ser uno de los aspectos de la política de la verdad en la razón de Estado. (ídem, 323)

Ahora bien, Foucault comprende que las relaciones sociales que producen el Estado, son relaciones de (re)producción social, lo que significa que son relaciones que causan el antagonismo social, y que a la vez componen la complementación, coordinación, la conjunción. Son a la vez unidad y deferencia.

Si Foucault marcaba una distinción esencial entre Estado y Poder, es porque en su pensamiento “no puede existir sociedad sin relaciones de poder”, lo que no significa que no puedan existir sociedades sin estado. Esta posición lo acerca al Lenin de *El Estado y la revolución*, donde las relaciones de poder se orientan hacia la disolución de Estado. O que el estado sea sinónimo de democracia, cosa que lo acerca al joven Marx de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, para quién la

constitución no era garantía de democracia o incluso de igualdad. El Estado es ese nodo que concentra los poderes diseminados, es como diría Lacan, el “producto excedente” de la sociedad. La pregunta es si es posible disolver “EL PODER” en las relaciones de poder, haciendo que éstas últimas no impliquen la dominación de un sujeto sobre otro, sino el ejercicio de las potencias y capacidades de los individuos libres. La estrategia de la suma de resistencias moleculares es adecuada en tanto se avance a una política de la verdad. Foucault indica que ésta se delimita de un “imperativo absoluto” político:

Si quiere luchar, aquí tiene algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos. En otras palabras, me gustaría que esos imperativos no fuesen otra cosa que indicadores tácticos. Me toca a mí saber, por supuesto, y [a] quienes trabajan en el mismo sentido, nos toca a nosotros, por lo tanto, saber en qué campos de fuerzas reales orientarnos para hacer un análisis que sea eficaz en términos tácticos. Pero, después de todo, ése es el círculo de la lucha y la verdad, es decir, de la práctica filosófica, justamente. (Foucault, 2006: 18)

Y así, elaborando un planteo estratégico que delimite las acciones tácticas, explica que su único consejo es “nunca hacer política” cuyo contenido sea el contenido abstracto de verdad, esto es, una política no estratégica. El enfrentamiento de la lucha y la verdad no es el horizonte de la “prueba y el error”, ya en el pensamiento estratégico hay una acumulación de experiencias que permiten reconocer los límites de determinadas prácticas políticas, o incluso superar esas barreras. Foucault no descarta las formas de organización tradicionales –como siempre se indica–, sino que desmenuza su contenido y sentido de verdad.

En este sentido plantea que es tanto el clasismo como el nacionalismo que disputan territorialmente al Estado no el contenido, sino el sentido de la verdad:

La idea de una nación titular de su propio saber, e incluso la idea de una sociedad transparente a sí misma y dueña de su propia verdad, con la salvedad de que quien formula esta verdad puede ser un elemento de la población o una organización, un partido, pero representativo del conjunto: de una u otra manera, ya no toca al Estado tener el patrimonio de la verdad de la sociedad, la verdad del Estado, la razón de Estado; su titular debe ser la nación entera.

El pasaje de lo particular a lo universal no puede desarrollarse sin mediaciones políticas y estratégicas.

El capitalismo es una relación de explotación, pero es mucho más que eso. Contiene dos polos opuestos, contradictorios; pero que también se necesitan, se interponen. En esa relación de explotación, los capitalistas necesitan a los trabajadores, justamente, para poder explotarlos. Pero esto significa que los trabajadores tienen poder si actúan de manera colectiva, precisamente, porque son explotados. Allí se compone la lucha. Pero a diferencia de la burguesía, la clase obrera no necesita de su contraparte para impulsar adelante las fuerzas productivas de la sociedad, mientras que el “amo” de esta relación está subordinado a la *fuerza de job*. La lucha, que no puede pensarse sólo en términos sociológicos, expresa el excedente de una de las partes en constante tensión. Esa tensión si no es canalizada en una política adecuada, se transforma en un engranaje de la reproducción mecánica. La contradicción en la sociedad capitalista es entre el desarrollo colectivo de las fuerzas productivas y la malla de contención que provoca el carácter privado de las relaciones sociales.

Esto nos ubica en el segundo punto de la trama foucaultiana: el problema de la subjetividad. Si hay un error que Foucault no comete es tratar a la conciencia como un simple producto de las condiciones de vida (como hace el materialismo vulgar). La teoría del conocimiento de Foucault le permite pensar la relación poética de las técnicas de la vida al entrelazar el gobierno sobre los otros, con el autogobierno, esto

es, “el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (autri)”.³ Foucault acepta “la reivindicación, para el hombre, del derecho a ser sujeto y objeto de la filosofía y del saber que se refiere a sí mismo, al hombre” (citado en Bert 2009: 19), a la vez que critica a “todos los que aún quieren hablar del hombre, de su reino y de su liberación” (ídem, 33). Lo que no obtura la posibilidad de libertad en sí misma, sino que la libertad no consiste en una enunciación (entre palabras y cosas), sino en mostrar las condiciones de posibilidad de la liberación. Todo esto nos deposita en la perspectiva de una política de la verdad.

1. Hacia una política de la verdad

La pregunta por la verdad es aquella que define su objeto: ¿qué es la verdad? ¿qué tipo de valor se le puede atribuir? Como preguntaba Kant en su analítica, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero? Pero antes, la pregunta por la verdad debe dar cuenta de su propia historia. La historia de la verdad es la historia del conocimiento, una historia del sujeto que conoce y también una historia de los objetos conocidos. Por lo tanto, la primera diferenciación debe hacerse entre una historia del conocimiento como reflejo de la naturaleza, y una historia del conocimiento como concreción de determinados intereses. Foucault se basa en esta segunda interpretación, aquella que postula que *la verdad es un instrumento del poder*. En cierto sentido, si uno abordara los planteos de Rorty que continúan esta tesis central de Foucault, lo que interesa no es tanto la verdad en sí misma, sino el tipo de poder al que le sirve. En última instancia, la verdad para Rorty debe estar puesta al servicio de otra finalidad, como la felicidad o la libertad. La verdad debe poder justificarse a través de otras categorías. Pero nuevamente, todos esos significantes se construyen a partir de relaciones de poder. Nuevamente, las distintas categorías y niveles de los enunciados marcan una diferencia, aún aunque estén atravesados por las mismas relaciones.

³ Escritos III, 257.

Para Foucault, la noción de verdad no posee ninguna esencia metafísica, ni se encuentra en la sustancia de los objetos. Por lo tanto, la verdad no hay que buscarla en la correspondencia de nuestros juicios o enunciados con la realidad. La verdad se conforma en norma científica o en una evaluación filosófica en tanto se encuentre en la trama de redes de poder.

¿Hay una verdad que no esté compuesta por relaciones de poder? Foucault reconoce que son las matemáticas. ¿Esto significa que Foucault tiene una concepción positivista de la verdad? Foucault rechaza comprender hechos a partir de la correspondencia con alguna teoría, pero también rechaza reducir la verdad a los juegos de poder. *No tiene una visión empírica de verdad, sino que tiene una visión práctica de la verdad.* Por lo tanto, el discurso de la verdad debe servir para crear “una política que no existe todavía”.

¿Es Foucault –aquél que impiadosamente criticó a todos aquellos que no distinguían entre poder y estado, entre saber y poder– uno de los impulsores de una “política de la verdad”? En la clase del 18 de enero de 1978, lo explica en los siguientes términos:

Lo que hago, después de todo —y no digo aquello para lo cual soy apto, porque de eso no sé nada—, lo que hago, en resumidas cuentas, no es ni historia, ni sociología, ni economía. Es algo, en cambio, que de una u otra manera, y por meras razones de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad, pues no veo otra definición de la palabra "filosofía" salvo ésta. Se trata de la política de la verdad. Y bien, en cuanto se trata de eso y no de sociología, historia o economía, podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha. (2006: 17)

En medio del desconcierto intelectual y de la racionabilidad de los acuerdos posibles, de las políticas de consenso, del gradualismo, de la perpetuación del orden y del equilibrio social típico del conformismo liberal, el status quo de la democracia, de la brutalidad de la razón abstracta, la figura de Foucault como un intelectual comprometido y como crítico instituyente, resignifica la acción política hacia una política de la verdad. Es un Foucault que se acerca muchos a la primera tesis sobre Feuerbach, donde Marx plantea que

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.

Si hay algo que expresa Foucault es la inversión tanto de la imagen como del concepto, del sueño y de la realidad, de los individuos y de la sociedad, de la historia y del mito, de las palabras y las cosas. *No ofrece un criterio de verdad universalista, pero sí una forma universal de inteligibilidad.* Abandona los modelos y los sistemas, organizando una síntesis entre lo idéntico y lo diferente. Mejor dicho, buscando la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad.

Como sabemos, Foucault separa en su obra entre la historia de las ciencias que se orienta hacia la exigencia de verdad, y la genealogía de los “saberes” que se reconoce en el enfrentamiento de distintos poderes (disciplina de los cuerpos, organización de la conciencia) que disciplinan los *saberes*. Pero lo fundamental es que para Foucault esto no significa que el poder sea un lugar separado del conocimiento, sino que es la unidad de poder político y saber lo que debe desmontar el mito de occidente, esto es, avanzar hacia una política de la verdad, que exprese la *relación real* entre poder y saber.

En el proceso marcado por el avance del iluminismo, la filosofía pierde su lugar central y es desplazada por la ciencia. El método científico traslada la exigencia de verdad como unidad de “dioses y pastores”, de profecías y testimonios. Justamente lo que no puede hacer el método científico es reconocer la diferencia en la identidad, y niega que algo sea y a la vez no sea. El método científico no se cuestiona por la propia pregunta sobre el saber y la verdad. El conocimiento científico fracasa en el momento de preguntar por el sentido de su práctica. La propia construcción de conocimiento “académico” no puede dar cuenta de las condiciones reales dónde ese conocimiento se divulga y reproduce, las relaciones intrasubjetivas desaparecen del propio objeto del conocimiento. La pregunta por los objetivos finales (en el sentido amplio del término) se reduce a la pura necesidad de reproducción del conocimiento.

Es así que el método científico reproduce los conocimientos y enunciados dándoles validez universal, pero expresa un límite al propio conocimiento. El método científico dice que no puede ser que la libertad tenga como contenido la enajenación. Que la libertad no pueda tener como contenido la cárcel. La verdad, según la crítica de Foucault, ¿puede alcanzarse a partir del conocimiento, a partir del saber? Foucault comenta que para Nietzsche, “el conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas” (Foucault, 2003: 23). Aunque como decía Spinoza, conocer implica separarse de las emociones, no existe conocimiento que no sea modificado por el sujeto que conoce. El conocimiento es verdad en tanto abandone la pura identidad y la correspondencia, hacia una nueva dimensión de la política, donde el sujeto se reconozca en el mismo mundo que produce. Lo que insta a romper Foucault es la unión entre la fuerza política y el valor de verdad propio de la ciencia ciega, que se urden a espaldas de los intereses de las mayorías.

Es por ello que incluso en el debate televisivo con Chomsky, frente a la pregunta de la adecuación revolucionaria a los valores universales humanos, Foucault respondía que el proletariado en el poder debe ejercer sobre “las clases derrotadas un poder violento, dictatorial, e incluso sangriento. No puedo ver qué objeción podría plantearse a esto” (2007: 74). Este acontecimiento, la revolución, destruye de la única manera posible la “santa alianza” entre el saber y el poder. La verdad para Foucault adopta una dimensión política, más allá del debate filosófico o moral. Es a la vez una

idea y una práctica, es la combinación de una política del cuerpo y un desarrollo de las ideas humanas.

¿De qué otra manera se puede entender la defensa de Foucault del “profeta”:
“El profeta es a buen seguro, al igual que el parresiasta, por supuesto, alguien que dice la verdad” (2010: 34). El profeta es aquél que a pesar de la advertencia platónica, dice la verdad de su mundo, apuesta a la verdad como una nueva dimensión que excede el simple marco institucional liberal (para quienes el problema de la verdad debe estar atada a ciertos “límites”, como también la libertad y, por ende, la conciencia de la personas debe ser condicionada). El profeta, decía William Blake, no es un adivino, sino alguien que a partir de sus propias acciones es consecuente con sus propias visiones de futuro. El profeta se enmarca en las visiones de un futuro no realizado, un por-venir.

De hecho podemos avanzar incluso en sus mismos planteos (avanzando en su verdad) y decir que el problema de la verdad era para Foucault un problema estratégico:

Los sociólogos reaniman el inacabable debate sobre lo que es una clase, y quienes pertenecen a ella. Pero hasta aquí nadie ha examinado ni profundizado la cuestión de saber lo que es la lucha. ¿Qué es la lucha, cuando se dice lucha de clases? De lo que me gustaría discutir a partir de Marx, no es sobre el problema de la sociología de las clases, sino sobre el método estratégico concerniente a la lucha.

Al intentar pensar el enfrentamiento menos de manera sociológica, y hacerlo a través de la misma idea de lucha, de manera política y estratégica, Foucault cambia el eje de discusión hacia la posibilidad de que el sujeto se conformase en portador de una potencia transformadora. Lo que nunca negó Foucault es la capacidad de esos mismos individuos de sacar sus propias conclusiones sobre la necesidad de avanzar tácticamente en agrupamientos y formas de asociación que potencien la acción individual.

La conclusiones que podemos sacar, es que la política de la verdad es el límite del pensamiento occidental de nuestro tiempo, lo que permite avanzar sobre el “teatro de lo posible”, y el cambio gradual que lleva al inmovilismo frente a las grandes catástrofes de la época. Es lo que permite a los sujetos romper la unidad entre el saber (por ejemplo, la medicina o la psiquiatría) y el poder (por ejemplo, la justicia). Esa política de la verdad no puede ser un lineamiento estratégico abstracto. Como la verdad, la política es siempre concreta (práctica) y de allí los individuos sacan sus conclusiones a cada paso que dan, enfrentando las tareas más inmediatas de su tiempo, y a la vez, de manera permanente, elevándose hacia las tareas universales de la humanidad.

Bibliografía:

Bert, Jean-François. *Diálogo Raymond Aron – Michel Foucault*, Nueva Visión: Buenos Aires, 2008.

Deleuze, Gilles. *Foucault*, Buenos Aires: Piados, 2008.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2003

Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: FCE, 2006

Foucault, Michel. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz, 2007.

Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires: FCE, 2010.

Hesíodo. *Los trabajos y los días*, Madrid: Gredos, 1978.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2009.

Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou. Truth and philosophical praxis in Foucault and Badiou.

Roque Farrán *

Fecha de Recepción: 28 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 28 de abril de 2014

Resumen: *Quisiera abordar el problema de la verdad en Foucault desde una perspectiva que permita situar la especificidad de la práctica filosófica, tal como él la concibe en su mismo ejercicio, y para ello la propuesta filosófica de Badiou resultará esclarecedora. Pese a que Badiou casi no nombra a Foucault en la formulación de sus propios conceptos, voy a mostrar que su modo de especificar en qué consiste la tarea de la filosofía, su praxis concreta, donde también ocupa un lugar nodal la cuestión de la verdad, es afín a las elaboraciones del último Foucault. En pos de afrontar dicha tarea de elucidación crítica será necesario recorrer algunos tópicos entrelazados al concepto de verdad, tales como sistematicidad, simultaneidad y/o composibilidad.*

Palabras clave:

Verdad; filosofía; sistematicidad; simultaneidad; composibilidad.

Abstract: *I would like to approach the problem of the truth in Foucault from a perspective that allows us to situate the specificity of philosophical practice, as he conceived it in the same exercise, and for that Badiou's philosophical proposal will be enlightening. Although Badiou hardly get a mention to Foucault when formulating their own concepts, I will show that his way of specifying in what the task of philosophy consists, its concrete practice, where also the question of the truth take a nodal place, it is affined with the work of the last Foucault. Towards addressing this critical elucidation task it will be required to go through some topics intertwined with the concept of the truth, such as systematic, simultaneity and/or compossibility.*

Keywords: *Truth; philosophy; systematic; simultaneity; compossibility.*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y miembro del Programa Estudios en Teoría Política del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS-CONICET). Correo electrónico: roquefarran@gmail.com

En *El coraje de la verdad*², antes de arribar a la figura del cínico como paradigma del decir veraz, Foucault nos brinda una imagen dialéctica única de la filosofía, que resulta congruente con lo expuesto por él mismo en *¿Qué es la Ilustración?*³ sobre el *ethos* filosófico y la ontología crítica del presente. Considero pues que, en primer lugar, resulta iluminador leer *El coraje de la verdad* junto a *¿Qué es la Ilustración?* para entender cómo concibe Foucault la práctica de la filosofía en la actualidad; y luego mostrar cómo se inscribe la propuesta de Badiou en esta problemática y la ilumina retroactivamente, pues él también toma el concepto de verdad como cuestión central para delimitar la tarea de la filosofía. Por eso, en lugar de proceder a una delimitación historiográfica de las distintas etapas del pensamiento foucaultiano, donde éste arribaría finalmente -luego de la arqueología del saber y de la genealogía del poder- al cuidado de la verdad como práctica ética, quisiera exponer el inextricable anudamiento por el cual estas diversas cuestiones encuentran su materialidad específica. Y así pues, cómo el *ethos* filosófico consiste en una práctica de cuestionamiento crítico e inmanente a los modos actuales de ejercer el saber, el poder y el cuidado de sí. Me interesa sobre todo mostrar cómo Foucault, a partir del coraje de la verdad y la *parrhesía*, logra trazar de un modo muy claro y contundente la especificidad de la práctica filosófica *desde Grecia hasta nuestros días*. Lo cual, veremos, diluye un poco la especificidad histórica que le otorgaba a las Luces, en *¿Qué es la Ilustración?*, como punto de inflexión crítico donde se determinaría el *ethos* filosófico que nos caracteriza en la actualidad.⁴

² Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

³ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta, 1996 [versión de 1984].

⁴ Quizás se podría parafrasear a Badiou, quien refiere en *El ser y el acontecimiento* que la matemática es la ontología desde los griegos pero que sólo a partir del acontecimiento-Cantor -acaecido en la modernidad e interpretado como tal, en *décalage*, un siglo después- nos es posible saberlo, y afirmar en consecuencia que la ontología crítica del presente -los modos en que nos constituimos como sujetos de un saber, un poder y un cuidado de sí determinados- y el *ethos* filosófico que ella implica, se distingue de otros saberes, de la profecía, la sabiduría, la enseñanza o la política, desde la antigüedad griega pero sólo a partir de la Ilustración podemos

En la “Clase del 8 de febrero de 1984 (segunda hora)” Foucault continúa el repaso sobre la modalidad política que adopta la *parrhesía* en sus vínculos con la democracia y con la tiranía, respectivamente, cuestiones que ya había presentado en el curso del año anterior. En breve: la democracia no es el mejor ámbito para practicar el decir veraz porque no soporta la “diferenciación ética”; en cambio la tiranía o la monarquía si lo admitirían, en principio, porque el decir veraz actuaría directamente sobre el *ethos* mismo del príncipe vía el consejo del filósofo y de ahí al resto de los gobernados. Pero lo importante, y es lo que trata de captar Foucault casi sobre el final de esta clase, es la transformación que se produce en la práctica de la *parrhesía* al desplazarse ésta del ámbito político al ámbito ético, y cómo ello permite circunscribir la especificidad de la filosofía occidental en su conjunto. Dice Foucault: “Con estas inflexiones y cambios en la *parrhesía* nos encontramos ahora, en el fondo, en presencia de tres realidades o, en todo caso, de tres polos: el polo de la *alétheia* y el decir veraz; el polo de la *politeia* y el gobierno, y, por último, el polo de lo que en los textos griegos tardíos se llama *ethopóiesis* (la formación del *ethos* o la formación del sujeto).”⁵

Por lo pronto, habría que detenerse a considerar que la *parrhesía* no se identifica directamente ni al decir veraz ni al *ethos* aunque los implica, veremos de qué modo, junto con la *politeia*. Es decir que la *parrhesía* define en todo caso un conjunto a la vez más amplio y más específico que cada uno de esos polos o realidades discursivas tomadas por su cuenta. Así lo especifica Foucault: “estos tres polos son irreductibles y, a la vez, están irreductiblemente ligados unos a otros. *Alétheia*, *politeia*, *ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, *sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días.*”⁶

saberlo. (Véase la “Introducción” de Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999).

⁵ Foucault, Michel. *El coraje*, cit., p. 83.

⁶ Foucault, Michel. *El coraje*, cit., pp. 83-84 [cursivas mías].

Distingue entonces esos tres discursos para poder situar la especificidad de la filosofía, no como un cuarto discurso suplementario, sino como la interrogación inmanente de unos a través de los otros excediendo y atravesando sus propios límites. Mientras el discurso científico se ocupa de definir las condiciones del decir veraz (sus normas, reglas, estructuras, etc.), el discurso político se ocupa en cambio de las instituciones de gobierno y de las relaciones de poder, y el discurso ético se limita a prescribir principios y normas de conducta, la filosofía en cambio no deja de plantear a cada uno de ellos interrogantes y problemas formulados desde los otros dos, simultáneamente. Foucault insiste en que dicha problematización, inmanente a los polos discursivos, sucede con cierta simultaneidad (“al mismo tiempo”) y repite que esto es así desde la antigüedad griega hasta nuestro presente:

Lo que hace que un discurso filosófico sea otra cosa que cada uno de esos tres discursos es que jamás plantea la cuestión de la verdad sin interrogarse *al mismo tiempo* sobre las condiciones de ese decir veraz, sea [por el lado de] la diferenciación ética que da al individuo acceso a dicha verdad, [sea además por el lado de] las estructuras políticas dentro de las cuales ese decir veraz tendrá el derecho, la libertad y el deber de pronunciarse. Lo que hace que un discurso filosófico sea un discurso filosófico, y no simplemente un discurso político, es que, cuando plantea la cuestión de la *politeia* (de la institución política, de la distribución y la organización de las relaciones de poder), plantea *al mismo tiempo* la cuestión de la verdad y del discurso veraz a partir del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización, y también la cuestión del *ethos*, vale decir de la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben hacer lugar. Y por último, si el discurso filosófico no es simplemente un discurso moral, se debe a que no se limita a pretender formar un *ethos*, ser la pedagogía de una moral o el vehículo de un código. Nunca plantea la cuestión del *ethos* sin interrogarse *al mismo tiempo* sobre la verdad y la forma de acceso a la verdad que podrá

formar dicho *ethos*, y [sobre] las estructuras políticas dentro de las cuales éste podrá afirmar su singularidad y su diferencia. La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o, mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alétheia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeia* y el *ethos*. Otro tanto para la *politeia*. Otro tanto para el *ethos*.⁷

Vemos claramente expuesto el juego de interrogación recíproca, *en simultaneidad*, que implica la práctica filosófica en relación a los tres polos discursivos, sin constituirse por ello en un discurso aparte, más originario, fundamental o trascendental. A continuación justamente distingue cuatro “actitudes filosóficas fundamentales” que disponen de distinta forma la *alétheia*, la *politeia* y el *ethos*. Así lo expresa, “podemos decir que hay cuatro maneras distintas de unir esas tres cuestiones” y todas definen “actitudes filosóficas”: i) la actitud profética en filosofía apunta a la reconciliación, a la “coincidencia exacta y definitiva” -proyectada hacia algún futuro prometedor- entre los tres polos discursivos; ii) la actitud de sabiduría en cambio remite a un pasado único, basal, y por ende a una unidad fundacional entre ellos; iii) y la actitud técnica o de enseñanza en filosofía, al contrario de las otras dos, marca la irreductibilidad y heterogeneidad entre lo que reconoce como distintas cuestiones, incluso inconmensurables entre sí, y por ende las asigna al estudio de la lógica, el análisis político o la moral.

Sin embargo, Foucault defiende que existe una “cuarta actitud filosófica” y esa es, precisamente, la actitud parresiástica en filosofía: la que sostiene con coraje la irreductibilidad *al mismo tiempo* que la necesaria articulación entre la cuestión de la verdad, la cuestión de la política y la cuestión de la ética, cada una a través de las otras, sin identificarse a ninguna de ellas ni constituir por eso un discurso separado. Remarca, sobre el final de la clase, el *real* en juego que orienta dicha interrogación y

⁷ Foucault, Michel. *El coraje*, cit., pp. 84-85.

su extraña consistencia, algo que nos continúa interpelando al presente: “En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos”.⁸

Luego, el anudamiento irreductible entre los tres polos va a diluirse un poco en el desarrollo espectacular de figuras paradigmáticas de la filosofía, empezando por Sócrates hasta llegar a los cínicos, pues la figura de la *parrhesia* comienza a adquirir un sentido ético cada vez más restringido, o más directo, que no siempre muestra esta triple y compleja determinación (su *sobredeterminación*, habría que decir). Sin embargo, a la luz de lo expuesto en *¿Qué es la Ilustración?* podemos encontrar nuevamente, y hasta con un poco más de precisión conceptual, en qué consiste el *ethos* esgrimido por Foucault y cómo se determina la verdad en un sentido propiamente filosófico. Lo cual nos habilitará dar el paso decisivo para mostrar cómo el concepto de verdad que plantea Badiou resulta ser solidario de las últimas elaboraciones foucaulteanas (participa de su concepción *ilustrativa*), aunque opere cierto desplazamiento de la problemática que ahora no sólo interroga los diversos procedimientos (de verdad), unos a través de los otros, sino que trata de *composibilitarlos* justamente en lo que ellos tienen de excesivo respecto a reglas, normas y saberes establecidos.

Cuando Foucault define, en *¿Qué es la Ilustración?*, el *ethos* filosófico como una “actitud límite” que evita la alternativa dicotómica adentro/afuera y opta en cambio por situarse en las fronteras, por su franqueamiento posible a partir del estudio de los modos históricos concretos por los cuales nos hemos constituido, se ataja no obstante respecto a posibles cuestionamientos sobre la prevalencia de la contingencia y del desorden postulando que “este trabajo tiene su generalidad, su sistematicidad, su homogeneidad y su apuesta”.⁹ Dejemos de lado la “apuesta” que plantea en el

⁸ Foucault, Michel. *El coraje*, cit., p. 86.

⁹ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., p. 107.

interrogante de “¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?”,¹⁰ para concentrarnos en los tres puntos restantes que hacen al problema señalado de la verdad y a la tarea específica de la filosofía (su “trabajo”, como dice Foucault).

Primero, la *homogeneidad* de lo que ahora llama “conjuntos prácticos” -en vez de polos o realidades discursivas- y que tienen dos aspectos a considerar: “las formas de racionalidad que organizan las maneras de obrar” (aspecto tecnológico); y “la libertad con la que [los hombres] actúan dentro de esos sistemas prácticos, reaccionando ante lo que hacen los demás, modificando hasta cierto punto las reglas de juego”¹¹ (aspecto estratégico). La distinción entre estos dos aspectos irreductibles de los conjuntos prácticos abre un espacio de pensamiento, entre las reglas fijadas y la posibilidad estratégica de cambiarlas, que en Badiou encontraremos más desarrollado a partir de la diferencia crucial entre saber y verdad.

Segundo, la *sistematicidad* da cuenta del anudamiento inextricable que une a estos conjuntos de prácticas, y se vincula directamente con lo que expuse de *El coraje de la verdad*:

Esos conjuntos prácticos dependen de tres grandes órdenes: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo. Esto no quiere decir que existen tres órdenes completamente extraños unos de otros. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética. En otros términos, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas, tiene que ver con un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero que responderán siempre a la sistematización siguiente: *cómo somos*

¹⁰ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., p. 108.

¹¹ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., p. 108.

*constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones.*¹²

Es decir que, independientemente de la multiplicidad de investigaciones que se emprendan, *siempre* se encontrarán sobredeterminadas por el anudamiento de esos tres ejes problemáticos. En Badiou sucede otro tanto, entre la eternidad de las verdades y su constitución histórica contingente.

Por último, en cuanto a la *generalidad* podemos apreciar que este “siempre” de las problemáticas no es metahistórico o trascendental sino que toma la modalidad de la *recurrencia* (en Badiou se trata de “recurrencia acontecimental”):

[E]sas investigaciones histórico-críticas son verdaderamente particulares en el sentido de que se refieren siempre a un material, una época, un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero al menos en la escala de las sociedades occidentales de las que derivamos, tienen su generalidad: en el sentido de que hasta nosotros han sido recurrentes [...] Pero si evoco esta generalidad no es para que haya que describirla en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que se ejercen en ella y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos no constituyen sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción, modos de relación con uno mismo. El estudio de (modos de) *problematizaciones* (es decir de lo que no es ni constante antropológica ni variación cronológica) es por lo tanto la manera de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general.¹³

¹² Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., pp. 107-108 [cursivas mías].

¹³ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., pp. 109-110.

La práctica o trabajo que *consiste* en esta triple determinación, a su vez triplicada en su dimensión sistemática, define el *ethos* filosófico que Foucault identifica con la Ilustración, pero que además, como mencionaba antes, se podría remontar hasta el pensamiento griego. La novedad es que ahora este conjunto de prácticas tienen dos aspectos diferenciables: el que responde a las reglas de juego (tecnológico) y el que puede cambiarlas (estratégico). O sea, que la posibilidad de cambio y atravesamiento de los límites que nos constituyen implica el mutuo cuestionamiento de los factores políticos, epistémicos y éticos, sostenido a partir no de idealizaciones trascendentales típicas sino de prácticas históricas concretas que buscan, en su ámbito propio, modificar la racionalidad técnica específica de las mismas. Hay pues una potenciación de la crítica y del cambio cuando se excede, a su vez, la sola determinación técnica hacia las otras dimensiones señaladas y se atiende así a su mutua imbricación compleja (sistemática).

Badiou opera no obstante un desplazamiento sobre esta problemática, a partir del cual las prácticas y estrategias de libertad que él denomina *verdades* o *condiciones* pasan a tener más importancia para el pensamiento filosófico que los saberes y reglas instituidas de las que aquéllas se diferencian. Primero acentúa su carácter uniforme, repetitivo y transtemporal: “Las condiciones de la filosofía son transversales, se trata de procedimientos uniformes, reconocibles a distancia, y cuya relación con el pensamiento es relativamente invariable (...) Los procedimientos que condicionan a la filosofía son los procedimientos de verdad, reconocibles como tales en su repetición.”¹⁴ Se refiere sin embargo a cuestiones tan heterogéneas como la sucesión ilimitada de números primos, demostrada en los *Elementos* de Euclides; las esculturas artísticas de Fidias; la democracia ateniense o el amor. Pero se trata de verdades que no sólo tienen un origen griego, pues acontecen en diversos tiempos y lugares, siempre y cuando la filosofía sepa pensarlas conjuntamente: “Plantearémos pues que hay cuatro condiciones de la filosofía, y que la falta de una sola arrastraría su desaparición, así como la emergencia de su conjunto condicionó su aparición. Estas condiciones son: el matema, el poema, la invención política y el amor.”¹⁵

¹⁴ Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, p. 13.

¹⁵ Badiou, Alain. *Manifiesto*, *cit.*, p. 15.

Badiou plantea que esas cuatro condiciones o verdades son indispensables para el pensamiento filosófico del tiempo y que la filosofía en sí misma no produce ninguna verdad. Independientemente de la uniformidad u homogeneidad que guardan estos procedimientos para el abordaje filosófico, pese a la heterogeneidad e irreductibilidad en que ellos mismos se desenvuelven, quisiera remarcar cómo las propuestas de Foucault y Badiou se encuentran, sobre todo, al pensar la *simultaneidad* y mutua imbricación de aquéllos en una suerte de anudamiento que no responde ni a las unidades discursivas típicas ni a las deducciones trascendentales a priori. Primero Badiou se pregunta por el *nudo* de las condiciones y distingue también *verdades* de *saberes*, acto seguido mostrará cómo entiende la especificidad de la práctica filosófica:

¿Qué relación mantiene esta presunta unidad [de la filosofía] con la pluralidad de las condiciones? ¿Cuál es el nudo del cuatro (los procedimientos genéricos, matema, poema, invención política y amor) y el uno (la filosofía)? (...) Los procedimientos de verdad, o procedimientos genéricos, se distinguen de la acumulación de saberes por su origen acontecimental. Mientras no sucede nada sino lo que es conforme a las reglas de un estado de cosas, puede haber conocimiento, enunciados correctos, saber acumulado; pero no puede haber verdad. Lo paradójico de una verdad estriba en que es al mismo tiempo una novedad, por lo tanto algo raro, excepcional, y que además, por tocar al ser mismo de lo que ella es verdad, es también lo más estable, más próximo, ontológicamente hablando, al estado de cosas inicial.¹⁶

Lo paradójico de una verdad cualquiera es que conecta al mismo tiempo lo más novedoso y contingente con lo más antiguo y necesario. Dicha paradoja sólo podría alcanzar su justa apreciación recorriendo los arduos capítulos matemáticos de *El ser y*

¹⁶ Badiou, Alain. *Manifiesto, cit.*, p. 15.

*el acontecimiento*¹⁷ donde se presenta el concepto de lo *genérico*. Por ahora sólo alcanza con retener esta duplicidad, que en Foucault se presentaba en términos lógicos e históricos, entre la contingencia de las prácticas y su recurrencia problemática. Ahora bien, he aquí cómo piensa Badiou la especificidad de la práctica filosófica, recurriendo también a la idea de simultaneidad y a la verdad que conlleva:

La tarea específica de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado, donde *encuentren su lugar* las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad. La filosofía busca *reunir todos los nombres-de-más*. Trata, en el pensamiento, el carácter *composable* de los procedimientos que la condicionan. No establece ninguna verdad, pero dispone un lugar de las verdades. Configura los procedimientos genéricos por medio de una acogida, un abrigo edificado con respecto a la simultaneidad dispar. La filosofía se propone pensar su tiempo por la puesta-en-lugar-común del estado de los procedimientos que la condicionan. Sus operadores, cualesquiera que sean, tienden siempre a pensar ‘conjuntamente’, a configurar en un ejercicio de pensamiento único la disposición histórica del matema, del poema, de la invención política y del amor (o estatuto de acontecimiento del Dos). En este sentido, es cierto que la única cuestión de la filosofía es la de la verdad, no porque produzca ninguna, sino porque propone un modo de acceso a la unidad de un momento de las verdades, un emplazamiento conceptual en donde se reflexionan como composibles los procedimientos genéricos.¹⁸

¹⁷ Véase los capítulos 31-36: Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999, pp. 363-477.

¹⁸ Badiou, Alain. *Manifiesto*, *cit.*, p. 17.

A partir de allí, Badiou se encargará de matizar lo que podría ser tomado apresuradamente como una restauración de la filosofía en tanto “suma enciclopédica de saberes”, por eso remarca el carácter “heterogéneo” de los cuatro tipos de acontecimientos y el carácter asimismo horadante de las verdades -su *sustractividad*- respecto a los saberes. La palabra clave que cifra la tarea de la filosofía es, en cambio, *composibilidad*: “Los conceptos filosóficos traman un espacio general en el cual el pensamiento accede al tiempo, a *su* tiempo, a condición de que los procedimientos de verdad de este tiempo encuentren en él el abrigo de su composibilidad.”¹⁹ Y dicha composibilidad implica pensar conjuntamente, *al mismo tiempo*, la heterogeneidad intrínseca de sus condiciones históricas: “En el medio conceptual de la filosofía, figuras locales tan intrínsecamente heterogéneas como pueden serlo las del poema, el matema, la invención política y el amor son remitidas, o remitibles, a la singularidad del tiempo. La filosofía pronuncia, no la verdad, sino la *coyuntura* -es decir la conjunción pensable- de las verdades (...) La filosofía tiene por función ‘agravante’ disponer los procedimientos genéricos en la dimensión, no de su pensamiento propio, sino de su historicidad conjunta.”²⁰

Este *pensamiento conjunto*, practicado por el discurso filosófico, exige una combinación de distintos operadores conceptuales: deducciones lógico-matemáticas, giros retórico-poéticos, manifiestos político-decisivos y declaraciones incondicionales de amor-afectividad. El peligro, en cambio, se presenta cuando la filosofía se identifica a una sola de sus condiciones, lo que Badiou denomina *sutura*. Reconocer el peligro de unificación homogeneizante que propicia la sutura quizás nos permita entrever, también, cómo se presenta ese mismo problema en Foucault, cuando el paradigma cínico deja de ser eso, un paradigma, para cobrar una dimensión ética exclusiva.²¹ Retomando su definición singular de la filosofía, Badiou describe claramente en qué consiste la mentada sutura:

¹⁹ Badiou, Alain. *Manifiesto*, cit., p. 18.

²⁰ Badiou, Alain. *Manifiesto*, cit., pp. 18-19.

²¹ Hay que considerar que la figura del cínico funciona en Foucault como un paradigma, en el sentido que le da Agamben: un caso singular que se desconecta de la

Si la filosofía es, como yo mantengo, la configuración en el pensar de que sus cuatro condiciones genéricas (poema, matema, política, amor) son composibles *en la forma de acontecimiento que prescribe las verdades del tiempo*, una suspensión de la filosofía puede resultar de que el libre juego requerido para que defina un régimen de tránsito, o de circulación intelectual entre los procedimientos de verdad que la condicionan, se encuentre restringido, o bloqueado. La causa más frecuente de dicho bloqueo es que, en lugar de edificar un espacio de composibilidad a través del cual se ejerza un pensamiento del tiempo, la filosofía *delegue* sus funciones a una u otra de sus condiciones, entregue el todo del pensamiento a *un* procedimiento genérico. En tal caso la filosofía se efectúa, en provecho de este acontecimiento, en el elemento de su propia supresión.²²

Si la filosofía se sutura a una sola de sus condiciones no puede pensar su simultaneidad, su tiempo. Y ello resulta empobrecedor tanto para la filosofía, como para la condición genérica respectiva y el resto de los procedimientos de verdad. Son conocidas algunas suturas históricas que aún hacen sentir sus efectos limitantes en ámbitos restringidos del pensamiento: la sutura cientificista o positivista (predominante en el ámbito anglosajón), la sutura política o marxista (prevaleciente en los estados socialistas); pero menos conocida es la sutura que hoy domina, según Badiou, el pensamiento filosófico: la sutura poética.

serie –en este caso las demás figuras filosóficas– para hacerla inteligible (véase: Agamben, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009). Pero hay que decir que no es un ejemplo ofrecido a la simple imitación, si no se capta bien lo que está en juego en la serie, en su complejidad heterotópica, de nada serviría identificar los rasgos imaginarios del cínico antiguo para trasladarlos ahora, anacrónicamente, a la actualidad.

²² Badiou, Alain. *Manifiesto*, *cit.*, p. 37.

Si a partir del siglo diecinueve la filosofía ha soportado la doble sutura a su condición política y a su condición científica, se comprende perfectamente que, en especial desde Nietzsche, se haya ejercido sobre ella la tentación de liberarse por la sutura a otra condición. El arte estaba para ello perfectamente designado. Lo que culmina con Heidegger es el esfuerzo, antipositivista y antimarxista, por entregar la filosofía al poema. Cuando Heidegger designa como efectos cruciales de la técnica, por una parte la ciencia moderna, por otra el Estado totalitario, indica en realidad las dos suturas dominantes de las que el pensamiento no estará a salvo más que tras deshacerse de ellas. La vía que propone no es la de la filosofía, según él realizada en la técnica, sino aquella, presentida por Nietzsche, incluso por Bergson, prolongada en Alemania por el culto filosófico a los poetas, en Francia por el fetichismo de la literatura (Blanchot, Derrida, Deleuze incluido...), que delega lo esencial del pensamiento en la condición artística.²³

En fin, lo que propone Badiou, ante esta sutura que ni siquiera es tematizada o visibilizada en la actualidad, es reivindicar la filosofía sistemática; por supuesto, mediante una reformulación crucial de lo que implica un *sistema*. Pues, si hay algo que nos permite identificar una sutura es el rechazo conjunto al pensamiento sistemático (desde Marx a Lacan, pasando por Heidegger y los anglosajones, todos rechazan la posibilidad de un sistema metafísico de pensamiento).²⁴ Por supuesto, dice Badiou, hoy en día nadie podría aceptar por sistema “una figura enciclopédica dotada de una piedra angular, u ordenada a un significante supremo”,²⁵ como veíamos antes con Foucault, y tal como lo expone Deleuze, se trata de otra cosa: “En cualquier caso, nunca hemos tenido problemas respecto a la muerte de la metafísica o a la superación de la filosofía: no se trata más que de futilidades inútiles y fastidiosas. Se habla del

²³ Badiou, Alain. *Manifiesto*, cit., pp. 41-42.

²⁴ Véase, otra vez, la “Introducción” a Badiou, Alain. *El ser*, cit., p. 10.

²⁵ Badiou, Alain. *Manifiesto*, cit., p. 40.

fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado. Si hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llamará filosofía, o no se diferenciaría de ella si se le diera otro nombre.”²⁶

Badiou también participa de dicho cambio en torno al concepto de sistema o, más bien, de la *sistematicidad* requerida por la filosofía; en sus propios términos: “Si entendemos por ‘sistematicidad’, como se debe hacer, el requisito de una configuración completa de las cuatro condiciones genéricas de la filosofía (lo que, repito, no exige en absoluto que los *resultados* de estas condiciones sean exhibidos o incluso mencionados), según una exposición que expone también su regla de exposición, entonces pertenece a la esencia de la filosofía el ser sistemática, y ningún filósofo lo ha dudado jamás de Platón a Hegel.”²⁷

Examinada entonces la cuestión de la verdad desde el punto de vista de la especificidad de la filosofía, tanto en Foucault como en Badiou, quisiera finalizar este artículo con la precisa y preciosa definición que da Foucault del parresiasta para así exponer, acto seguido, cómo pienso ella nos interpela en la actualidad a tensar los lazos discursivos e institucionales que precariamente nos sostienen.

El parresiasta da su opinión, dice lo que piensa, él mismo signa, en cierto modo, la verdad que enuncia, se liga a esa verdad y, por consiguiente, se obliga a ella y por ella. Pero esto no es suficiente. Puesto que, después de todo, un profesor, un gramático, un geómetra pueden decir, con respecto a lo que enseñan, sobre la gramática o la geometría, una verdad, una verdad en la cual creen, una verdad que piensan. Y sin embargo, no se dirá que eso es parrhesía [...] Para que haya parrhesía [...] es menester que el sujeto, al decir una verdad que marca su opinión, su pensamiento, su

²⁶ Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Anagrama, 2005, pp. 14-15.

²⁷ Badiou, Alain. *Manifiesto*, *cit.*, pp. 40-41.

creencia, corra cierto riesgo, un riesgo que concierne a la relación misma que él mantiene con el destinatario de sus palabras [...] Ella [la parrhesía] implica cierta forma de coraje, cuya forma mínima consiste en el hecho de que el parresiasta corre el riesgo de deshacer, de poner fin a la relación con el otro que, justamente, hizo posible su discurso [...] El parresiasta no es un profesional. Y la parrhesía es, con todo, algo distinto de una técnica o un oficio, aun cuando en ella haya aspectos técnicos. La parrhesía no es un oficio, sino algo más difícil de discernir. *Es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud, una manera de hacer.* Son procedimientos, medios conjugados con vistas a un fin y que, por eso, incumben a una técnica, claro está, pero es también un rol, un rol útil, precioso, indispensable para la ciudad y los individuos.²⁸

La filosofía que en la actualidad se practica, afirmo, oscila pues entre una doble sutura: bien al lenguaje artístico, bien al lenguaje político, más raramente a la ciencia en cuanto pensamiento; por eso creo que urge hoy más que nunca pensar en qué consiste la especificidad de la práctica filosófica, su lengua impropia, tramada en la circulación libre de las condiciones históricas que no obstante la *sobredeterminan*; pensar sin caer en reproches inútiles, simples conductas imitativas o normativas trascendentales.

El *proceso de empoderamiento* de la sociedad en su conjunto abiertamente genérico, el *conocimiento como efecto* compartido habitualmente por algunos pocos, y el *cuidado de sí* de corte más bien individual, aunque irreductibles en sus lógicas y procedimientos, están íntimamente entrelazados; basta recorrer el verdadero nudo que traman el poder, el saber y el cuidado, una y otra vez, ensayar sus cruces y bifurcaciones siempre parciales, para que todas las necesidades unificantes o separatistas caigan por su propio peso.

²⁸ Foucault, Michel. *El coraje, cit.*, p. 30 [cursivas mías].

Me parecen interesantes, pues, las figuras de la *parrhesía* y del parresiasta en tanto nos permiten diferenciar un discurso que asume el riesgo del límite en su enunciación, siempre al borde de la ruptura con las condiciones de posibilidad discursivas, que tiene el coraje de decir una verdad, por mínima que ésta sea, de otros discursos (profesorales, proféticos, sabios) que se limitan a decir la verdad de saberes ya sabidos. Me parece interesante porque creo ver ahí la especificidad del acto filosófico que encuentra la materialidad de un pensamiento que no se muere por conservarse a *sí mismo* (con todas las dobles lecturas que se puedan hacer de esta frase); que se expone *junto a* otros -paradigmáticamente- para manifestar que la vida es *lo que es capaz de error*.²⁹

La idea de volver a empezar, de errancia y recomienzo, de cuestionamiento y problematización incesante de límites y fronteras, es lo que indica la posición materialista geofilosófica de Foucault y define al presente una *ontología crítica de nosotros mismos*. Y no se trata aquí sólo de imaginar un contrapoder frente al poder instituido (con todo lo que tiene esto de imaginario y especular), ni de oponer a éste consideraciones epistémicas o éticas exclusivas; sino de cuestionar un ámbito a través de los otros (ético, epistémico, político), en simultaneidad; mostrar su irreductibilidad y articulación triple, siempre contingente, para desestabilizar el conjunto/nudo que conforman: el de la materialidad *en cuestión*. Al encontrar puntos de falla, solapamientos, pliegues, entre sus condiciones respectivas, la filosofía *qua* ontología crítica *desplaza* límites y posibilidades. Desplazamiento de los dispositivos, *entre* ellos, pues no hay afuera de las prácticas discursivas que nos constituyen; sin que todo sea lo mismo. Cuestionar el hacer (*politeia*) a través del decir veraz (*aletheia*) y del modo de ser (*ethos*), y viceversa; esto es en efecto *pensar* (filosofía). Así, una ontología crítica de nosotros mismos no consiste pues en un discurso aparte, más fundamental, originario o trascendental, sino que se produce inter e intra-discursivamente al cuestionar los límites de lo que *podemos, hacemos y somos*.

²⁹ Tal como la define Foucault en su escrito sobre Canguilhem (Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia” en *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, pp. 251-267).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999
- Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999
- Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Anagrama, 2005
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta, 1996 [versión de 1984].
- Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia” en *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, pp. 251-267.

Hospitalidad y Relación. La cultura como traducción en Derrida y Glissant. Hospitality and Relationship. Culture as Translation Derrida and Glissant.

Ana Paula Penchaszadeh y Manuel Rebón *

Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *Este artículo ensaya el vínculo entre Hospitalidad y Relación desde la perspectiva de Jacques Derrida con el espesor que proporcionan los conceptos éticos y poéticos del poeta antillano Édouard Glissant que ponen en cuestión la idea de identidad en pos de entender la cultura como traducción. Concebido el mundo dentro de transformación continua denominado “creolización” traducir es pensado como una experiencia cultural, como un ejercicio de reenvío al otro, al otro de sí. A partir de una proclama y una carta abierta al ministro del interior de la República francesa escrita por el propio Glissant y Patrick Chamoiseau se indaga acerca de la no-identidad de la cultura consigo misma es pos de una Totalidad en la que los imaginarios de las humanidades están convocados a experimentar permanentes transformaciones y traducciones para poder pensar nuevas maneras de frecuentar la diversidad (y las lenguas) del mundo. Lo multilingüe desvía los límites de las lenguas usadas y la traducción, entonces, no se contenta con reflejar el entorno sino que debe inmediatamente constituirse en él y entenderse como paradigma de conocimiento intercultural. Se presenta asimismo un excursus sobre esta reflexión que asume cuestiones políticas pero dentro de una biopoética que evite los escollos humanismo.*

Palabras clave:

Relación; traducción; hospitalidad; biopoética; creolización.

* Ana Paula Penchaszadeh. Doctora en Filosofía por la Université Paris 8 y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Investigadora consulta del Centro de Justicia y Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús de Argentina (CDH-UNLa) y profesora de grado y de posgrado de la UBA. Correo electrónico: anapenchas@gmail.com
Manuel Rebón. Profesor de Enseñanza Media y Superior en Ciencias de la Comunicación Social por la Universidad de Buenos Aires y profesor de grado de la misma universidad. Correo electrónico: mrebón@hotmail.com

Abstract: *This paper tests the link between Hospitality and Relation from the perspective of Jacques Derrida with ethical and poethical concepts provided by the antillean poet Édouard Glissant challenging the idea of identity in pursuit of understanding culture as translation. Conceived the world as in continuous transformation (so-called "creolization") translation is intended as a cultural experience. Therefore, Glissant's works (a proclamation and a letter to French's Minister of the Interior) explores the non-identity character of the culture towards a totality in which the imaginary of the humanities are invited to experience permanent transformations and translations in order to think of new ways to attend diversity (and languages) in the world. We argue that multilingual diverts language limits and translation is not content to reflect the environment but must immediately become the environment itself and be understood as an intercultural knowledge paradigm. We also present an excursus on this discussion that assumes political issues but within a biopoetics that intends to avoid the pitfalls of humanism.*

Keywords: *Relation; translation; hospitality; biopoetic; creolization.*

“Je vous présente la créolisation comme une offrande.”

Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*.

“L'errance est notre lien.”

Edmon Jabès, *Le Livre de l'Hospitalité*.

I. El poeta antillano Édouard Glissant postuló alguna vez que nuestro mundo está en un proceso de creolización, de transformación continua. Una fábrica de producción de lenguajes, en la cual las lenguas se pierden en la abundancia pero en la cual también se multiplican y se singularizan. El lenguaje forma menos una interfaz entre una comunidad y el mundo natural que una materia expresiva donde cada uno crea su propia partición, su itinerario existencial, su poética singular. En el corazón de la lengua, en su resonancia, en sus mil pliegues se juega desde ya toda (im)posibilidad de revuelta (revolución y revenida) de la singularidad, una singularidad más allá de todo cálculo, una singularidad hiriendo de muerte y de vida al soberano y al Uno o, como dirá Glissant, a la identidad-raíz única.

Traducir es un ejercicio *farmacológico* sujeto a los riesgos del *envío*, la *différance* y la diseminación. Ejercicio de reenvío al otro, al otro de sí, experiencia en el umbral de lo intraducible: la creolización como “ofrenda”, como don, viene a romper con el círculo ritual de la deuda. No existe identidad, sino Relación, no existe Ser sino Relación. El *Monolingüismo del Otro*, tal vez uno de los libros más hermosos de Jacques Derrida por su fuerza singular y contra-ejemplar, empieza con un epígrafe que nos envía a *Le discours antillais* de Glissant:

La “falta” no radica en el desconocimiento de una lengua (el francés), sino en el no dominio de un lenguaje apropiado (en criollo o en francés). La intervención autoritaria y prestigiosa de la lengua francesa no hace más que fortalecer los procesos de la falta.

La reivindicación de ese lenguaje apropiado pasa por lo tanto por una revisión crítica de la lengua francesa (...)

Esa revisión podría participar de lo que llamaríamos un antihumanismo, en la medida en que la domesticación de la lengua francesa se ejerce a través de una mecánica del “humanismo”.²

El *Monolingüismo del otro* versa sobre la condición de extranjería desde la lengua, desde la lengua como primera herida al yo soberano. Las referencias indirectas y espectrales a Glissant en este libro autobiográfico de Derrida son intensas y casi podría decirse que fue escrito *en diálogo* con él: “el multilingüismo comienza a devenir una manera de *no ser monolingüe en la lengua de la que nos servimos*, una nueva dimensión (constitutiva) de ser en y hacia el mundo.”³ Múltiples figuras derridianas cobran un nuevo relieve a partir de la lectura del martiniqués. “Del otro lado”, desde el norte de África y desde el Caribe, ambos autores trazan nuevas líneas,

² Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 11.

³ Glissant, E. y Leupin, A. *Les entretiens de baton rouge*. París, Gallimard, 2008, p. 84.

tenues pero potentes, para correr el eje de la *emancipación* hacia la *hospitalidad*.⁴ Una poética sutil de lo frágil se insinúa en sus textos: Derrida desde la filosofía de lo singular, Glissant desde la imaginación poética, vienen a enriquecer enormemente el debate poscolonial y a mostrar desde el comienzo su carácter al menos paradójal y los fantasmas que lo acechan:

En aquello que concierne a las luchas de descolonización, quiero subrayar esto, de manera totalmente inocente e instintiva, no docta: ellas se han constituido, en un determinado momento, en el verdadero descentramiento del pensamiento, ejercido entre otros por Frantz Fanon, pero a mí siempre me inquietó la manera en la que estas luchas habían sido continuadas, por ejemplo en África o en un cierto número de países del mundo que me resultaban próximos, con tantos muertos, tantos sacrificios, y tenía el presentimiento de que estas luchas habían sido conducidas por el mismo modelo impuesto por éstos a los que se oponían. Fue más tarde, con la fragua del tiempo, que intenté ver en qué medida este modelo había determinado estas luchas. Y llegué a la cuestión de la identidad, de la definición de la identidad como ser. Estas luchas de descolonización, que necesitaron tantos sacrificios, muertos y guerras, habían sido perseguidas bajo el principio mismo que Occidente había formulado, de la identidad como raíz única.⁵

⁴ “Derrida deconstruye el concepto de emancipación y reinscribe el problema de la libertad en el terreno de la heteronomía. La deconstrucción de la política que propone Derrida, a partir de la hospitalidad, interroga todas las soberanías a través de las cuales y por las cuales se constituyen sacrificialmente los sujetos (individuales o colectivos). La emancipación sería una parte esencial de las metafísicas del sujeto, de la libertad, de la propiedad y de la reapropiación *adulta*, que Derrida busca deconstruir reinscribiéndola en la dimensión *atávica* e insuperable de la heteronomía.” Penchaszadeh, Ana Paula. “Infancia y política”, *Derrida político*. Buenos Aires, Colihue, 2013. p. 160.

⁵ Glissant, E. y Leupin, A. *op. cit.*, p. 58.

La cultura, recuperada y resituada a partir de la renuncia a la búsqueda de una identidad originaria-raíz (es decir, atravesada por el problema de la huella y de la *différance*), la cultura como “ficción convenida”, es una instancia que sólo puede aprehenderse a sí misma como alteridad, es decir, a partir de la experiencia de una heteronomía radical (de una no-coincidencia consigo mismo). La *différance* somete, pues, a toda cultura a una expropiación constante y a la imposibilidad de cerrarse sobre sí misma. La traducción, como hospitalidad incondicional, como creolización, representa uno de esos “umbrales” en los que se experimenta la extrañeza inapropiable de la diferencia de las lenguas: no hay “identidad” sino sólo procesos de identificación, insistirá Derrida.

Las lenguas, en plural, siempre en plural, son la expresión de una relación-mundo que hace imposible toda “apropiación”, sistematización y tematización cultural cerrada sobre sí misma: “Se presenta así una nueva manera de considerar el ser hoy, no como una exclusividad ni como una pura consecutividad, sino como aquello que llamo una Relación, una diversidad: una puesta en estado y una puesta en conciencia, siempre en movimiento, de vinculaciones, en y con el mundo”⁶. Este es el campo poético de la comprensión que no puede tener un sentido único ni preconcebido, sujeto al movimiento de diseminación y de liberación de la imaginación. Allí hay que situar la cuestión de la cultura como traducción.⁷ La alteridad infinita, radical, la irreductibilidad de una distancia inconmensurable, no impedirá jamás que *algo* suceda, radicando aquí la acontecimentalidad del acontecimiento. La identidad relación es la condición incondicionada de la creolización: hay una infinidad de mundos y la (in)traducibilidad es la condición de la llegada de unos a otros.

⁶ Glissant, E. y Leupin, A. *op. cit.*, p. 74.

⁷ “(...) la realidad de la escritura es intentar revelar estas líneas de fuerza, que conciernen a las relaciones entre las culturas, más que la definición de las culturas por sí mismas”. Glissant, E. y Leupin, A. *Les entretiens de baton rouge*. París, Gallimard, 2008, 61.

II. En una carta abierta al ministro del interior de la República francesa (por entonces el que sería el próximo primer mandatario de Francia, Nicolás Sarkozy) con motivo de su visita a Martinica⁸, Glissant junto a Patrick Chamoiseau proferían que aquel interminable dolor de la esclavitud, la colonización y la neocolonización no había dejado de ser un maestro valioso: les enseñó a intercambiar y a compartir, a preservar en el corazón de los dominados, la palpitación de donde asciende siempre una exigencia de dignidad. Pero también les enseñó a reconocer a la hibridación enriquecedora y a aceptar lo heterogéneo de una identidad:

Así todo conquistador es secretamente conquistado. Todo dominante se abisma en la alquimia de su dominación misma. Tomar abre los espacios a secretas empresas. La fuerza brutal y ciega libra a aquel que la ejerce a imparables debilidades. Tomando el mundo, Occidente se hizo también tomar por él.⁹

El núcleo de la discusión giraba en torno del artículo 4 de la ley del 23 de febrero de 2005 (ley que expresa el reconocimiento de Francia a los franceses repatriados, es decir a aquellos franceses que tuvieron alguna actuación en las colonias) que ordenaba a la Educación nacional la enseñanza del «papel positivo» de Francia en los territorios de ultramar. Traducimos del artículo 4 de la ley el párrafo más polémico: “Los programas escolares reconocen en particular el papel positivo de la presencia francesa en ultramar, sobre todo en África del Norte y otorgan a la historia y a los sacrificios de los combatientes del ejército francés originados en esos territorios, el lugar inminente al que tienen derecho”. Este reconocimiento al «papel positivo» de la colonización, como tema a ser incluido en los programas de enseñanza en escuelas, despertó indignadas respuestas de docentes y universitarios por considerarlo la imposición de una lectura en la línea de los vencedores del pasado. Por

⁸ Glissant, Édouard; Chamoiseau, Patrick. Carta abierta al ministro del interior de la República Francesa con motivo de su visita a Martinica. *Revista Crítica de Literatura latinoamericana*. En <http://www.katatay.com.ar/art/11.html>, 2005.

⁹ Glissant, E. y Chamoiseau, P. *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi?* Alençon, Édition Galaade, Institut du Tout-Monde, 2007.

su parte, los historiadores que cuestionaron también dicho artículo, argumentaron que, al señalar sólo el “papel positivo» de la colonización, se estaba consolidando una historia oficial que acallaba tanto el racismo del hecho colonial como el trabajo forzado o los efectos devastadores de la desculturación”.¹⁰ Sin embargo, para ese primer momento el reclamo no tuvo el eco ni la fuerza para modificar la legislación, incluso hubo un rechazo por parte del Parlamento a una propuesta de supresión elevada por algunos socialistas el día 29 de noviembre. Los acontecimientos se aceleran a comienzos del mes de diciembre de 2005. Sarkozy tenía programado un viaje a Martinica (antigua colonia de Francia y actualmente departamento de ultramar de dicho país) así como una reunión con Aimé Césaire, símbolo de la «negritud» y ferviente portavoz del anticolonialismo que anunció que no recibiría al ministro del Interior porque, como autor del «Discurso sobre el colonialismo»: “sigo fiel a mi doctrina y sigo siendo anticolonialista convencido. No podría aparecer adhiriéndome al espíritu y a la letra de la ley del 23 de febrero de 2005”.¹¹ El martes 6 de diciembre, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau envían la carta en cuestión al ministro Sarkozy. Ese mismo martes a la noche, Sarkozy anula su visita a Martinica en medio de protestas y manifestaciones en rechazo a su viaje y fundamentalmente a la ley de febrero. Finalmente, el Consejo constitucional de Francia declaró que el párrafo del artículo en litigio posee un carácter «reglamentario », no legislativo, por lo que terminó siendo abolido, sin la intervención del Parlamento.

Tanto en esta carta, como en la proclama *Quand les murs tombent. L'identité national hors la loi?* (2007), que Glissant y Chamoiseau escriben con motivo de la decisión del gobierno francés de crear un Ministerio de Identidad, se denuncia el carácter atávico de la cultura francesa que se funda en el principio de la identidad-raíz y construye así una génesis y una filiación, un modelo cultural que defiende ciertos principios desde el convencimiento de su humanismo universal: de ahí que Glissant insista en que, para horror y salvación lo singular, “el universal no tiene lengua” y que la identidad es ante todo un riesgo, una Relación. En palabras de Derrida:

¹⁰ Glissant, Édouard; Chamoiseau, Patrick. Carta abierta al ministro del interior de la República Francesa con motivo de su visita a Martinica. *Revista Crítica de Literatura latinoamericana*. En <http://www.katatay.com.ar/art/11.html>, 2005.

¹¹ Glissant, Édouard; Chamoiseau, Patrick. *Op. cit.* 2005.

No hay cultura o identidad cultural sin esta diferencia *consigo mismo* (...)

Esto puede decirse inversamente o recíprocamente de toda identidad o de todo proceso de identificación: no hay vínculo consigo mismo, de identificación consigo mismo sin cultura, pero la cultura de sí *como* cultura *del* otro, cultura del doble genitivo y de la *diferencia (de sí) consigo mismo*. La gramática del doble genitivo señala también que una cultura no tiene jamás un solo origen. La monogenealogía sería siempre una mistificación en la historia de la cultura.¹²

Glissant, para quien el mundo no puede ser objeto de descubrimiento y conquista, propone pensarlo como una totalidad, un Todo-mundo (Tout-Monde) en el que los encuentros y choques entre culturas, por su imprevisibilidad, desbaratan la posibilidad de su sistematización: en palabras de Derrida, “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma*”¹³, en palabras de Glissant, “ninguna cultura, ninguna civilización alcanza su plenitud sin relación con los otros”.¹⁴ Totalidad en la que los imaginarios de las humanidades están convocados a experimentar permanentes transformaciones para poder pensar nuevas maneras de frecuentar la diversidad del mundo. Así, la idea de la Relación, en tanto apertura y aceptación de la opacidad de sí como otro, se opone al concierto de lo Mismo. Pensar en estos términos la totalidad del mundo, constituye un desafío que exige el abandono de fanatismos religiosos, raciales o de reivindicaciones identitarias cerradas: es preciso apelar a un concepto dinámico y abierto de identidad como Relación.

¹² Derrida, Jacques. *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992, 17.

¹³ Derrida, Jacques. *Op. cit.*, 9.

¹⁴ Glissant, E. y Chamoiseau, P. *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi?* Alençon, Édition Galaade, Institut du Tout-Monde, 2007, 3.

Así como ha habido Estados-naciones, habrá naciones-relación.
Así como ha habido fronteras que separan y distinguen, habrá
fronteras que distinguen y religuen, que distinguen para religar.¹⁵

La creolización es el encuentro, la interferencia, el choque, la armonía y la desarmonía entre las culturas: “se nos presenta como el mestizaje sin límites, cuyos elementos están multiplicados y cuyas resultantes son imprevisibles”.¹⁶ Y es la traducción, la cultura como traducción, la que compone con estos elementos y los itinerarios existenciales que los constituyen. Por eso toda identidad, toda cultura, es “composite”.¹⁷

III. La traducción es lo que sustenta la Relación que sustituye el espacio cerrado del Ser por los espacios móviles constituidos por la trama incesantemente renovada de las opacidades y sombras: “ahí donde se intensifica la luz, la sombra se profundiza (...)”¹⁸. La identidad así pensada no sólo es múltiple sino que se compone en un proceso permanente e inacabado: la traducción se sostiene sobre la base del deseo de “no dar muerte al otro”, de ahí que su estructura esté siempre abierta a lo que queda o está por-venir, entendiendo la herencia-traducción como tarea.¹⁹ El valor de la traducción es tomar conciencia del mestizaje inevitable del mundo actual, en el que ya no es posible apelar a conceptos puros. Ninguna cultura puede reclamarse pura porque no puede escapar al movimiento de interpenetrabilidad cultural y lingüística asegurada por la diversidad del mundo.

¹⁵ Glissant, E. y Chamoiseau, P. *Op. cit.*, 18-19.

¹⁶ Glissant, Édouard. “Traité du Tout-Monde”, *Poétique IV*. París, Gallimard, 1997, 46.

¹⁷ “Tout le monde se rend compte que le monde est en train de devenir composite, c'est à dire créolisé, et que ce qui était vécu par les Antillais comme une espèce d'insuffisance est vécue désormais comme une sorte d'avantage. Non que les antillais se proposent comme modèle — il ne faut jamais proposer de modèle, le temps des modèles est fini! — mais il y a aux Antilles une expérience tremblante du composite, du choc des cultures et de leur intrication, qui fait qu'aujourd'hui un Antillais se sent peut-être, plus qu'un Français, un homme du monde — pas au sens mondain du terme mais au sens cosmique.” Glissant, Édouard. Entrevista realizada por Bertrand Dicale para *Le Figaro*, n° 18029. En <http://www.potomitan.info/matinik/glissant.php>, 25(septiembre 2002)

¹⁸ Glissant, E. y Chamoiseau, P. *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi?* Alençon, Édition Galaade, Institut du Tout-Monde, 2007, 6.

¹⁹ Derrida, Jacques et Roudinesco, Élisabeth. *De quoi deman....* Manchecourt, Flammarion, 2003.

Cuando examinamos el proceso de la traducción de los seres y de las ideas en gran parte de la perspectiva del pensamiento occidental, encontramos en un principio la exigencia de la transparencia y como consecuencia de la equivalencia:

Para poder «comprenderte» y, por lo tanto, aceptarte, debo llevar tu espesor a ese barómetro ideal que da motivo para comparar y quizás juzgar. Debo reducir. Aceptar las diferencias es desde luego trastocar la jerarquía del barómetro. *Entiendo* tu diferencia, es decir que la relaciono, sin jerarquía, con mi norma. Admito tu existencia, dentro de mi sistema. Te creo una nueva vez pero quizás tengamos que terminar con la idea misma del barómetro. Conmutar toda reducción, no solamente consentir el derecho a la diferencia, sino más allá, al derecho a la opacidad, que no es el encierro dentro de una singularidad irreducible. Las opacidades pueden coexistir, confluír, tramando tejidos de forma tal que la verdadera comprensión portará sobre la textura de esta trama y no sobre la naturaleza de los componentes.²⁰

Así se da el proceso de identidad de estar en el Mundo, siempre en relación con el Otro: escribimos en presencia de todas las lenguas del mundo. Lo multilingüe desvía los límites de las lenguas usadas. La traducción, entonces, no se contenta con reflejar el entorno (porque el entorno es incierto, amenazado, acosado en su existencia por los que se oponen a él, lo dominan o lo derrotan), sino que debe inmediatamente constituirse en el entorno, es decir nacer con él, iluminar los progresos de su creencia, señalar la progresiva consciencia de una existencia común.

²⁰ Glissant, Édouard. “Poétique de la Relation”, *Poétique III*. París, Gallimard, 1990, 204.

La traducción como paradigma de conocimiento intercultural, en la que el traductor, que lleva a cabo su trabajo entre textos, lenguas y culturas, se encuentra en un espacio en litigio, es una manifestación cultural que, como un proceso heterogéneo y derivado, nunca es un hecho aislado, posee un significado plural y saturado de implicaciones vinculadas a la cultura en su conjunto. Así, la traducción no puede desligarse de los mecanismos que conforman la identidad de la cultura receptora y se convierte en una vía más de confirmación o modificación de esquemas culturales, según la relación de fortaleza o debilidad que se da entre ambas culturas o la relación de dependencia o no que pueda existir entre ellas, siendo la traducción una parte integrante de la cultura receptora y no una mera reproducción de otro texto en términos de equivalencia estática y unívoca.

La traducción como paradigma del contacto cultural ofrece como supuesto que cualquier aproximación a una cultura dada siempre implica un proceso de traducción; que la traducción se articula en varios niveles, de los cuales el nivel lingüístico (aquél de la equivalencia semántica) puede presentarse tan solo como uno entre otros tantos. Cualquier discurso cultural constituye un texto. En consecuencia, la traducción cultural, como nivel superior de influencia recíproca entre culturas, tiene lugar siempre que una experiencia es recibida. Aún así, siempre existen *intersticios* del significado, que constituyen uno de los aspectos más importantes de la traducción cultural.

Las fronteras entre las lenguas están *vivas* son una constante dinámica que define a cada uno de los lados, a cada vertiente en relación con la otra, aunque también en relación consigo misma, este es el secreto de la muy compleja topología que subyace en aquella antigua verdad, según la cual conocer una segunda lengua ayuda a profundizar e iluminar el dominio de la primera. Vivir la diferencia, palpar la textura y la resistencia de lo que es otro, equivale a vivir una nueva experiencia de la identidad. El espacio de cada uno está delimitado, *representado en mapas* por

lo que está alrededor; extrae su congruencia, su configuración física de las presiones que ejerce el mundo exterior. La *otredad*, en especial cuando tiene la riqueza y el poder incisivo del lenguaje, obliga a lo que está presente a descubrirse a plena luz.²¹

La comunicación y la traducción entre culturas existen en realidad aunque no puedan conceptualizarse o estructurarse rígidamente. La naturaleza del contexto significativo en las culturas implicadas en el movimiento de traducción es heterogénea y la traducción en general revela nuestra alienación sin alienación con nuestra propia lengua original, así como que la separación entre el ser y el lenguaje es aún mayor con respecto a nuestra lengua que con ninguna otra.

En este espacio expansivo donde tienen lugar los procesos de diferencia cultural, el *espacio de la novedad* intersticial que ha descrito Homi Bhabha, es donde se gestiona constantemente la frontera-Relación de la cultura. En tanto cualquier creación de una frontera es una actividad negadora, la traducción puede hacer que esa frontera virtual resulte real, o puede, por el contrario, borrarla casi por completo, en cuyo caso no habría ninguna diferencia entre el aquí y el allí, entre nosotros y ellos. Pero la traducción puede también operar desde un espacio intermedio, escribiendo la descolonización, una época de definición, contienda y ambivalencia constante, que requiere que los motivos, los procesos y los resultados de toda actividad traductora sean definidas como uno de los terrenos más relevantes de cualquier proyecto cultural. Lo que queda *por venir*: traducción-relación-hospitalidad de lo viviente. Todo-mundo es Todo-mundo. Cualquier radicalmente otro es cualquier radicalmente otro.

²¹ Carbonell i Cortés, Ovidi. *Traducir al Otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca. Escuela de Traductores de Toledo, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, 103.

Excurso *biopoético*

“El conflicto político decisivo, que gobierna todo otro conflicto, es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, en otros términos, cooriginariamente biopolítica.”

Giorgio Agamben, *L'Ouvert De l'homme et de l'animal*.

“La marca, *le gramme*, la huella, la *différance*, concierne diferencialmente a todos los vivientes, a todas las relaciones de lo viviente con lo no-viviente.”

Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*.

Derrida y Glissant permiten pensar una biopoética. Derrida, insistirá mil veces en que no puede haber “políticas” de la hospitalidad sino siempre ya, de forma absolutamente imposible y paradójal, *poéticas* de la hospitalidad. Ambos habrán cruzado las fronteras (*le passage des frontières*), mostrando y denunciando los límites del humanismo. Sin embargo, el poeta pareciera estar mejor preparado para enfrentar pregunta por lo viviente, pues se trata de sondear lo inextricable, de cierta capacidad de decir sí y no al mismo tiempo (por eso Derrida quería ser poeta y, sin embargo, ...).

Numerosas teorías antropológicas, filosóficas y científicas han intentado durante décadas concebir la unidad y la diversidad de los seres vivientes sin subsumirlos bajo un universal. En una aprehensión del mundo viviente (donde "Nada es verdad, todo está vivo") como un Todo relacional, Glissant llamó *Tout-monde*²² a nuestro universo que cambia y continúa cambiando. La idea de Todo-Mundo en su diversidad implica una filosofía, pero también una poética de la relación que aborda al Todo como proceso, una totalidad sin totalización, una metamorfosis de seres que se encuentran y se modifican. Una creolización que diseña un esquema de relación en el

²² Glissant, Édouard. “Traité du Tout- Monde”, *Poétique IV*. París, Gallimard, 1997.

que se transforman los elementos reunidos y se los moviliza en un devenir de ofrendas.

Escribir un poema, o cantarlo, o soñarlo, es consentir esta verdad inverificable, el poema es contemporáneo a las primeras brasas de la tierra. (...) El entramado del poema es turbación, indiscernible, el poema toma su ruta por encima, manifiesta sus estallidos en todas las lenguas del mundo, grito o palabra, es decir en todas las direcciones, en las que nos hemos probablemente perdido, se esparce de verdad en un paisaje vivido de otro, el poema nómada, rueda de *tiempo a tiempo*.²³

Esta reflexión asume por supuesto cuestiones políticas pero dentro de una biopoética que ya no jerarquiza lo humano, lo animal y lo mineral y que, a la vez, busca evitar los escollos del vitalismo y el animismo. Las relaciones se conciben como una dinámica circunstancial de reagrupamientos, en las que las uniones parecen precarias y sujetas a constantes redistribuciones y transformaciones. Esas transformaciones requieren de una traducción de la lengua que hablamos, la lengua que fuimos forzados a habitar, y que contiene ya una imposibilidad o, cuanto menos, una cierta impotencia: una alienación sin alienación.

Esta traducción participa de un antihumanismo en tanto que la lengua no se contenta con describir el entorno (porque el entorno es incierto, amenazado, acosado en su existencia por los que se oponen a él, lo dominan o lo derrotan pero también porque el entorno no es ya solo lo humano), sino que debe inmediatamente constituirse en el entorno; es decir nacer con él; iluminar los progresos de su creencia; señalar la progresiva consciencia de una existencia común que, en ese momento, revela la domesticación, la mecánica humanista.

Porque es insensato obligar a la verdad, a *la saveur d'un pays*²⁴ a una totalización de la expresión, a una traducción exacta que borra los sabores, que contrae y esclerosa,

²³ Glissant, Édouard. *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*. París, Gallimard, 2009, p. 13.

²⁴ Glissant, Édouard, *Op. cit.*

que desnaturaliza los frutos de la tierra, los hace estériles como resultado de aquel proyecto humanista demasiado mecánico, carente de espontaneidad. Es en la medida en que dudamos antes del acto decisivo de traducir, en la medida en que empujamos ese derecho a una expresión común, que la impotencia nos obliga a razonar en las ramas, en lo disperso, allí donde tuvimos el desarraigo. Al traumatismo del desgarro le corresponde el traumatismo antihumanista de una liberación siempre (im) posible. Los criterios de unificación (naturaleza, razón, moral, lenguaje) no ofrecen más la definición a priori de una esencia humanista. Una aproximación poética, librada de las antitesis entre particularismos y universalismos permitiría entender una nueva noción de Relación. Un lugar donde la humanidad renuncie a la pretensión por “la conquista de todo lo existente” y se ponga en vínculo con y hacia el mundo, en un ejercicio de traducción cultural frente a todo lo no tematizable e intraducible, frente a lo otro, el paisaje, el animal y el radicalmente otro, que la interpela constantemente. Traducir(se) así entendido sería resituarse con otro tipo de pensamiento. Un pensamiento del archipiélago que pide prestado lo ambiguo, lo frágil, lo derivado. Que consiente la práctica del desvío, no como escape ni renuncia. Un pensamiento que reconoce el alcance de los imaginarios, de las huellas y fantasmas. Reúne aquello que está difuso en archipiélagos, reagrupando lo aislado, las diversidades que nos permiten advertir sobre el espesor continental que pesa sobre nosotros, los pensamientos suntuosos que han regido hasta la fecha la historia de las ciencias humanas, y que ya no son adecuadas a nuestras historias ni mucho menos a sus errancias. Un pensamiento que nos abre a los mares. Toda poética es una investigación de la referencia al desgarro de la matriz, a la memoria sin raíz, que comienza una y otra vez, como un mar que debemos cruzar.

*El ser arrancado de sus vidas, día tras día el mar blanco, imposible
pero siempre allí.²⁵*

²⁵ Glissant, Édouard, *Op. cit.* p. 182.

Bibliografía

- Carbonell i Cortés, Ovidi. *Traducir al Otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca. Escuela de Traductores de Toledo, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.
- Derrida, Jacques. “Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion”, *Pour Nelson Mandela*, París, Gallimard, 1986.
- . *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.
- . *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Derrida, Jacques et Roudinesco, Élisabeth. *De quoi deman....* Manchecourt, Flammarion, 2003.
- Glissant, Édouard. “Poétique de la Relation”, *Poétique III*. París, Gallimard, 1990.
- . “Traité du Tout- Monde”, *Poétique IV*. París, Gallimard, 1997.
- . *Pays rêvé, pays réel*. París, Gallimard, 2000.
- . *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*. París, Gallimard, 2009.
- Glissant, E. y Chamoiseau, P. *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi?*
Alençon, Édition Galaade, Institut du Tout-Monde, 2007.
- Glissant, E.y Leupin, A. *Les entretiens de baton rouge*. París, Gallimard, 2008.
- Glissant, Édouard; Chamoiseau, Patrick. Carta abierta al ministro del interior de la República Francesa con motivo de su visita a Martinica. *Revista Crítica de Literatura latinoamericana*. En <http://www.katatay.com.ar/art/11.html>, 2005.
- Jabès, Edmond. *Le Livre de l'Hospitalité*. París, Gallimard, 1991.
- Penchaszadeh, Ana Paula. “Infancia y política”, *Derrida político*. Buenos Aires, Colihue, 2013.

Max Weber y Michel Foucault: dichos tardíos, intereses convergentes. ⁽¹⁾

Una lectura a partir de la sociología histórico-reflexiva de Arpád Szakolczai.

Max Weber and Michel Foucault: Late Sayings, Converging Interests.
A Reading from the Reflective Historical Sociology of Arpád Szakolczai.

Oswaldo Javier López Ruiz *

Fecha de Recepción: 26 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 11 de noviembre de 2013

Resumen: *La publicación reciente de los últimos cursos dictados por Foucault en el Collège de France reabre la discusión sobre la convergencia de intereses entre Weber y Foucault. Proponemos analizar los problemas centrales que subyacen a sus obras a partir del hilo conductor propuesto por Arpád Szakolczai y el abordaje metodológico delineado en su sociología histórico-reflexiva. Así, revisamos algunos conceptos analíticos centrales de estos autores a partir de las reinterpretaciones que ellos mismos hicieron en sus últimos trabajos, entrevistas, clases, conferencias o respuestas a sus críticos en los que reflexionaban sobre su obra y sobre cuál habría sido la pregunta principal a la que ésta intentaba dar respuesta. A partir del análisis de sus auto-reflexiones tardías, esperamos poder delinear con mayor exactitud la convergencia/divergencia de intereses entre ambos y dar con claves de lectura para el mundo contemporáneo.*

Palabras clave: *conducción de vida (Lebensführung), subjetividad, Max Weber, Michel Foucault, sociología histórico-reflexiva.*

Abstract: *The recent publication of Michel Foucault's last courses at the Collège de France, reopen the discussion about the convergence of interests between Max Weber and Michel Foucault. We analyze the main problems that underline their works following the thread proposed by Arpád Szakolczai and the methodological approach of his Reflective Historical Sociology. Then, we review some main analytical concepts of these authors from the point of view*

(1) Una versión temprana de este texto fue presentado en las IX Jornadas de Sociología de la UBA, agosto de 2011.

* Sociólogo (UNCuyo, Argentina), Doctor en Ciencias Sociales (UNICAMP, Brasil). Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), CONICET, Argentina GES, Grupo de Pesquisa sobre Governo, Ética e Subjetividade (Universidade de São Paulo), Brasil.

Correo electrónico: olopezruiz@mendoza-conicet.gob.ar

of their own reinterpretations in their last works, interviews, courses, conferences or answers to their critics, where they reflected about their work and about the main question to which their work try to give an answer. From the analysis of their last auto-reflections, we expect to be able to draw, in a more accurate way, the convergence/divergence of their interests and give some clues for the reading of our contemporary world.

Keywords: *conduct of life (Lebensführung), subjectivity, Max Weber, Michel Foucault, Reflexive Historical Sociology.*

Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de mis posibilidades.

M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, 1983 [2008].

Un parresiasta es un tipo particular de crítico social. La parrhesía es una práctica que consiste en el hablar franco, en el decir la verdad sin ocultar nada, sin disimular nada. Pero además, esa verdad es necesario que sea una convicción personal de quien la dice y que éste se obligue a ella. El parresiasta es aquel que da su opinión, expresa su creencia, dice lo que piensa. Al hacerlo, asume responsabilidad por la verdad que ha enunciado y, al mismo tiempo, el riesgo de haberla enunciado. Justamente, parresiasta es aquel que acepta el desafío de que aquello que dice pueda no gustar a quien lo escucha y, por tanto, asume todas las consecuencias que esto pueda traer. La parrhesía es por ello una actitud que implica coraje. El coraje de aceptar los riesgos inherentes al hablar franco, de decir exactamente lo que se piensa, de expresar sin disimulos lo que se cree. El coraje de la verdad fue, justamente, el título escogido por Foucault para su último curso en el Collège de France. En él profundiza su estudio de la noción de parrhesía que había iniciado en su curso del año anterior, *El gobierno de sí y de los otros*, ambos recientemente publicados.

Para el húngaro Arpád Szakolczai, tanto Weber como Foucault encajan dentro de la figura del parresiasta. Son críticos sociales cuyos *insights* ponen en cuestión la

propia validez del criticismo. Para llegar a esta conclusión, Szakolczai hace un estudio minucioso de la vida y la obra de estos autores. No se trata de una biografía ni de una reseña de sus trabajos, pero sus fuentes son biografías, comentarios de especialistas y también la obra de los propios autores, material de archivo, entrevistas y correspondencia —alguna, como en el caso de Weber, tornada pública hace relativamente poco. Con estos elementos, podríamos decir, construye algo así como dos “meta-biografía” —las que pone en relación mostrando sus sorprendentes paralelismos. La búsqueda de Szakolczai es por las condiciones de posibilidad para la comprensión de las ideas de Weber y de Foucault. Por eso las analiza según fueron apareciendo en sus obras a partir del contexto de experiencias diversas que signaron sus vidas. Lo que pretende con este ejercicio reconstructivo es mostrar por qué y cómo ciertos conceptos se convirtieron en importantes para sus autores. En este sentido, su intención es ofrecer una nueva perspectiva para la comprensión del contenido de la obra de los pensadores que analiza. Perspectiva que pone énfasis en momentos cruciales de sus vidas, como ciertos encuentros de Weber y de Foucault con otros autores, por ejemplo, a través de experiencias de lectura —especialmente, de Marx, Nietzsche y Kierkegaard— o ejercicios de reflexión sobre la propia obra, como pueden ser la escritura de prefacios a nuevas ediciones de sus trabajos, respuestas dadas a sus críticos o entrevistas en las que el propio autor re-evalúa sus intereses de investigación. Por eso mismo, y dado que el acento está colocado fuertemente en la auto-reflexión de estos, el foco y la clave de interpretación que Szakolczai propone está centrada en los trabajos tardíos de Nietzsche, Weber y Foucault —es oportuno aclarar aquí que parte de la obra del primero es también analizada.

Así, además de ofrecer un estudio preparatorio para quién pretende profundizar en la comprensión de estos críticos sociales —los que, de acuerdo con Szakolczai, tan bien encajan en la figura del parresiasta—, su propuesta es más ambiciosa. Su pretensión es ofrecer un método para la reconstrucción de la vida-obra de pensadores interpretativos. Por eso también, y no apenas por haber sido una influencia determinante tanto para Weber como para Foucault, toma a Nietzsche —

más que una influencia, como dirá, más que un flujo de agua que se agrega a un río: un *encuentro*, de aquellos que “dan forma al propio cause del río”. Nietzsche le permite refinar su método y extenderlo también a otros autores, señalando además su relevancia creciente para el pensamiento social por las oportunidades que ofrece para la comprensión del presente. El estudio de la vida-obra aspira, por tanto, a permanecer fiel a la letra y al espíritu de los pensadores interpretativos, tomando no apenas algunas de sus ideas o conceptos en forma aislada, sino poniéndolos en la perspectiva de lo que fue el problema subyacente con el que el autor tuvo que lidiar —tal vez cabría decir: “su demonio”— a lo largo de toda su “obra-vida”.

Enfatizar en la relación estrecha entre la vida y la obra de este tipo de pensadores no es excesivo porque, como bien lo demuestra Szakolczai, sus trabajos son producto real de experiencias vividas. Se trata de trabajos y de recorridos de investigación extremadamente personales —y no por ello, vale la pena resaltar, menos válidos. Al contrario, la experiencia personal y la pasión son condición necesaria de un emprendimiento que pretende acceder al “espíritu” de la época, a las fundaciones del propio orden moderno. Es, precisamente, su carácter altamente autobiográfico el que le permite llegar al corazón de la modernidad o, inclusive, de la propia condición humana.² Por ello, si bien pensadores interpretativos como Nietzsche, Weber y

2 Como afirma Whimster (1995: 448), ambos hombres, Weber y Foucault, hacia el final de sus vidas estuvieron lidiando con un tema que iba más allá de lo sociológico, es decir, “la conducción de la vida en el mundo moderno”. Whimster hace una comparación entre las diferentes versiones del “Excurso” a la “Ética económica de las religiones universales” (Weber 1920) para mostrar cómo Weber transcribió su propia experiencia biográfica en un texto académico. Su artículo toma la idea foucaultiana de técnica de sí y lo usa como un medio de interrogación tanto para la vida como para los escritos de Weber, sugiriendo que la resolución de problemas dentro de la propia vida de este tienen una importante e inesperada expresión en sus escritos. De la misma manera que Szakolczai —quién llamativamente no lo cita—, alude a la estrecha relación entre la vida y la obra de estos autores y pone el acento en el Weber y en el Foucault “tardíos”. Otros autores que habían llamado la atención sobre la relación entre las obras de Weber y Foucault y que son citados por Szakolczai, son: Dreyfus y Rabinow (1983), Pasquino (1986), Veyne (1986), O’Neill (1986), Gordon (1987), Van Krieken (1990), Owen (1994) y Dean (1994). Además de Whimster (1995), otros autores que trataron de esta relación y que no son citados por Szakolczai, son: Fraser (1981), Turner (1987), Dews (1987). Para algunos autores que

Foucault parten de problemas experimentados como dificultades existenciales personales tomando de estos la energía, la fuerza impulsora y la dirección de sus búsquedas, el elemento personal es superado. Como afirma Szakolczai, sólo una investigación profundamente personal y auto-reflexiva, pero también histórica (o antropológica) puede llegar al corazón de lo dado por supuesto. Así, una conclusión importante a la que llega después de analizar las obras de Weber y Foucault es que la investigación personal y la relevancia general no son necesariamente excluyentes. Coincidiendo con estas premisas, nos proponemos ampliar el análisis de cuál ha sido el problema central subyacente a cada una de las obras de estos autores —y las posibles convergencias o divergencias en sus intereses de investigación— a la luz de la reciente publicación de los últimos cursos dictados por Foucault en el Collège de France.

La sociología histórico-reflexiva y el problema de definir el problema

Otra de las intenciones de Szakolczai en *Max Weber and Michel Foucault: Parallel life-works*³ es dar las bases para el establecimiento de un campo disciplinar, al que va a llamar “sociología histórico reflexiva”. Justamente ese será el título del libro que, publicado dos años después, se ofrece como una continuación de aquel. En *Reflexive Historical Sociology* analizará la vida y obra de otros cuatro pensadores interpretativos —Norbert Elias, Franz Borkenau, Eric Voegelin y Lewis Mumford y las visiones de la modernidad de estos autores como también las de Weber y Foucault. Pero lo que trata de dejar claro, ya en su primer trabajo, es el sentido más amplio de su propuesta: ofrecer un método para el estudio de los principales pensadores interpretativos a partir del análisis de sus auto-reflexiones tardías. Como bien muestra Szakolczai para Weber y Foucault, son los últimos trabajos los que permiten dar el acento adecuado y el acceso a la obra de los autores. Por eso, con una clara perspectiva de cuál fue el problema subyacente y en qué lugar de sus obras deben

recientemente han vuelto a interesarse por esta relación, cf. Steiner (2008), Fonseca (2009), Colliot-Thélène (2009).

3 Publicado por Routledge en 1998. Hasta el presente no hay traducción al castellano.

buscarse las claves de lectura de cada autor, la formación discursiva que propone como “sociología histórico reflexiva” puede ayudar a reconstruir la propia tradición teórica de la sociología. Al mismo tiempo, nuevos horizontes prometen abrirse al considerar de esta manera y en forma conjunta a algunos de los pensadores sociales más innovadores de las décadas pasadas tales como Foucault, Elias, Bourdieu, Voegelin, Ariès, Munford, Turner, Girad, Bateson o Goffman. El potencial de reunir estos trabajos está todavía sin explorar, destaca Szakolczai.

Pero es importante detenerse en los motivos que justifican este énfasis en los trabajos tardíos. El hilo conductor tanto para la reconstrucción de la vida y obra de Weber como para la de Foucault va a ser, justamente, la propia dificultad que ellos tuvieron para lidiar con la naturaleza problemática de su investigación. En otras palabras, lo que va a mostrar la minuciosa reconstrucción de Szakolczai es la incapacidad de Weber, el gran metodólogo y padre fundador de la sociología, de definir, al momento de escribirlo, el problema de su más conocido trabajo, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*—y pese a haberle dedicado la primera parte, cerca del cuarenta por ciento del texto total a, justamente, “El problema”. Otro tanto habría sucedido con Foucault, otro importante metodólogo, quien sólo habría conseguido establecer con precisión cuál era el problema que subyacía en toda su obra a partir de los años 1980, especialmente en sus últimos cursos en el Collège de France. Esta dificultad es una característica de los trabajos interpretativos guiados por la experiencia personal, argumenta Szakolczai. Una frase de Gregory Bateson — *Pasos para una ecología de la mente*— citada como epígrafe de la primera parte del libro, “Estudiando vida-obras”, grafica bien esto: “A veces —a menudo en la ciencia y siempre en el arte— uno no sabe cuáles son los problemas hasta después de haberlos resueltos”. Y esto, como queda claro en la revisión de las vidas de Weber y de Foucault, no está exento de altos niveles de zozobra y dificultades de todo tipo para los autores. Sus trabajos no son dirigidos por un plan o hipótesis consciente, sino por la energía y la dirección inconsciente derivada de una experiencia de lectura o de otro tipo de encuentro, sea este con un autor, o con una circunstancia específica de la vida —un viaje, una coyuntura política determinada, por ejemplo. Pero estas experiencias

generalmente requieren de un tiempo prolongado de elaboración interna, el que sucede, la mayor parte de las veces, de forma inconsciente. Usando —y no por casualidad— una expresión nietzscheana, requieren de un tiempo para “la rumia”. Por ese motivo, este tipo de trabajo va a ser mucho más cansador, lento y angustiante que un emprendimiento intelectual convencional en el que el problema está claramente definido desde el principio. Además, durante el periodo en que el proyecto está tomando forma, el autor está obligado a presentar una cara al mundo exterior, mantener sus lazos intelectuales, académicos y sociales, así como tiene que seguir ganándose la vida. Por eso, será recién cuando llega a un avanzado nivel de madurez intelectual, y a través de un ejercicio prolongado de la auto-reflexión, que el autor consiga sintetizar en forma clara y definitiva cuál ha sido el problema subyacente en su obra. Esto se plasma generalmente en sus intervenciones públicas —conferencias, entrevistas— y trabajos tardíos, y brinda la clave de interpretación para sus trabajos anteriores.

El problema en la obra de Weber

En el caso de Weber y a pesar de la gran cantidad de debates y polémicas que suscitaron sus trabajos durante décadas, la unidad de su obra no fue ni siquiera cuestionada. No obstante, como muestra Szakolczai, a partir de la década de 1980 los trabajos de dos especialistas alemanes Fredrich Tenbruck y Wilhelm Hennis hacen aportes significativos. Tenbruck, busca la unidad de la obra de Weber en los propios términos de Weber y no ya como materia de comentarios.⁴ Reestablece las prioridades de su obra argumentando que fue la sociología de la religión la que está en el centro de sus preocupaciones. Justamente, el énfasis lo coloca en su último trabajo publicado, la *Sociología de la Religión*, el que no fue una simple combinación de publicaciones previas sino algo nuevo y el único trabajo que reflejaría el proyecto de Weber en su totalidad. También insiste en la importancia de una lectura cronológica estricta de su obra, lo que fue revolucionario en una época en la que se enfatizaba la

4 Por demás elocuente es el subtítulo de la primera sección de su artículo: “Economía y Sociedad y la asunción de que fue la obra principal de Weber” (Tenbruck, 1980: 316).

sistematicidad, y afirma que una cuestión central para un abordaje verdaderamente weberiano tiene que ver con la habilidad para reconocer preguntas. Además de destacar estos y otros aportes importantes de Tenbruck, Szokolczai señala una serie de críticas. La fundamental sería que, a pesar de haber estado muy cerca, Tenbruck no consigue especificar el problema central de Weber. Afirma equivocadamente que toda su obra debe su existencia a la pregunta: “¿qué es la racionalidad?”. Al poner el acento nuevamente en el proceso de racionalización, en la asunción de que Weber tenía una “teoría de la racionalización” y que su vuelta hacia la Antigüedad respondería a una perspectiva suya evolucionista de la historia (la que, por otra parte, Weber explícitamente rechaza), Tenbruck acabaría dando nueva vida a la lectura más tradicional de Weber según la cual era un pensador evolucionista, preocupado con el problema de la racionalidad y, en el fondo, acaba no ofreciendo una nueva lectura.⁵

5 Es importante destacar, sin embargo, que el comentario crítico de Szokolczai al artículo de Tenbruck soslaya algunos aspectos importantes. Tenbruck arranca con una crítica explícita a la tesis clásica de Bendix sobre el proceso de racionalización y su pretensión de elevar este tema a un tópico ubicuo en la obra de Weber sin especificar un texto dónde sea tratado de manera exclusiva. Para Tenbruck, el descubrimiento importante de Weber —que se encuentra en sus Ensayos sobre la sociología de la religión, y que representan su postura cognitiva final— es que la racionalización nació de la compulsión de una lógica inherente a la esfera religiosa. La religión avanzó en función de sus problemas específicos: resolver el problema de la teodicea. Así, la compulsión racional deriva de la necesidad de poseer una respuesta racional al problema de la existencia de Dios, lo que no tiene nada que ver con la investigación cognitiva de la realidad. De esta forma, para Weber, el desarrollo racional de la religión no ocurre ni dentro, ni para la realidad externa del mundo, sino que al contrario, el desenvolvimiento del problema de la teodicea opera en oposición al mundo (1980: 334). Por esto mismo, Tenbruck destaca que el evolucionismo del último Weber es sustantivamente diferente del de las corrientes del siglo XIX. Éstas evaluaban la racionalidad de acuerdo con la comprensión cognitiva del mundo —en última instancia: según el modelo de la ciencia. Para Weber, la religión avanza según sus propias leyes y la racionalización religiosa, con su lógica propia, demandó prioridad durante buena parte de la historia de la humanidad, siendo el racionalismo occidental el resultado de un curso específico tomado por ella. Por otra parte, Tenbruck destaca que para Weber el mundo está hecho de racionalizaciones parciales las que pasan a existir de acuerdo a los intereses del momento — económico, técnicos, militares y administrativos (1980: 341). Por último, un señalamiento de Tenbruck suena particularmente sugerente para quienes se interesan por la convergencia de intereses entre Weber

Hennis, por su parte se pregunta cuál es el interés, la preocupación o el problema central de Weber. Y señala que el error de Tenbruck (con quien polemizará largamente) está en haber confundido el “problema” con el “tema”. El *problema*, argumenta, es el hilo rojo que corre a lo largo de toda su obra, mientras que el *tema* es la manera en la cual el problema central es puesto en una forma que puede ser abordada y respondida. En otras palabras, la forma en que la pregunta central es tematizada, es transformada en un *tema* en cada trabajo concreto. Hennis recupera textos que hasta el momento habían sido dejados de lado, como los ensayos escritos entre 1907 y 1910 para responder a Karl Fischer y a Felix Rachfahl por sus críticas a *La ética protestante*.⁶ El interés central de Weber podría formularse, según él, en términos del desarrollo de una *Menschentum*,⁷ la preocupación con la manera de ser de los seres humanos criados bajo ciertas condiciones sociales y económicas de existencia. Su preocupación es el surgimiento de un “estilo de vida” (*Lebensstil*) ético espiritualmente adecuado para la etapa económica del capitalismo y “*que significa su triunfo en las ‘almas’ de los hombres*”.⁸ En los Ensayos Anticríticos —como son más

y Foucault: con el descubrimiento de la racionalización religiosa Weber restauraría la unidad de la historia humana a través de la readmisión en la historia auténtica de todas las formas, periodos o culturas vistas como insanas o aberraciones sin sentido de un supuesto debido curso de desarrollo. “Weber vio la razón trabajando en todos lados —afirma Tenbruck (1980: 340)—, no obstante esto no resulta automáticamente en lo que es entendido hoy como racionalidad y progreso.”

6 Ver de Weber, “Mi palabra final a mis críticos” y de Francisco Gil Villegas M., “Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto: ‘Mi palabra final...’” (Weber, 1905: 461-521, 523-539).

7 Cf. Weber (1905: 493). De acuerdo con Hennis, “...es demostrado que este ‘interés central’ es de tipo antropológico, el ‘desarrollo de la humanidad’; el que informa sus ‘escritos metodológicos’ tanto como su sociología empírica’. Pero a diferencia de “humanidad”, *Menschentum* expresa la variabilidad potencial de la “humanidad” en lugar de sugerir una “naturaleza humana” universal. Como dejará claro Hennis más adelante, Weber justamente no estaba interesado en los “atributos humanos generales”, sino en la variedad de formas que lo “humano” puede asumir (1983: 135, 171-172).

8 Weber en su respuesta a Fischer en 1908 (Hennis, 1983: 143 – énfasis en el orig.). Ver también en la respuesta final a Rachfahl en 1910 donde Weber reafirmará, una vez más que sus “investigaciones

comúnmente referidos estos ensayos— Hennis pone el énfasis en el concepto de Weber de *Lebensführung*, “conducción de vida”,⁹ remarcando que “racionalización” o inclusive la “racionalización de la vida” para Weber siempre significa *la racionalización del modo de conducción de vida*. En este sentido, algo muy interesante, agregado por Hennis y resaltado por Szakolczai, es que la preocupación central de Weber no era simplemente el proceso particular de racionalización de la conducción de vida, sino la resultante “petrificación mecanizada”, el gobierno de la “formalidad inhumana” de los “especialistas”, un interés que el propio Weber trató constantemente de ocultar —probablemente allí, podemos conjeturar, era donde residía verdaderamente su “demonio”: en una suerte de asombro, perplejidad y horror por una humanidad a la que vislumbraba perdiéndose en procesos burocráticos kafkianos y en un camino inexorable hacia una hiperespecialización deshumanizada. Szakolczai destaca, justamente, que a lo largo de su trabajo Hennis cambia, en forma convincente, el énfasis de racionalidad para *impersonalidad*,¹⁰ argumentando que este último término estaba mucho más en el centro de los intereses de Weber. También destaca la circularidad del trabajo de Weber y la vuelta persistente a los mismos problemas.

A pesar de los muchos elogios de Szakolczai al trabajo de Hennis, también le reserva una serie de críticas como al de Tenbruck. Pero, básicamente, el reclamo principal a los dos autores se centra en el no haber conseguido vincular apropiadamente la obra con la vida de Weber. El húngaro va a argumentar que a pesar de haber estado ambos, en ciertos momentos, sumamente cercanos de conseguir especificar el problema de Weber, les habría faltado las herramientas que les habrían permitido conceptualizar la dinámica de una obra que sacó inspiración de las

analizan exclusivamente el desarrollo de un ‘estilo de vida’ ético, adecuado para el capitalismo incipiente de la era moderna” (Weber, 1905: 465).

9 Sobre la importancia de este concepto, antes incorrectamente traducido como “conducta” o “modo de vida” (Luiz Legaz Lacambra) y su estatus de categoría analítica central en la obra de Weber, ver nota crítica de Francisco Gil Villegas M. (Weber, 1905: 299-300).

10 Cf. Hennis (1984: 116, 123).

experiencias de la vida personal y de las reflexiones sobre el trabajo anterior. Ni Tenbruck, ni Hennis, afirma Szakolczai, se dieron cuenta de que en el emprendimiento de definir el problema de Weber tuvieron como predecesor al propio Weber, quien desesperadamente buscaba lograr definirlo: ambos weberólogos no se plantearon que el problema de Weber pudiera haber creado un problema para el propio Weber.

El problema en la obra de Foucault

En el caso de Foucault, recién será en la década de 1980 que éste conseguirá encontrar su problema y darle una definición definitiva, sostiene Szakolczai. Reafirma así su argumento de que para los pensadores interpretativos cuya obra está directamente vinculada con sus experiencias personales, es recién cuando alcanzan un nivel avanzado de madurez intelectual y auto-reflexión que consiguen resumir y definir con claridad el problema que subyace en su obra.¹¹ Justamente, para Foucault un paso decisivo en esta dirección fue dado en la primera clase de su curso de 1980, “El gobierno de los vivos”, al final de la cual anunció un desplazamiento de importancia de su trabajo: la substitución del concepto “saber-poder” por el de “gobierno a través de la verdad”; abandonaba así explícitamente la metodología de “poder-saber” y concentraba su foco en la cuestión del “gobierno por la verdad”.¹² Es interesante notar que en los años 1970 Foucault había propuesto el término “poder-

11 En sintonía con es este argumento, Paul Rabinow, en un artículo reciente que remite al trabajo de Szakolczai, explora algunos elementos que estuvieron en juego durante “estos varios años profundamente (re)formativos” en la vida y obra de Foucault y los que “de ninguna forma pretendieron constituir un ‘Foucault tardío’”(2009: 26). Para Rabinow, los dos principales temas organizadores de los tres últimos cursos en el Collège de France fueron la parrhesía y la epiméleia heautou y constituyeron para él un posible camino o salida hacia la madurez en su propia vida y trabajo (2009: 37).

12 Cf. Foucault (2012 a: 12-13). La noción “poder-saber” es forjada en 1972 y es la forma en la que Foucault la emplea más a menudo. La forma “saber-poder” le sucede a partir de 1976 (cf. Defender la sociedad, Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica) y es la que utiliza al comienzo de *Du gouvernement des vivants* (Foucault 2012a: 338, n. 95).

saber” en contraposición al término “ideología dominante”, incluso explícitamente él va a afirmar durante todos estos años que su trabajo siempre se centró en la cuestión del poder.¹³ De hecho, Foucault es aún hoy más comúnmente conocido como el “filósofo del poder”, en buena medida a partir de algunas de sus obras más divulgadas, *Vigilar y castigar* de 1975, y *La voluntad de saber* de 1976, y su propuesta de leer el fenómeno del poder de otra forma a la de la crítica de inspiración marxista. No obstante, en los años 1980 sería taxativo en dejar de lado esta identificación:

[Si] estudio las relaciones de poder, no hago en absoluto una teoría del poder, sino en la medida en que mi pregunta trata de saber cómo están ligados entre sí la reflexividad del sujeto y el discurso de verdad. Si mi pregunta es “¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo?”, me parece que las relaciones de poder son uno de los elementos determinantes en esta cuestión que intento analizar. (...) No soy de ningún modo un teórico del poder. En el límite, diría que el poder no me interesa como cuestión autónoma.¹⁴

Ya en su curso en el Collège de France de 1980 va a definir poder como “gobierno” y finalizará su primera clase de “El gobierno de los vivos” con una afirmación de principio general: “no se pueden dirigir a los hombres sin hacer operaciones en el orden de la verdad”.¹⁵ Más adelante en el decorrer del curso especificará su preocupación con el vínculo entre la manifestación de la verdad y sus efectos en la subjetividad: ¿cómo la verdad va a estar vinculada con el yo, y por el propio yo? ¿Cómo se espera que el individuo diga la verdad acerca de sí mismo y conecte su identidad a esa verdad? El énfasis del curso va a estar colocado en la conducción de sí en el comportamiento público. Y será además en este curso que

13 Un ejemplo claro es la entrevista que Foucault concede en 1977 a Shigehiko Hasumi donde define al poder como “el verdadero problema” que lo mueve (Foucault 2012b: 69). Sobre el “ciclo de vida” que tiene la preocupación con el poder dentro de la trayectoria entera de Foucault, cf. Szakolczai (2000: 204-214). También, sobre la manera en la que Foucault se deshace del concepto “poder-saber”, cf. “Situation de cours” de Michel Senellart (Foucault 2012a: 337-341).

14 Foucault (1983: 327-328).

15 Foucault (2012a: 18).

introduce el concepto “regímenes de verdad”. Por otra parte, en la misma época y en varios momentos, afirmará que todos sus escritos estudian las formas en las que el sujeto se convierte en un posible objeto de conocimiento verdadero.

[El polo subjetividad y verdad] ha sido siempre mi problema, incluso cuando he formulado de manera un poco diferente el marco de esa reflexión. He buscado saber cómo el sujeto humano entra en juegos de verdad, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o bien en los que se puede encontrar en instituciones o en prácticas de control. (...)

[El problema saber/poder] no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad.¹⁶

Con afirmaciones como esta quebrará definitivamente con la primacía dada al poder en la década pasada. Más aún, según Szakolczai,¹⁷ Foucault descubre entonces que la más importante especificación de la sociedad moderna, lo que define su corazón, pero también su elemento más peligroso y cuestionable, es el desarrollo de *técnicas para la formación de la identidad*; la forma en la que los individuos se construyen a sí mismos, a través de su propia actividad y a través de la incorporación del reconocimiento de los otros, reconociendo luego el producto de su propia construcción como su “verdad”.

En su curso —aún no publicado— de 1981, Foucault habría dado la formulación definitiva de su interés central: “Subjetividad y verdad”. Este sería el problema subyacente en toda su obra y el título del curso —título que, por primera vez desde 1975, se correspondería directamente con su contenido. La referencia al

16 Foucault (1984c: 393, 403). Para Szakolczai (1998: 259), esta entrevista tiene que ser entendida como su declaración final sobre el poder junto con su conferencia en la Universidad de Southern California, “El sujeto y el poder”, de octubre de 1981 (Dreyfus y Rabinow, 1983: 241-259). En la entrevista Foucault reconoce que por largo tiempo estuvo un poco confundido acerca de la cuestión del poder y dice ver las cosas finalmente con mayor claridad. Además, establece la diferencia crucial entre lo que debe entenderse por “relaciones de poder”, “técnicas de gobierno” y “estados de dominación”.

17 Szakolczai (1998: 248).

bio-poder es abandonada, señala Szakolczai,¹⁸ y las preguntas sobre las que se concentra son: “¿cómo puede el sujeto experimentarse a sí mismo desde que encuentra la posibilidad (y la obligación) de reconocer acerca de sí algo que es considerado ser verdad?” O en otras palabras, “¿cuál es la relación del sujeto consigo mismo desde el momento en que esta relación puede —o debe— pasar por —el prometido o impuesto— descubrimiento de la verdad acerca de sí?” Pero, en octubre de ese mismo año, en una conferencia en los Estados Unidos, Foucault había afirmado: “No es el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mi investigación”.¹⁹ Y nunca más alteraría la especificación de este problema, remarca Szakolczai. Inclusive, en los años siguientes lo seguirá refinando y especificando. Justamente, en la entrevista “Estructuralismo y postestructuralismo” a la que ya aludimos dirá:

Lo que me ha interesado..., eran precisamente las formas de racionalidad aplicadas por el sujeto humano a sí mismo. (...) [La] pregunta que me planteé era la siguiente: ¿qué ocurre para que el sujeto humano se dé a sí mismo como objeto de saber posible, a través de qué formas de racionalidad, a través de qué condiciones históricas y, finalmente, a qué precio? (...) [Mi] problema no ha dejado de ser siempre la verdad, decir la verdad, el wahr-sagen —qué es el decir verdadero— y la relación entre el decir verdadero y las formas de reflexividad, reflexividad de uno sobre sí mismo.²⁰

Intereses convergentes de Weber y Foucault

Es curioso notar que al formular Foucault su interés en términos de *las formas de racionalidad aplicadas por el sujeto humano a sí mismo*, su preocupación parece acercarse mucho a la preocupación de Weber con la *Lebensführung*, es decir, con los modos de orientación y conducción de vida. Basta notar que ya en su curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault definía su concepto “gubernamentalidad”

18 Szakolczai (1998: 80-81).

19 Dreyfus y Rabinow (1983: 242).

20 Foucault (1983: 319-322).

como “la manera en la que se conduce la conducta de los hombres”.²¹ Queda evidente, en ambos casos, el interés por la conducta y las formas en que los hombres se dirigen y son dirigidos. Más aún, en el caso de Weber como lo señalara Hennis, la preocupación específicamente es con la *racionalización* de la conducción de vida en el mundo moderno. Para este autor, el propósito de *La ética protestante* sería, justamente, mostrar la genealogía de la “conducción de vida (*Lebensführung*) racional” moderna. Lo que Weber intenta señalar es que la conducta racional, uno de los elementos fundamentales de toda cultura moderna, nació del espíritu del ascetismo cristiano, es decir, lo que se derivó de esta forma particular de ascetismo fue el espíritu de una *conducción de vida metódica*.²² Otro especialista en Weber, Wolfgang Schluchter, después de destacar también la centralidad del concepto “conducción de vida” (*Lebensführung*) en la obra de Weber, afirma que el desarrollo distintivo de la cultura occidental moderna es interpretado por Weber en términos de una interrelación recíproca entre visiones del mundo, constelaciones de intereses y modos de conducción de vida. De allí su preocupación específica por la base de la motivación ascética del modo de conducción de vida burgués, al que irá a buscar, precisamente, en el espíritu del ascetismo cristiano.²³ En otras palabras, lo que Weber definió como “‘espíritu’ del capitalismo” —en su polémica con Sombart, quien primero usara esta expresión—, fue un estilo y una concepción particular de la vida: “la concepción de la vida que hemos llamado ‘espíritu del capitalismo’”, decía Weber. O, en los términos de su revisión para la segunda edición de *La ética protestante* en 1920, el “*espíritu*” del capitalismo como “un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una ‘ética’ determinada”.²⁴ Por eso, como lo deja claro en el

21 Foucault (2004a: 192).

22 Hennis (1983: 141-142).

23 Es importante remarcar, como lo hace Schluchter (*Religión und Lebensführung*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, STW, 1991), que el capitalismo moderno en cuanto sistema económico no se originó en el espíritu del ascetismo cristiano. En cambio —y esto es central para la comprensión de la tantas veces mal interpretada tesis de Weber—, fue el modo moderno de orientación y conducción de vida (*Lebensführung*) que se vio afectado en su desarrollo por esa forma de ascetismo (Weber, 1905: 300).

24 Weber (1905: 273, 106). Cf. también López Ruiz (2007a: 81, n.6; 97 y ss.).

último de sus ensayos anticríticos, su interés se concentró en “el desarrollo de las prácticas metódico-rationales en la *conducción de vida*”,²⁵ lo que, coincidiendo con Hennis, no implica un interés por algunos procesos de racionalización “en general” sino, muy concretamente, por el proceso de racionalización de una “*Lebensführung práctica*”.²⁶

La cercanía de intereses entre Foucault y Weber también es señalada por Szakolczai en los primeros trabajos publicados del primero. Precisamente, en la introducción que escribe en 1952-53 al libro de Binswanger, *Sueños y existencia*, especifica el interés general sobre el cual su trabajo iba a estar basado: *una nueva forma de análisis que estudie la suposición de fondo de cualquier conocimiento concreto en las ciencias humanas, el ser de los hombres*. Foucault utiliza aquí la palabra alemana *Mensch-sein*, término heideggeriano pero cercano también al *Menschentum* que, de acuerdo con Hennis, define en Weber, su interés central de corte antropológico. Algunos años después, a comienzos de los años 60, en su prefacio para la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault indica que su principal preocupación es la *especificidad de la cultura occidental* para la cual cree poder obtener acceso a través del análisis histórico de sus experiencias límites. La resonancia, a nivel de los intereses generales, con Weber es nuevamente significativa, aunque los caminos que a partir de aquí Foucault iría a recorrer parecerán alejarlo mucho del primero durante las dos décadas siguientes, argumenta Szakolczai. Esta distancia, sin embargo, se achica cuando nos concentramos en el último Foucault, el que a partir de los años ochenta, como habíamos visto, redefine el problema subyacente a toda su obra en términos de *subjetividad y verdad*.

Central en la propuesta de Szakolczai de ofrecer un método que permita entender las tensiones y las fuentes potenciales de problemas y desvíos que enfrentan los autores interpretativos cuyos proyectos de vida son impulsados por la experiencia, es entender que *la obra primero tiene que llegar a ser* y sus parámetros sólo pueden ser especificados en reflexiones posteriores. Su método procura poner en relación el

25 Weber (1905: 519 – énfasis en el original).

26 Hennis (1983: 157-158).

trabajo del autor con la forma en que problematiza lo que él es (su yo, su identidad) y su relación con el mundo en el que vive. Por ello, la *recepción* que va teniendo cada uno de sus trabajos, su *relevancia* y las necesidades de *reconocimiento* que tiene cada autor en cada momento de su vida son condicionantes del curso que la obra va a seguir, de sus desvíos y reencuentros con el problema subyacente que cada uno tiene que enfrentar. De allí que para el propio autor es imposible definir anticipadamente el resultado de un trabajo interpretativo en curso. Por ejemplo, en el caso de *Vigilar y castigar*, publicado en 1975, Szakolczai destaca que el resultado se convirtió en algo muy diferente de los planes originales de Foucault, moviéndose en la dirección de la preocupación con el tipo de subjetividad moderno occidental y los mecanismos de formación de la identidad, más cercano entonces a lo que sería el interés central de toda su obra.²⁷

En sintonía con esto, es muy interesante la relectura de *Vigilar y castigar* que propone Pascale Pasquino, según la cual, el problema principal que plantea este libro está en torno de la pregunta: *¿qué constituye el carácter específico de la modernidad en occidente?* Y destaca que es el propio Foucault el que define su objetivo en una nota que agrega, curiosamente, al punto final del libro: éste trabajo “debe servir de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna”.²⁸ Para Pasquino, en su tentativa de explicar el nacimiento de la prisión, Foucault encuentra las “disciplinas”, el verdadero *tema* de su libro, siendo el *problema* de fondo —el hilo rojo que corre a lo largo de toda su obra, podríamos decir usando la imagen que usa Hennis respecto de Weber— las condiciones de posibilidad de la sociedad moderna. De esta manera, propone Pasquino,²⁹ Foucault retoma en forma más o menos explícita una de las preguntas fundamentales formuladas por Weber desde *La ética protestante* hasta sus últimos trabajos en sociología de la religión: *¿cuál es el modo de conducción de vida (Lebensführung) compatible con la especificidad del occidente moderno?* Si

27 Szakolczai (1998: 233).

28 Foucault (1975: 359, n. 12).

29 Pasquino (1986: 97-98).

aceptamos su argumento, tenemos que aceptar entonces que incluso durante el periodo en el que los caminos de Foucault y Weber parecían más distantes, habrían corrido, no obstante, en la misma dirección.

El caso de Foucault y el largo proceso de redefinición de su problema

En el análisis cronológico pormenorizado que hace Szakolczai de la vida-obra de Foucault, llama la atención, sin embargo, el largo periodo de búsqueda y crisis que precedió a ese momento, en los ochenta, de formulación definitiva de su interés central. En el capítulo que tituló, precisamente, “Años de búsqueda y crisis: 1966-79”, muestra como Foucault va “perdiendo suelo” —expresión que utiliza para calificar el periodo que va desde la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966, a su conferencia inaugural en Collège de France en diciembre de 1970. Según el autor húngaro, el reconocimiento externo del trabajo de Foucault y su propia autoevaluación difícilmente estuvieron alguna vez en armonía. Sin embargo, la distancia quizá nunca fue mayor que al final de 1970, cuando Foucault estaba perdiendo su deseo de hablar y escribir. Este tema de la pérdida del habla era un miedo que venía pesando sobre él por años y del que trató en *El orden del discurso*, su lección inaugural. El periodo siguiente, desde comienzos de 1971 hasta el verano de 1975 es caracterizado por Szakolczai como “los años subterráneos”. Al asumir su nuevo rol público como profesor del Collège de France, Foucault decidió no sólo parar de escribir sino suspender toda investigación, interrumpiendo su trabajo cotidiano en la biblioteca por primera vez en su vida adulta. Salió así a la vida pública, aprovechando el peso de su nuevo papel social, y se dedicó a la causa de los derechos de los prisioneros. El ajuste de cuentas llegó, sin embargo, en agosto de 1971 cuando tuvo que comenzar a preparar el próximo curso sobre la historia de las instituciones penales en Francia, tema que nunca había estudiado antes.³⁰ Pero la parte más oscura de este

30 Es llamativo, señala Szakolczai, que, a pesar de la profunda crisis con su trabajo que Foucault estaba experimentando, mucho de lo que fue dicho por él en el muy corto periodo siguiente (entre el verano de 1971 y la primavera de 1972) —básicamente piezas cortas y polémicas escritas contra los críticos y largas discusiones hechas junto a otras personas, en las que Foucault nunca estaba sólo—, ha sido

largo periodo de crisis y búsqueda, aún estaba por venir, paradójicamente después de la publicación, entre 1975 y 1976, de sus dos libros más difundidos, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Estos libros rápidamente se convierten en clásicos de la teoría social, considerados como los libros más importantes sobre el poder desde Marx y Weber, coronando la vida pública de Foucault como intelectual, quien, además, con *La voluntad de saber* anunciaba el comienzo de una serie completa de próximos volúmenes. No obstante, en los próximos siete años Foucault no va a publicar ningún libro y al mismo tiempo su presencia pública va también a menguar hasta casi desaparecer. Había entrado en la etapa más dura de su largo periodo de crisis, la que Szakolczai va a caracterizar como “los años negros”, que se extiende desde el verano de 1975 al otoño de 1979.

Es interesante notar las fechas por que coinciden exactamente con el dictado de algunos de sus cursos en el Collège de France que actualmente más atraen la atención. Dará en los primeros meses de 1976, *Defender la sociedad*, en los de 1978, *Seguridad, Territorio, Población*, y a comienzos de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*. Según Szakolczai, el gran problema en todos estos cursos es que Foucault no conseguía encontrar el foco, su atención tomaba rumbos diversos. Una prueba de ellos es que de 1976 a 1980, sus cursos nunca siguieron el tema bajo el cual habían sido anunciados.³¹ Durante el desarrollo, Foucault siempre cambiaba la orientación de su trabajo. En opinión de Szakolczai esto se habría debido a una resistencia muy grande de Foucault a dejar atrás el tema del poder: como una fuerza irresistible, sus trabajos de los años '70 lo mantenían aún atrapado. De hecho, una de las tesis importantes resultante de su estudio de la vida-obra de Foucault es, precisamente, que el tema del poder no estaba en el centro de su proyecto. Por eso, como trata de mostrar, Foucault sólo conseguiría resolver las dificultades de su trabajo una vez que

repetido sin fin y fuera de contexto como la “posición” de Foucault, sin considerar del “tipo” particular de Foucault del que se trataba durante ese periodo (1998: 229).

31 En oposición a esto, Michel Senellart, editor de estos dos últimos cursos afirma que el título Seguridad, territorio, población describe con mucha exactitud el problema planteado en ese curso, cf. Foucault (2004b: 434).

hubiera conseguido remover la preocupación con el “poder” del lugar central que había estado ocupando en su obra. En *Seguridad, territorio, población*, Szakolczai consigue registrar, sin embargo, dentro aún de este periodo denominado por él de “años negros” para Foucault, dos momentos importantes que iluminarán un nuevo espacio para el pensamiento. Fue, primero, en la cuarta lección del curso cuando marcó un profundo punto de inflexión en su orientación general introduciendo el concepto “gubernamentalidad” y, después, cuando en la séptima lección propuso una clasificación triple de los tipos de individualización —identificación analítica, sujeción y subjetivación—, avanzando en sus ideas de los años 80 sobre verdad y subjetividad. No obstante, en su opinión, hacia el final del curso hay una regresión y vuelve a alejarse de esos aspectos más interesantes.

Sorprende aún más el comentario al respecto del *Nacimiento de la biopolítica*, curso al que Szakolczai clasifica de “casi periodístico”, “no conclusivo y una experiencia para no repetir”. Según él, los motivos que llevaron a esta situación fueron varios y están directamente ligados a episodios de la vida de Foucault que lo obligaron a interrumpir su programa de trabajo y, en cierta forma ayudaron a precipitar su crisis —entre ellos, el que fuera atropellado por un automóvil en julio de 1978 y debiera ser hospitalizado. Foucault sentía, entonces, que había llegado al final de la línea y el demonio de suicidio habría sido evocado nuevamente, comenta Szakolczai. Sobre el curso de 1979, aunque reconoce que tuvo su habitual riqueza de ideas, destaca que Foucault no había podido hacer nada de investigación genuina por lo que, en su opinión, terminó teniendo un carácter casi periodístico. Vale la pena recordar que el *Nacimiento de la biopolítica* fue el único de los cursos en el Collège de France dedicado a la historia del mundo contemporáneo, donde el tema central va a ser el surgimiento del arte liberal de gobernar a mediados del siglo XVIII, pasando después a concentrarse en el neoliberalismo en el siglo XX a través de un pormenorizado análisis de las dos grandes vertientes, la escuela alemana y la norteamericana —el “ordoliberalismo” alemán y el “anarcoliberalismo”

norteamericano de la Escuela de Chicago.³² Szakolczai relata que, a pesar de su carácter particular, la acogida que tuvo del público este curso en 1979 fue altamente entusiasta y que muchos pensaron que el filósofo finalmente había llegado a decirnos qué hacer en el presente, pero reafirma que Foucault, no obstante, habría visto las cosas de manera bastante diferente.

En resumen, a partir del estudio de la vida-obra sería posible afirmar que a finales de los años setenta habría habido en el emprendimiento intelectual de Foucault un punto de inflexión significativo. Para Szakolczai:

El quiebre en el trabajo de Foucault antes y después de 1979 es casi tan espectacular como en el caso de Weber antes y después de 1910 [cuando escribe la última respuesta a los críticos de *La ética protestante*]. Antes, el tema era el poder y el periodo, la modernidad temprana. Después, el poder se volvió una preocupación secundaria, remplazado en dos etapas por verdad y subjetividad, mientras que el horizonte temporal retrocedió, similarmente en dos etapas, hacia la Antigüedad. Está marcado también por un aumento de la creatividad que sólo va a ser visible una vez que los cursos de 1980-84 sean publicados.³³

Recientemente, no obstante, han sido publicados los últimos dos cursos dictados por Foucault en el Collège de France: *El gobierno de sí y de los otros* de 1983 y el *Coraje de la verdad* de 1984. Estos, junto a *La hermenéutica del sujeto* de 1982, publicada algunos años atrás y *Du gouvernement des vivants*, curso dictado en 1980, y último en aparecer (noviembre del 2012), representan cuatro de los cinco cursos dictados en ese período destacado por Szakolczai. Y, efectivamente, este material abre ricas perspectivas para el estudio de los caminos por los que transitó el pensamiento de Foucault y la reinterpretación de su obra. Concretamente, en relación a la definición del problema que subyace a toda ésta, los aportes aparecen en forma clara y se complementan y completan con las declaraciones que a ese respecto había

32 Sobre el neoliberalismo alemán, cf. Foucault (2004a), lecciones del 31 de enero al 21 de febrero y sobre el neoliberalismo norteamericano, cf. Foucault (2004a), lecciones del 14 y 21 de marzo de 1979. Al respecto tramos en López Ruiz (2007b: 417 y ss.).

33 Szakolczai (1998: 246).

hecho Foucault en algunas entrevistas, particularmente las últimas que concedió en mayo de 1984. En la primera clase de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault va a definir su emprendimiento como algo diferente de lo que practicaban la mayoría de los historiadores de las ideas, esto es: hacer una historia de las mentalidades o una historia de las representaciones —ya fuera como un análisis de las ideologías o como un análisis de los valores representativos de un sistema de representaciones.³⁴ Su intención era otra: hacer una *historia del pensamiento* entendida como un análisis de los focos de experiencia. En él se articulan tres dimensiones: las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y los modos de existencia virtuales para sujetos posibles.³⁵ En otras palabras, su historia del pensamiento se propone como una historia de “experiencias”, de matrices o focos de experiencias que son importantes en nuestra cultura, como las experiencias por él estudiadas de la locura, de la enfermedad, de la criminalidad o de la sexualidad. La estrategia de su análisis es abordar estas experiencias desde la correlación de los tres ejes que las constituyen: el eje de formación de los saberes, el eje de la normatividad de los comportamientos y el eje de la constitución de los modos de ser del sujeto. Reconoce, sin embargo, haberse dedicado con cada una de las experiencias analizadas a estudiar más específicamente uno de los ejes, pero resalta que los tres están

34 Foucault (2008: 18-19).

35 Esto significa tres desplazamientos importantes: 1) de la historia del conocimiento al análisis de los saberes y de estos a la prácticas discursivas y reglas de veridicción —en otros términos: sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; 2) del análisis de la normatividad de los comportamientos al de los ejercicios del poder y de éstos al análisis (y la historia) de los procedimientos y tecnologías de gubernamentalidad —lo que significa apartarse de lo que sería una Teoría General del Poder o de explicaciones por la dominación en general, entonces: sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentalidad; 3) de una teoría del sujeto al análisis de las formas de subjetivación: las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto, analizando éstas a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo —o sea, sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella (Foucault, 2008: 20-22; 57-58).

necesariamente presentes en la constitución de cada experiencia y que lo importante es ver como se puede establecer efectivamente su correlación.³⁶

Sin embargo, para dejar establecida la posición de Foucault sin ambigüedades vale la pena detenerse en dos pasajes que la reflejan en forma definitiva, tanto por la claridad con la que es presentada como por el hecho de ser, uno de los pasajes, extraído de la última entrevista concedida en su vida, el 29 de mayo de 1984 a Barbedette y a Scala y, el otro, parte de su último curso en el Collège de France. En la entrevista afirma:

Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino uno en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera. Haciendo aparecer esta última experiencia, me pareció que ahí había una especie de hilo conductor que para justificarse no tenía necesidad de recurrir a métodos ligeramente retóricos mediante los cuales se sorteaba uno de los tres ámbitos fundamentales de la experiencia.³⁷

Y el primero de febrero de ese mismo año, en la primera clase de *El coraje de la verdad*, después de afirmar que lo que siempre había tratado de hacer es trabajar la articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí, continua diciendo:

Y como ven, toda vez que se trata de analizar las relaciones entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de práctica de sí, la

36 En la entrevista que Foucault le concede a Rabinow en mayo de 1984 afirma: "...he en cada oportunidad privilegiado un aspecto particular: el de la constitución de una objetividad, el de la formación de una política y de un gobierno de sí, el de la elaboración de una ética y de una práctica de sí mismo. Pero en cada ocasión también traté de mostrar el lugar que ocupan los otros dos componentes que son necesarios para la constitución de un campo de experiencia. Se trata básicamente de diferentes ejemplos donde se encuentran implicados los tres elementos fundamentales de toda experiencia: un juego de verdad, las relaciones de poder, las formas de relación con uno mismo y los demás" (Foucault, 1984b: 596 —nuestro énfasis).

37 Foucault (1984a: 382).

presentación de tales investigaciones como una tentativa de reducir el saber al poder, de hacer del saber la máscara del poder, en estructuras en que el sujeto no tiene cabida, no puede ser otra cosa que una pura y simple caricatura. Se trata, al contrario, del análisis de las relaciones complejas entre tres elementos distintos, que no se reducen los unos a los otros, que no se absorben los unos a los otros, pero cuyas relaciones son mutuamente constitutivas. Estos tres elementos son: los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como la emanación de un poder substancial e invasor, sino en los procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los hombres, y, para terminar, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí. Me parece que al efectuar este triple desplazamiento teórico —del tema del conocimiento al de la veridicción, del tema de la dominación al de la gubernamentalidad, del tema de individuo al de las prácticas de sí — se puede estudiar, sin reducirlas jamás unas a otras, las relaciones entre verdad, poder y sujeto.³⁸

Consideraciones finales

Como vemos, para poder entender por qué fueron las relaciones entre verdad, poder y sujeto los tres ejes sobre los cuales se desarrollo su proyecto, es fundamental comprender el *triple desplazamiento teórico* al que alude Foucault en sus últimas manifestaciones. Esto remite a una de las características fundamentales de las obras de pensadores interpretativos que ha destacado Szakolczai, es decir su carácter de proceso —íntimamente ligado con el desarrollo de la vida del autor— cuyo resultado final nunca puede ser anticipado. También reafirma su argumento de que es en los escritos y dichos tardíos en dónde más frecuentemente se encuentran las claves de lectura para su obra. De esta forma, podemos aceptar su argumento de que a comienzos de los ochenta el tema del poder tuvo que pasar para Foucault para un segundo plano, pero sólo para que pudiera emerger y definirse mejor el tema del sujeto y a condición de

38 Foucault (2009: 27).

redefinirse en términos de “gobierno” y no ya de dominación.³⁹ En este sentido parece apropiada la imagen de “bisagra”, que Thomas Lenke atribuye al concepto de gubernamentalidad. Bisagra entre los trabajos de Foucault anteriores y posteriores, destacando así la unicidad de su proyecto y, sobretodo, permitiendo vincular el gobierno de sí al gobierno de los otros, mostrando la continuidad que existe entre los modos de problematizar la genealogía del Estado y la genealogía del sujeto.⁴⁰

Por otra parte, volviendo a la apreciación de Szakolczai respecto del *Nacimiento de la biopolítica*, podemos ver cómo ésta contrasta fuertemente con el gran interés general que el curso ha suscitado desde su publicación en Francia en 2004. Tres décadas después, el tema del neoliberalismo vuelve a estar en boga por las consecuencias de su resurgimiento como doctrina política en la década de los '80 y la actualidad que siguen teniendo hoy los efectos de su difusión.⁴¹ La originalidad de la lectura crítica que hace Foucault en su curso de 1979 y su capacidad anticipatoria de problemas que nos son ahora contemporáneos,⁴² viene inspirando numerosos estudios en todo el mundo desde su aparición. ¿Cómo se explica entonces la distancia entre la

39 Es importante aclarar que, a pesar de no haber estado publicadas, no se le escapan a Szakolczai las “marcas orales finales” dejadas por Foucault en su último curso de 1984 y la reconceptualización que hace de los vínculos entre los tres ejes de su trabajo así como el énfasis dado a su interrelación. Cf. Szakolczai (1998: 261-262).

40 Cf. De Marinis (1999: 74, n. 6; 82) que remite a Tomas Lenke (1995). “Der Eisberg der Politik’. Foucault und das Problem der Regierung”, en KulturRRevolution, 31, pp. 31-41 y (1997) Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucault Analyse der modernen Gouvernementalität. Argument Verlag, Hamburgo. En relación a la continuidad en su obra, Daniel Defert afirma: “Cuando podamos leer su obra completa en orden cronológico, la idea de una discontinuidad temática y metodológica (...) va a desaparecer” (Defert 2010: 3).

41 En, por ejemplo, La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale, Dardot y Laval (2009) argumentan que el neoliberalismo más que una doctrina político-económica o una ideología, se ha convertido en la razón gubernamental y la lógica normativa que regula nuestra vida; el neoliberalismo es la forma de nuestra existencia, llegan a afirmar. Sobre cómo el neoliberalismo define una cierta mentalidad y estilo de vida, cf. López Ruiz (2011).

42 Por ejemplo y entre muchos otros: “el problema político de la genética” (Foucault, 2004a: 233 y ss.), del que tratamos en López Ruiz (2008).

evaluación de Szakolczai de lo que fue el *Nacimiento de la biopolítica* —el peor, o al menos, el más problemático de los trece cursos que dictó en el Collège de France— y lo que es hoy su recepción en función de su actualidad y de los problemas que ayuda a iluminar? El trabajo de Szakolczai es, sin duda, un trabajo serio, informado en las fuentes directas y tuvo acceso durante su elaboración a varias de las personas que constituían el círculo íntimo de Foucault, por lo que hace suponer que sus consideraciones sobre qué pasaba con Foucault por aquellos días y cómo era vivido por él este periodo de su vida no debe distar mucho de lo que en realidad sucedió. ¿Cómo explicar entonces esta diferencia tan marcada entre su apreciación y la recepción que han tenido después los temas tratados en el curso? ¿Fue realmente el quiebre en el trabajo de Foucault en 1979 tan marcado como lo anuncia Szakolczai?

Probablemente la respuesta esté en los mismos términos del comentario de Szakolczai a respecto de la publicación de los cursos siguientes: sólo una vez publicados es posible apreciar todo el alcance de los temas tratados en los cursos del Collège de France —cosa que el autor húngaro no podía hacer con *Seguridad, territorio, población* o con el *Nacimiento de la biopolítica* aún en 1998.⁴³ Por otra parte, si bien es cierto que, para la preparación de este último curso en particular Foucault utilizó literatura de divulgación, como por ejemplo, el libro *Demain le capitalismo*, publicado en 1978, de Henri Lepage, joven economista, periodista y propagandita del neo-liberalismo norteamericano,⁴⁴ y que Foucault debe haber estado

43 De hecho, Szakolczai afirma que “hasta que los últimos cinco (o incluso siete) años de sus conferencias sean publicadas, la evaluación de la obra de Foucault es comparable con la forma que Weber hubiera sido visto sin la publicación de *Economía y sociedad*” (1998: 259). Es importante notar que al incluir los últimos siete años, está incluyendo *Seguridad, territorio, población* y el *Nacimiento de la biopolítica*. Por otra parte, su opinión coincide con la de Pasquino: “El día en que todas las conferencias de los cursos que dio en el Collège de France sean publicadas, la dimensión e importancia de su trabajo va a recibir su debido reconocimiento” (1986: 107-108). Seguramente ambas opiniones tomaron en consideración las propias palabras de Foucault de que fue en los cursos en el Collège de France donde hizo el tratamiento más extensivo de su problemática, cf. Foucault (1984c: 393).

44 Como prueba de ellos, basta mencionar los títulos de algunos de los capítulos: “Los nuevos economistas americanos: una revolución científica e ideológica”, “Las revoluciones de Gary Becker: la

al tanto de los debates del momento, al menos en ciertos círculos de economistas — Gary Becker había estado en 1978 en París participando de esos debates—, lo interesante es notar la capacidad de Foucault para captar que allí había algo que, a pesar de parecer un discurso ideológico muy elemental, casi ingenuo, merecía ser tomado en consideración por la virulencia de sus desdoblamientos potenciales — sobre alguno de los cuales hemos tenido evidencias empíricas contundentes recién años después. Este poder anticipatorio tal vez deba ser tomado como una prueba más de la genialidad de un gran filósofo, sobre todo si, como lo muestra Szackolzai, en su vida personal pasaba por un periodo particularmente oscuro de búsquedas y crisis.

* * *

Comenzamos describiendo brevemente la figura del parresiasta y destacando que Szakolczai encuentra que una característica común a Weber y a Foucault es que ambos encajan en esta figura. Un parresiasta es un crítico social que habla por fuera de los términos usuales del debate, para lo cual es necesario coraje. No es difícil coincidir en que a ambos pensadores se aplica esta característica. Weber se definía a sí mismo como un “pensador profesional” cuya necesidad interior decisiva era la rectitud intelectual: *decir lo que es*, es decir, el “decir verdadero”. Se establece así una conexión estrecha entre la práctica intelectual de Weber y su necesidad de *rectitud intelectual* —crucial también para Nietzsche— y la parrhesía, esta práctica del hablar franco, del decir la verdad sin disimular nada. Algo similar pasa con Foucault para quien la filosofía tenía que ver con un cierto tipo de crítica: no más la filosofía como la “conciencia de los tiempos” y sí como una “forma de problematización”, como un *diagnóstico del presente*; ejercida ésta a través de su habilidad para reconocer las exigencias del momento. El propio Foucault, en 1983, al final de sus seminarios en

economía del tiempo y la nueva teoría del consumidor”, “Milton Friedman o la muerte de Keynes: las nuevas teorías del empleo, del desempleo y de la inflación”, cf. Lepage (1978).

Berkeley,⁴⁵ definió el marco más amplio de su análisis como “asuntos de parrhesía”, enmarcando todo su proyecto dentro de lo que sería una *genealogía del criticismo*. No es extraño entonces que su reflexión en los últimos años de su vida y, especialmente, en sus análisis en los tres últimos cursos en el Collège de France se abocara a esta figura de la Grecia antigua.

Por otra parte, contrariamente a la opinión, quizás, mas difundida de que el “último Foucault” desvió su interés hacia la estética, Paul Veyne, quien hacia parte de su círculo íntimo, afirma que su gran tema el año de su muerte no fueron los criterios estéticos sino la idea de un *estilo de existencia*. En otras palabras, la pregunta sobre si el *yo* podría sostener una moral en el mundo moderno: ¿cómo fundamentar una moral en un mundo en el que ya no hay naturaleza o razón a la que adecuarse, ni origen con el cual establecer una relación auténtica y en el que la tradición o la coacción no son sino estados de hecho? ¿Sería posible sostenerla desde un *yo* que se toma a sí mismo como obra que es preciso llevar a cabo? Veyne destaca que el interés de Foucault por la moral griega —que estaba muerta y bien muerta para él y que no encontraba ni deseable ni posible resucitar— era puntual y específico: era por la idea de *un trabajo de sí sobre sí mismo*; el *yo* que se tomaba a sí mismo como objeto y se modela y regula ajustando sus conductas a un determinado *estilo de existencia*.⁴⁶ Aunque restaría profundizar en las diferencias, la cercanía entre este Foucault y el Weber preocupado con la racionalización de la conducción de vida en el mundo moderno — lo que no es otra cosa que *un estilo de regulación de la vida*— son evidentes.

A su vez, Pascale Pasquino, también muy cercano, de Foucault reafirma que en sus últimos meses éste estaba interesado por la forma de “control social” que es generada desde el propio interior de la conducta del sujeto,⁴⁷ tema trabajado por

45 Bajo el título (dado por Foucault) de “Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia”, editado en inglés por Joseph Pearson con el título *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001. Trad. castellana de Felisa Santos, “Coraje y verdad”. Cf. Foucault (2003).

46 Veyne (1986: 273-274).

47 Vale la pena notar que en un pasaje de la última entrevista a Foucault citado arriba, a uno de los tres grandes tipos de problema que orientan su investigación éste, en vez de referirlo como “sujeto” o

Weber cuando analiza, primero, cómo el modo de conducción de vida de la ética protestante produce obediencia a través de la conformidad del comportamiento que se deriva de la creencia religiosa interior y del esfuerzo para la salvación, y después, cuando su interés se desplaza a la “construcción” de otras formas automáticas de comportamiento a través de la “disciplina” —concepto que definió en *Economía y sociedad* como “la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática”.⁴⁸ Por otra parte, como destaca Hennis,⁴⁹ lo que llevó a Weber, en sus últimos años, a avocarse al estudio de las “religiones universales” era exactamente el mismo interés que lo había llevado a estudiar anteriormente la ética protestante ascética. Weber entendía a las religiones universales como “sistemas religiosos o religiosamente determinados de reglamentación de la vida”.⁵⁰ Su interés en sus ensayos sobre la ética económica de las religiones universales era concretamente por los efectos prácticos de esos *sistemas de regulación de la vida* de origen religiosos. Las resonancias entre los intereses de uno y de otro pensador vuelven a ser significativas. Tal vez, lo más oportuno sea entonces finalizar aquí con la interrogación que hace Pasquino,⁵¹ la que a su vez es una sugerencia de camino por dónde continuar investigando: “Podríamos también preguntarnos si, en la investigación en la que Foucault se embarcó en los últimos años sobre ética y sobre las diversas formas de vida en la antigüedad clásica, él no continuó, en algún sentido, siguiendo los pasos de un emprendimiento intelectual que aún no comprendemos en su significado pleno: el de Max Weber”.

“subjetividad”, lo alude como “la conducta individual”, junto a los otros dos: “verdad” y “poder” (Foucault, 1984a: 382).

48 Weber (1922: 43). A lo que agrega Weber: “El concepto de disciplina encierra el de una ‘obediencia habitual’ por parte de las masas sin resistencia ni crítica.”

49 Hennis (1983: 155).

50 Weber (1920: 233-235).

51 Pasquino (1986: 100).

Bibliografía

- Colliot-Thélène, Catherine (2009). “Modern rationalities of the political: From Foucault to Weber”. *Max Weber Studies*, vol. 9, n. 2, enero-julio 2009:165-187.
- Dardot, Pierre y Laval, Christian (2009). *La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte.
- Dean, Mitchell (1994). *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*. Londres y Nueva York: Routledge, 1997.
- Defert, Daniel (2010). “‘I Believe in Time...’: Daniel Defert legate of Michel Foucault Manuscripts”, entrevista con Guillaume Bellon. *Recto/Verso*, [Online] 6. En <http://www.revuerectoverso.com/spip.php?article186>, 1-6 (octubre 2013).
- De Marínis, Pablo (1999). “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (Un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)”. *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. Comps. R. Ramos Torres y Garcia Selgas, F. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. 73-103.
- Dews, Peter (1987). *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Londres: Verso.
- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul (1983). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- Fraser, Nancy (1981). “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”. *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Fonseca, Márcio Alves da (2009). “Max Weber, Michel Foucault e a história”. *Para uma vida não-fascista*. Orgs. Margareth Rago y Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica. 239-251.
- Foucault, Michel (2012a). *Du gouvernament des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. París: Seuil/Gallimard.

- (2012b). “Poder y saber”, entrevista con Shigehiko Hasumi. *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. Edgardo Castro. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. 67-86.
- (2009). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- (2008). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Seuil/Gallimard.
- (2004b). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- (2003). Coraje y verdad. *El último Foucault*. Ed. Tomás Abram. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- (1984a). “El retorno de la moral”, entrevista con G. Barbedette y A. Scala, 29 de mayo de 1984. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Ed. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999. 381-391.
- (1984b). “Polémique, politique et problématisations”, entrevista con P. Rabinow, mayo de 1984, *Dits et écrits*, IV (1980-1988), n. 342, *Le Foucault Electronique* (Version 2001). 591-598.
- (1984c). “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Muller, 20 de enero de 1984. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Ed. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999. 393-415.
- (1983). “Estructuralismo y postestructuralismo”, entrevista con G. Raulet. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Ed. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999. 307-334.

- (1976). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- (1975). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2ª ed., 2010.
- Gordon, Colin (1987). “The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government”. *Max Weber, Rationality and Modernity*. Eds. Sam Whimster y Scott Lash. London: Allen & Unwin.
- Hennis, Wilhelm (1983). Max Weber's “Central Question”. *Economy and Society*, vol. 12, n. 2: 135-180 [V. castellana: El problema central de Max Weber. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 33, mayo-junio 1983: 49-99].
- (1984). Le thème de Max Weber: “La personnalité et les ordres de vie”. *La problématique de Max Weber*. Paris: PUF, 1996.
- Lepage, Henri (1978). *Demain le capitalisme*. París: Librairie Générale Française.
- López Ruiz, Osvaldo J. (2011). La “empresa” como modo de subjetivación. *IX Jornadas de Sociología de la UBA*. Comp. Alcira Daroqui et. al. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. En http://www.jornadassocio.sociales.uba.ar//data/pdf/mesa34/M34_Osvaldo_Javier_L%F3pez_Ruiz.pdf (octubre 2013).
- (2008). A técnica como capital e o capital humano genético. *Novos Estudos*, CEBRAP, n. 80, marzo: 127-139.
- (2007a). *Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo: Capital humano y emprendedorismo como valores sociales*. Rio de Janeiro: Azougue.
- (2007b). *Ethos empresarial: el “capital humano” como valor social*. *Estudios Sociológicos*, vol. 25, n. 74, mayo-agosto: 399-425.
- O’Neill, John (1986). “The Disciplinary Society: from Weber to Foucault”. *The British Journal of Sociology*, vol. 37, n.1: 42-60.
- Owen, David (1994). *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalente of Reason*. London: Routledge.

- Pasquino, Pasquale (1986). Michel Foucault (1926-1984): The will to knowledge. *Economy and Society*, vol. 15, n. 1: 97-109.
- Rabinow, Paul (2009). Foucault's Untimely Struggle. Toward a Form of Spirituality. *Theory, Culture & Society*, vol. 26, n. 6: 25-44.
- Steiner, Phillipe (2008). "Foucault, Weber and the history of the economic subject". *European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 15, n. 3: 503-528.
- Szokolczai, Arpád (2000). *Reflexive Historical Sociology*. Londres: Routledge.
- (1998). *Max Weber and Michel Foucault: Paralel life-works*. Londres: Routledge.
- Tenbruck, Friedrich H. (1980). The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. *The British Journal of Sociology*, vol. 31, n. 3: 316-51.
- Turner, Bryan (1987). "The Rationalisation of the Body: Reflections on Modernity and Discipline". *Max Weber, Rationality and Modernity*. Eds. Sam Whimster y Scott Lash. London: Allen & Unwin.
- Van Krieken, Robert (1990). "The Organization of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self". *European Journal of Sociology* vol. 31, n. 2: 353-71.
- Veyne, Paul (1986). Le Dernier Foucault et sa Moral. *Michel Foucault. Critical Assessments*. Ed. Barry Smart. Londres y Nueva York: Routledge, vol. 7, 1995: 269-275.
- Weber, Max (1922). *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- (1920). *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus, 1992.
- (1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introd. y ed. crítica de Francisco Gil Villegas M. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Whimster, Sam (1995). "Max Weber on the Erotic and Some Comparisons with the Work of Foucault". *International Sociology*, vol. 10, n. 4, diciembre: 447-462.

Reseña de *Metáfora y nuevos posicionamientos subjetivos. El giro metafórico etho-poiético.*

Foulkes, María Marta. Buenos Aires, Prometeo, 2013,
1era. edición 360 páginas.

Reseña bibliográfica por **María José Rossi** *

Fecha de Recepción: 31 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 31 de abril de 2014

Desde la aparición del libro de Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, los estudios acerca de la metáfora cruzaron el límite que les imponía la retórica, centrada en su función persuasiva, para aventurarse en otras lides, prometedoras en relación a su capacidad de invención semántica. *Metáfora y nuevos posicionamientos subjetivos. El giro metafórico etho-poiético*, de María Marta Foulkes, aborda la cuestión con nuevos bríos. Y si bien el horizonte desde el que su autora acomete el estudio es netamente filosófico, los entrecruzamientos con el psicoanálisis y la semiótica renuevan y ofrecen nuevos itinerarios, que tendrán su culminación –como reza el título y el subtítulo– en un nuevo posicionamiento subjetivo, en un modo diferente de saber-se y de ser. En otra *praxis* posible.

Decir que la perspectiva es filosófica implica enfocar un tema desde múltiples puntos de vista, no siempre concurrentes entre sí. En el caso concreto de la metáfora, es saldar deudas con la tradición clásica (Aristóteles) hasta llegar a Ricoeur, pasando por la Lacan, por las corrientes analíticas, por la hermenéutica. Corrientes muchas de ellas consideradas antagónicas, como el estructuralismo y la hermenéutica. Pero aún allí se

* Doctora en Filosofía por la Università degli Studi di Torino, Italia. Profesora Adjunta Regular de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Directora del proyecto UBACyT “Texto barroco y hermenéutica en América Latina: hacia una política de la textualidad”, y de las Jornadas Internacionales de Hermenéutica (ediciones 2009, 2011 y 2013). Autora del libro *El cine como texto. Hacia una hermenéutica de la imagen-movimiento* (Buenos Aires, 2007, Primer Premio Concurso Internacional Topía Libro de Ensayo); compiladora del libro *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos* (Eudeba, 2012), así como de diversos artículos sobre su especialidad. . Correo electrónico: majorossi@hotmail.com

deja ver la gravitación de la metáfora. “La referencia metafórica –nos dice Foulkes (p. 78)– consiste en tener la habilidad para considerar dos puntos de vista diferentes al mismo tiempo”. Pero la consideración de diversos puntos de vista, muchos de ellos excluyentes, no concluye aquí ni en un pensamiento de la agonía ni en el vale todo. Desde el esbozo mismo de este proyecto no hay voluntad de recopilación: hay una apuesta. Y esto se advierte desde el inicio al fin del libro. No se trata tan sólo de presentar diversas perspectivas acerca de la metáfora, sino de ver cómo su tratamiento puede desembocar, según las palabras de la autora, en una posición progresista o, por el contrario, en una concepción totalitaria de los asuntos humanos. Este posicionamiento implica correr a la filosofía del lugar de la mera exégesis, de la vana erudición. Y es precisamente allí donde el libro muestra toda su intensidad. Está claro que para la autora pensar es tomar posición, es intervenir en los asuntos humanos, es apostar a dos vías posibles que hacen a la condición humana: la de la libertad o la de la opresión.

No obstante, hacia ese resultado no se llega fácilmente. El libro se demora, por así decir, y en lugar del atajo fácil prefiere los rodeos largos. Uno de esos rodeos transita el territorio del psicoanálisis, esquivo para el neófito, desde el que se aborda la cuestión del sujeto. El otro lo hace desde la filosofía. Uno se pregunta adónde conducen y qué relación guardan estos caminos con el tema del libro, que es también el núcleo de su tesis doctoral, iniciada en Buenos Aires y culminada en Francia, con dirección de Etienne Balibar. Pero precisamente, uno de los méritos del texto consiste no solo en arriesgar una tesis sino en invitarnos a hacer un recorrido que tiene mucho rigor y mucha densidad, que tiene claro adónde lleva sin perderse.

¿Adónde lleva pues el largo rodeo por el tema del sujeto? Se inicia con las interpretaciones clásicas de Descartes hechas por Kant y Heidegger, que le atribuyen al francés la invención del pensamiento de la subjetividad o mejor: del sujeto como una sustancia pensante, como un sustrato, como una identidad que es soporte del cambio. Pero el *Vocabulaire européen des Philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (varios autores), retomado por la autora, propone otra versión: la que hunde el nacimiento de la noción de sujeto en la filosofía medieval, pero no en la

figura de una sustancia sino en la de la circunspección dialogante de Agustín. La noción de sujeto en el pensamiento agustiniano es valiosa por partida doble: desmitifica la tentación del origen, de la invención, recupera el valor de la filosofía medieval y deconstruye toda una interpretación del cogito cartesiano resultado de las lecturas de Kant y Heidegger. Y si por caso Kant revisita al sujeto cartesiano como una sustancia, como un sustrato, es porque necesita oponerla en cierto modo a lo que va a ser su propia concepción del sujeto trascendental, que es la que la autora encuentra como preámbulo o antecedente de su sujeto metafórico: la noción de un sujeto que tiene conocimiento de él, no tal como es, sino tal como se *aparece* a sí mismo. Esto es, una ilusión, una apariencia: la ilusión de la unidad que alberga la multiplicidad, de la identidad que acoge la diversidad, de la permanencia que integra todo lo que parece ser su contrario: la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad. Que sea una ilusión significa exactamente esto: no es una ‘cosa’, algo que valga como realidad objetiva. Este es el sujeto trascendental kantiano dibujado con trazo grueso que permite anticipar el sujeto metafórico.

Muy cerca de Kant, para Lacan el sujeto, lejos de ser una sustancia con contenido y accidentes, es un puro sujeto de enunciación, destinado a discurrir y desplazarse entre los múltiples juegos y cadenas significantes. Él mismo es un efecto de esos juegos. No es entonces portador de sentido y de verdad sino un punto en el espacio simbólico por el que *pasa* la verdad. Aquí reencontramos parcialmente la metáfora, que Lacan define como un juego de sustitución de un significante por otro que proviene de otra cadena. Esto produce una concatenación significativa que podría no tener fin excepto por una coagulación de la significación que se llama sentido. El sentido interrumpiría la cadena significativa. Pero ello no ocurre porque el sujeto se adueña o se apropia de los mecanismos por los cuales se produce esa interrupción sino por efecto del lenguaje. Hay una suerte de autonomía de las leyes del lenguaje que lleva a concluir que es él el que dispone de nosotros y no a la inversa. Ese lenguaje no sólo escinde al sujeto de su inconsciente sino que lo desarraiga de todo suelo ontológico, obligándolo a la pérdida de toda certeza y de toda arrogancia. De este modo, el sujeto ya no se concibe como mismidad (semejanza e identidad) sino como ipseidad, vale decir,

pluralidad de voces, polifonía. Se trata de una subjetividad que reconoce el aspecto ilusorio de su sí mismo, sus aspectos ficcionales y también fantasmales, que es capaz de apostar a nuevos sentidos y abrir nuevas realidades. Todo avance en dirección de la ipseidad tiene como contrapartida un avance en la alteridad del interlocutor, dirá la autora. Hablar de la condición metafórica del sujeto implica entonces aludir a una mirada que es estereoscópica, que es polifonía y entrecruzamiento de posiciones diferentes. Lo interesante es que este juego múltiple, normalmente asociado a la narratividad literaria, se abre también al espacio político. Justo es decir entonces que en política hay metáforas vivas y metáforas muertas. Sólo que a las primeras –y sólo a ellas– está reservada la posibilidad de la utopía, de un *saber* etho-poiético capaz de transformar el modo de *ser* de los individuos: “Reconocemos la diferencia de un posicionamiento literal y un posicionamiento metafórico del sujeto, en el primero la circulación significativa queda suturada por un significado o por la realidad supuestamente objetiva, mientras que en el segundo la circulación significativa abrirá distintos sentidos sin que ello impida la apuesta por uno de ellos” (p. 349).

Acá aparece lo más novedoso de la tesis. Pues, por lo común, la producción de sentidos múltiples, esos juegos en los que se utiliza la metáfora para dejar volar la imaginación, suelen asociarse a la ensoñación poética o al arte en general. Pero no es tan común que se la vincule a un ámbito particular de las relaciones humanas como es la política. Y la autora toma partido por aquellos autores que, especialmente interesados en pensar la politicidad desde el conflicto, le han dado un lugar de privilegio a la metáfora: Laclau, Zizek, Balibar, Ranciere, Badiou. Allí donde el pensamiento totalitario encuentra que la metáfora puede resultar amenazante por su capacidad de habilitar cursos de sentido plurales, es que estos pensadores y la autora del libro reconocen su poder liberador. Ese resto y ese exceso propios de la incompletud metafórica, ligados a un horizonte ilimitado (no cerrado) y a la indeterminación estructural, contribuyen a la dislocación del sujeto y a su compromiso con la práctica.

En este punto, la discusión con Laclau es por demás interesante, porque el filósofo argentino ve también en el orden del significante la clave de construcción de la politicidad. Pero el significante que articula las demandas en una sociedad permitiendo que un particular hegemonice el espacio social, es para Laclau un significante vacío, un punto metafórico debido a la brecha que existe entre el nombre y lo real. La catacrexis no es una figura aislada de la retórica sino que es la ley que rige todo significante. Compartiendo esta visión general del lenguaje, la autora difiere con Laclau en un punto que no es menor: en el que cifra el potencial del significante no en su *vacío* sino en su *exceso*. El totalitarismo se da precisamente cuando la metáfora se toma en su literalidad y se anula su pluralidad semántica posible. Sin embargo, por más que los despotismos, los totalitarismos y las dictaduras intenten poner freno a la liberación de sentidos de la palabra, ella va encontrar siempre la oportunidad de desmadrarse, de salirse de cauce, de encontrar los resquicios por donde salvar la diversidad. Y entonces, anudados a esa palabra rebelde, indomesticable, renuente a la sujeción, los ciudadanos encontrarán el poder de disentir o de resistir. La dislocación de la estructura, nos dice la autora, es la fuente de libertad de un sujeto que no tiene identidad positiva sino una identidad construida a través de actos de identificación y decisión. Aventurarse a un texto de estas características, que entrecruza saberes, que se zambulle en la historia, que remonta la tradición, que no sucumbe a la tentación de la mera exégesis pero tampoco la pasa por alto sino que, al contrario, la toma para indicar un camino y para hacer una apuesta, es un acto de identificación y de decisión que vale la pena celebrar.

Reseña de *La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, Justicia y Filosofía Política de la Modernidad Temprana.*

Abdo Ferez, C., Ottonello, R., y Cantisani, A. (compiladores).
Buenos Aires: Editorial Gorla, 2013, 1era. edición, 295 páginas.

Reseña bibliográfica por Emmanuel Taub *

Fecha de Recepción: 14 de marzo de 2014
Fecha de Aceptación: 14 de abril de 2014

I.

En este tiempo de tantas publicaciones parciales la posibilidad de hacernos con el “objeto libro” es la posibilidad de mostrar el valor que sigue teniendo para todos nosotros el libro, la escritura y la cultura de la edición. El libro, en papel, con sus perfecciones e imperfecciones, con el olor de sus hojas y su tinta. Tener este objeto con nosotros ya en sí mismo un evento para celebrar.

En este sentido, *La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, Justicia y Filosofía Política de la Modernidad Temprana* publica nuevas generaciones de académicos que piensan la teoría y la filosofía política; aquí podrán encontrar autores con una trayectoria ya muy afianzada así como también doctorandos y jóvenes doctores que se encuentran en medio de sus propios procesos de escritura. Este libro muestra que el trabajo de los grupos de investigación, de los diálogos y debates sirven, y mucho. Al mismo tiempo, por su temática y sus hipótesis es un libro que invita, desde la primera a la última página, a reflexionar sobre el tiempo pasado y el tiempo presente. Por aquí desfilan autores que de tan internalizados en nuestra vida académica, a veces olvidamos que tienen aún mucho por hacernos descubrir, por exigirnos preguntar y por dejarnos cuestionar; mucho, debajo de sus siglos de existencia.

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y magister en Diversidad Cultural por la Universidad de Tres de Febrero (UNTREF). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Es docente y editor. Sus áreas de trabajo son la filosofía política y el pensamiento judío. Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com

II.

La bifurcación es un camino que se divide, en donde se abren dos (por lo menos dos) otros caminos. Por lo que ya desde el título, los textos aquí reunidos nos llevan a pensar que lo primero que, tal vez, pecado y delito provienen de un mismo camino. ¿Cuál? Una posibilidad es decir que provienen del camino del hombre: el pecado y el delito son del hombre. Podríamos remitirnos al primer pecado bíblico, Adán y Eva comiendo el fruto prohibido del árbol del saber del bien y del mal; y, también, al primer delito, o por lo menos una acción a la que podríamos pensar como delito, aunque es uno de los pasajes del Génesis que más me exigen la reflexión: el asesinato de Abel en manos de Caín. El primer asesinato del texto bíblico, y no es menor.

Una característica interesante, partiendo desde esta lectura, es que en ambos casos hay justicia luego del acto/acción que se comete, ya sea del pecado, o del delito: la expulsión y la marca de Caín, otra forma expulsión. Ahora bien, también hay que decir que en este sentido, los primeros actos de justicia son divinos, por lo que son el ejercicio de la voluntad soberana de Dios sobre los hombres: en la expulsión y también en la destrucción y sus diferentes intentos hasta llegar al pacto de la ley. Hay otra lectura que nos permite, desde otro lado, caminar por ese sendero, y que estaría antes aún de la primera bifurcación, o sea, pensar ya en el pecado y el delito como el camino de donde se bifurcan el crimen, la justicia y la filosofía política. En este caso, estos tres conceptos, que constituyen el subtítulo del libro, podrían ser consecuencia de, o la continuidad bifurcada de, los dos anteriores (pecado y delito). Ya que estos son caminos que siguen adelante, caminos que no necesariamente deben cerrarse. El sentido de la bifurcación no es el final, sino la apertura, la distinción de los caminos, el sentido mismo de estas problemáticas y de las diferentes salidas que se nos abren, también, en este libro.

Dicho esto, un elemento en común que se debe marcar es que ya desde el título y la lectura de los diferentes artículos, en el trasfondo del libro encontramos un viejo siempre nuevo (por suerte) problema: el elemento religioso; y específicamente los procesos de secularización desde el paradigma teológico y el momento histórico

fundamental donde se instalan, la Modernidad Temprana. Este libro, en donde permítasenos la hipótesis, Leo Strauss está esotéricamente más presente de los que realmente está, tiene uno de sus grandes méritos en querer y lograr, cada uno a su manera, actualizar problemáticas de la Modernidad Temprana, o mostrar cómo las problemáticas, por lo menos muchas de ellas, de nuestros tiempos ya se pueden observar en esa Temprana Modernidad.

III.

El problema de la justicia, del alcance del delito, la reflexión en torno a la secularización; la relación entre el Estado y la sociedad, entre Estado, religión y comunidad; el lugar de las mujeres y el derecho; el derecho y la sociedad; la construcción del sujeto, más aún, la pregunta sobre la igualdad, sobre quién es igual a mí, sobre la esclavitud y la servidumbre, las relaciones del trabajo; la propiedad privada. La política, lo político, la vuelta de la política, la revuelta de lo político... podríamos estar hablando de nuestros días, sin embargo estamos enumerando los tópicos principales que *La bifurcación entre pecado y delito* abarca en la Modernidad Temprana.

Y si traemos estas problemáticas es porque uno de las grandes virtudes de este libro es introducirnos a autores y temas que podríamos llamar originarios (y fundamentales) para la construcción del mundo moderno y del Estado moderno. Autores y problemas que, como escribe Eduardo Rinesi en el prólogo –que sin embargo recomendamos no sólo leerlo como prólogo, sino como un capítulo mas del libro– forman parte de “tiempos en los que se va estructurando una nueva visión del mundo, una nueva manera de pensarse la vida, las sociedades y la historia, pero en que esa nueva cosmovisión o manera de pensar se va fraguando con los materiales provenientes de lenguajes múltiples y de combates diferentes...”. Y, que podríamos agregar hablando de este momento histórico, las palabras de Hernán Borisonik al explicar que aquel es un “proceso de secularización, es decir, un proceso que se caracterizó por un pasaje de lo religioso a lo jurídico que estuvo signado por la centralización del poder político y dio origen a los Estados nacionales”.

Pero además, es un libro consagrado a la Temprana Modernidad que a medida que uno avanza en su lectura comprende que también es un libro que es imposible de escindir del malestar de nuestro tiempo; nos preguntamos, entonces, si nuestro tiempo no pudo resolver las paradojas, dilemas y contradicciones de aquel tiempo histórico, o vivimos una continua repetición que nunca se termina, como un siniestro *dejà vu* hegeliano. Igualmente, ante la duda, nos quedamos con la reflexión de Rodrigo Ottonello finalizando su ensayo sobre Hobbes y Locke: “me resulta difícil –escribe– emitir un juicio acerca de si efectivamente podemos pensar las teorías del siglo XVII como materiales válidos para analizar nuestro presente. Menos arriesgado me parece afirmar que sí es necesario estudiar detenidamente el camino que han seguido hasta nuestros días ciertos conceptos de aquél tiempo, para intentar, ante las imágenes de sus transformaciones, hacernos unas preguntas nuevas que tal vez no lleguen a explicar nuestro presente, pero por lo menos sean capaces de singularizarlo”.

De algo podemos estar seguros en medio de estas posiciones, y es que las preguntas del pasado siguen acompañando fantasmagóricamente nuestro tiempo. Ya lo escribe Cecilia Abdo Ferez hablando de Locke, “sus preguntas podrían ser la nuestras”. Más aún, decimos, nuestros monstruos son los mismos. Por suerte, ahora tenemos este libro para comenzar a responder las preguntas.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección de correo electrónico contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras. .
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página. .
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- Las citas irán a pie de página con formato conforme a las normas internacionales de citas:
- Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellidos, nombre, título, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición; distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en

libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguido de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

Especificación de los criterios de citación para la bibliografía final o a pie de página

Libros

a. Libro con un autor

Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

b. Libro con más de un autor

Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Nótese la sangría.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al.*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros, *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

c. Libro con un autor y un editor

Ejemplo:

Campbell, George, *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer.
Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

Capítulo de un libro

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp.
Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

Artículo de revista impresa

Ejemplo:

Lublink, Sara. "Who may Live the Examined Life? Plato's Rejection of Socratic Practices in Republic VII, *British Journal for the History of Philosophy*, York (UK), Routledge, Volume 19, Issue 1, (2011): 3-18.

Artículo de revista electrónica

Ejemplo:

Katsafanas, Paul. The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato, and Schiller. *Journal of the History of Philosophy*, [On line], 49, 1. En http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/toc/49.1.html, 87-113 (enero 2011)



Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 - Volumen 2 - N° 2
Mayo 2014 - Noviembre 2014
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina