

**Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades
Tesis de Doctorado en Filosofía
2014**

LAS ASTUCIAS DE LA VERDAD

**LA INVENCION Y LA UTILIDAD COMO RAÍCES DEL CONOCIMIENTO EN LOS
TRABAJOS DE MICHEL FOUCAULT**

Doctorando: **Facundo Ezequiel Casullo. Licenciado en Ciencia Política.**
Director: **Edgardo Castro. Doctor en Filosofía.**
Codirector: **Francisco Naishtat. Doctor en Filosofía.**
Fecha de presentación: **24 de abril de 2014.**

AGRADECIMIENTOS

Debo agradecer al CONICET por las becas doctorales otorgadas entre abril de 2004 y abril de 2009 que hicieron posible buena parte esta investigación. También a mi director Dr. Edgardo Castro por sus preciosas correcciones e indicaciones, pero en especial por la paciencia. No puedo agradecer suficientemente la fe en mi trabajo y el apoyo anímico constantes de mi co-director Dr. Francisco Naishtat, así como sus atentas lecturas y comentarios. Tengo también una deuda importante con el Comité del Doctorado en Filosofía de la UNLP, que una y otra vez consideró amable y favorablemente las sinuosidades del camino que llevó a este trabajo. A la Dra. Susana Villavicencio y al Dr. Patrice Vermeren agradezco profundamente su confianza y el sustento otorgado en un momento crucial del desarrollo.

DEDICATORIA

Para Pablo, mi hermano.

Y para mí.

RESUMEN

Esta tesis utiliza la noción de astucia, cuyas raíces se remontan a la antigua cultura griega, como clave de lectura para abordar las dimensiones involucradas en la problemática del conocimiento en los trabajos de Foucault. En tanto forma de inteligencia práctica que sirve para imponerse frente a realidades donde prima la ambigüedad y el devenir, la astucia resulta una noción adecuada para analizar una perspectiva que toma el conocimiento como un producto histórico cambiante en sus formas y destinado a intervenir en la historia misma. En este marco, la problemática del conocimiento es considerada desde los más tempranos textos del francés para señalar la constancia de dos rasgos que le son esenciales: la invención y la utilidad.

La invención como elemento inherente al conocimiento se considera en las dos primeras partes siguiendo su desarrollo cronológico. En primer lugar, a partir de los trabajos de los años cincuenta, en relación con un análisis que sitúa al conocimiento en un ámbito deudor de la imaginación. La dimensión onírica, en tanto forma de la actividad imaginativa que no es gobernada por la conciencia, aparece entonces como fundamento posible para todo conocimiento, incluso empírico y experimental. En segundo lugar, a partir de los trabajos de la década siguiente, la invención se presenta a través de la reformulación teórica del problema del esquematismo, a partir del estudio del lenguaje en la literatura, como el problema del vínculo, fundamental para el conocimiento, entre lo visible y lo decible. La noción de ficción sirve entonces para desplegar los elementos sobre los que el conocimiento podrá apoyarse.

El mismo recorrido se ofrece en torno a la utilidad. A partir de los primeros textos se subraya el lugar esencial que Foucault adjudica a la intervención sobre la realidad por parte del conocimiento. Comienza así a esbozarse una concepción de la verdad que no busca tanto representar o reflejar lo real sino más bien transformarlo. El carácter utilitario del conocimiento se desarrolla en la segunda parte a partir del trabajo del francés sobre la *Antropología desde el punto de vista pragmático* de Kant y encuentra, en la tercera parte de la tesis, un apoyo en la concepción griega arcaica de la verdad. La verdad que surge del conocimiento aparece entonces como una modalidad de esta forma arcaica y radical cuya especificidad consiste en ser un instrumento de intervención y realización efectiva.

Finalmente, la última parte de la tesis pone de manifiesto la dimensión política implicada por la forma de verdad que aparece con el conocimiento. En primer lugar, a partir de las transformaciones histórico-institucionales en las que el conocimiento encontró un terreno fértil. En segundo lugar, gracias al establecimiento de un espacio que permite “estar en lo verdadero” a partir de la condición teórica del sentido establecida por Aristóteles. La temática de la astucia se presenta aquí como reformulación de la temática de la astucia de la razón hegeliana y la verdad aparece entonces como una forma de sujeción que opera a través de la exclusión de una alteridad que le es esencial, y que constituye un instrumento exclusivo de funciones sociales específicas.

PALABRAS CLAVE

- Foucault, Michel (1926-1984).
- Astucia (*μῆτις* - *mêtis*).
- Invención.
- Utilidad.
- Conocimiento.

ÍNDICE

Observaciones técnicas	10
INTRODUCCIÓN GENERAL	13
1. Presentación genética del tema	13
1.1. Justificación de la introducción de la temática de la astucia	22
2. Estado de la cuestión	28
2.1. La noción de astucia	28
2.1.1. Aspectos particulares de la astucia	31
2.1.1.1. El individuo astuto	31
2.1.1.2. Los ámbitos de la astucia	33
2.1.1.3. Los medios de la astucia	34
2.2. La astucia como problema filosófico en el pensamiento foucaultiano	35
2.2.1. La astucia de la razón	38
2.2.2. La astucia de la soberanía	42
2.2.3. La astucia de la verdad: repetición de la tesis	44
3. Enfoque y ordenamiento de la tesis	51

PRIMERA PARTE: IMAGINACIÓN Y UTILIDAD

Introducción	55
Capítulo I. CONOCIMIENTO E IMAGINACIÓN EN LA LECTURA FOUCAULTIANA DE BINSWANGER	59
I.1. Introducción	59
I.2. Precauciones de lectura	60
I.3. El sueño y la significación	62
I.3.1. El conocimiento como imagen y expresión	63
I.3.2. Imágenes sin lenguaje: crítica a Freud	64
I.3.3. Imágenes con lenguaje privado: crítica a Husserl	65

I.4. Imaginación y conocimiento	67
I.4.1. La presencia de la lectura heideggeriana de Kant	68
I.4.1.1. Esquema, imagen y aspecto	70
I.4.1.2. Imaginación y lógica	73
I.4.1.3. Imaginación y razón práctica	74
I.4.2. El mundo como espacio de objetividad y libertad	75
I.4.2.1. La ambigüedad de la libertad: trascendentalismo o enraizamiento	76
I.4.2.2. La ambigüedad del mundo	78
I.4.3. Paisaje y trayectorias	80
I.5. Las dos vertientes de la imaginación y la verdad	83
I.5.1. Imaginación y realidad I: defecto y control	84
I.5.2. Imaginación y realidad II: poesía y verdad	87
I.6. Conclusión	89
 Capítulo II. UTILIDAD, VERDAD Y REALIDAD A PARTIR DE LOS PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE PSICOLOGÍA	93
II.1. Introducción	93
II.2. La enfermedad mental y el hombre real	94
II.2.1. El mundo onírico como forma patológica	96
II.2.2. Las condiciones socio-históricas de la psicología	98
II.2.3. ¿Hombre verdadero u hombre real? Crítica a la lectura de Gros	100
II.2.3.1. La verdad y la realidad	102
II.2.3.1.1. Verdad y realidad en <i>El poder psiquiátrico</i>	103
II.2.3.1.2. Verdad y realidad en <i>El Gobierno de sí y de los otros</i>	105
II.2.3.1.3. La verdad como medio, la realidad como objetivo	108
II.3. Psicología y contradicción ("La psicología de 1850 a 1950")	109
II.4. Psicología e investigación ("La investigación científica y la psicología")	112
II.4.1. Investigación y ciencia	112
II.4.2. Investigación y práctica	114
II.4.3. La denuncia de la ilusión: una reflexión desmitificada	116
II.4.4. La negatividad fundamental de la psicología	119
II.5. Conclusión	121

SEGUNDA PARTE: HACER SIN AFIRMAR

Introducción	125
Capítulo III. EL USO DEL CONOCIMIENTO EN LA LECTURA FOUCAULTIANA DE LA PERSPECTIVA PRAGMÁTICA DE KANT	131
III.1. Introducción	131
III.2. El texto y las ambigüedades	134
III.3. El hombre del pragmatismo	135
III.3.1. Del "uso" en los trabajos de Foucault	136
III.3.2. El conocimiento pragmático del hombre como conocimiento del mundo	139
III.3.2.1. El hombre como ánimo	140
III.3.2.2. La actividad sintética en lo originario	142
III.4. El espacio de la pragmática y su ambigüedad	143
III.4.1. Juego y artificio	145
III.4.1.1. El riesgo	147
III.4.1.2. Artificio y astucia	148
III.4.2. La verdad del intercambio pragmático	153
III.4.2.1. La afinidad con el pragmatismo y su límite	159
III.5. Un modelo organizativo para los trabajos de Foucault	163
III.5.1. Tres tesis de un comentario reciente	163
III.5.1.1. El fondo y de la superficie	165
III.6. El redoblamiento de la lección kantiana	167
III.7. Conclusión	170
Capítulo IV- LA ASTUCIA DEL ASPECTO: EL ESPACIO Y EL LENGUAJE EN LA CRÍTICA AL PENSAMIENTO DEL SUJETO EN LOS SESENTA	173
IV.1. Introducción	173
IV.2. Astucia y juego del aspecto	175
IV.2.1. La perspectiva foucaultiana en torno al aspecto	178
IV.2.1.1. El aspecto gramatical	179
IV.3. El espacio del lenguaje	182
IV.3.1. Espacio, lenguaje y conocimiento	185
IV.3.1.1. La mirada y la visibilidad	187

IV.3.2. Espacio, imaginación y crítica	191
IV.3.2.1. La crítica al espacio homogéneo	193
IV.3.2.2. La imaginación como fuente de la crítica	195
IV.4. Conclusión	200
Capítulo V- DECIR SIN AFIRMAR: LA FICCIÓN Y LA APOFÁNTICA EN LAS CONSIDERACIONES FOUCAULTIANAS SOBRE EL LENGUAJE	203
V.1. Introducción	203
V.2. El lenguaje del afuera	205
V.2.1. La conversión de la reflexión	206
V.2.2. La conversión de la ficción	209
V.2.2.1. La ficción y la distancia de las cosas	210
V.2.2.2. La ficción y la posición del sujeto	211
V.2.2.3. Ficción y verdad	214
V.2.3. Los rasgos del lenguaje del afuera	219
V.2.3.1. El lenguaje habla de sí	220
V.2.3.1.1. La astucia de la autoría	222
V.2.3.2. El lenguaje no dice nada	224
V.2.3.2.1. La aparición de una afirmación no-positiva	226
V.2.3.3. Visibilidad y juego del lenguaje	229
V.3. Formas de ver	232
V.3.1. Autoreferencialidad y mutismo de la pintura	236
V.3.2. Reglas para la producción de simulacros: la <i>ἐκφρασις</i> en Foucault	240
V.3.2.1. Equívocos sobre el registro de Foucault	241
V.4. Conclusión	242

TERCERA PARTE: EL DOMINIO DE LA VERDAD

Introducción	247
Capítulo VI. PRINCIPALES LÍNEAS DE PENSAMIENTO ALREDEDOR DE <i>LECCIONES SOBRE LA VOLUNTAD DE SABER</i>	253
VI.1. Introducción	253
VI.2. Heidegger: la libertad como esencia de la verdad	255

VI.2.1. La verdad como adecuación	255
VI.2.2. La condición de la adecuación: la <i>ἀλήθεια</i>	256
VI.2.3. Disimulación y errancia	258
VI.3. Detienne: los maestros de verdad en la Grecia arcaica	261
VI.3.1. Una palabra eficaz	264
VI.3.1.1. El poeta	265
VI.3.1.2. La figura de Nereo	267
VI.3.2. Una palabra ambigua	268
VI.3.2.1. De la ambigüedad a la contradicción	269
VI.4. La sofística	271
VI.4.1. La transitividad ontológica del lenguaje	273
VI.4.2. Aspectos políticos	275
VI.4.3. La ontología como discurso sofístico	277
VI.5. Deleuze: la voluntad de verdad como gesto moral y el nexo Aristóteles-Hegel	279
VI.6. Conclusión	285
 Capítulo VII. EL TERRENO HISTÓRICO DE LA VOLUNTAD DE VERDAD: LAS TRANSFORMACIONES QUE SOSTIENEN Y PREFIGURAN EL CONOCIMIENTO EN <i>LECCIONES SOBRE LA VOLUNTAD DE SABER</i>	287
VII.1. Introducción	287
VII.2. Transformaciones institucionales	289
VII.2.1. Los procesos judiciales	291
VII.2.1.1. El estado inicial y el terminal	291
VII.3. La transformación en Hesíodo	294
VII.3.1. La verdad-saber: el orden de las cosas como fundamento ético-político	296
VII.3.2. La oposición Hesíodo-Homero	297
VII.4. La moneda, la ley y la pureza	299
VII.4.1. La moneda (<i>νόμισμα</i>)	300
VII.4.2. La ley (<i>νόμος</i>)	302
VII.4.3. La cesura entre economía y política	304
VII.4.3.1. Ley, cesura y verdad	306
VII.4.4. Puro e impuro	307
VII.4.4.1. Pureza y verdad	308
VII.5. Conclusión	310

Capítulo VIII. LAS ASTUCIAS DE LA VERDAD: EL SENTIDO Y LA APOFÁNTICA COMO OPERADORES DE PODER	313
VIII.1. Introducción	313
VIII.2. Estar en lo verdadero	315
VIII.3. Voluntad de saber y voluntad de verdad	317
VIII.3.1. El modelo aristotélico	318
VIII.3.1.1. La astucia aristotélica I: la elisión del cuerpo y del deseo	320
VIII.3.2. El modelo nietzscheano	321
VIII.3.2.1. La astucia como esencia de la razón	322
VIII.3.3. Los principios de interioridad y de retorno a sí del discurso filosófico	326
VIII.4. La exclusión de los sofistas	327
VIII.4.1 Una filosofía aparente y sin realidad	329
VIII.4.2. La materialidad del discurso	331
VIII.4.3. La astucia aristotélica II: el sentido y la apofántica	334
VIII.4.3.1. La astucia del lenguaje	340
VIII.5. La verdad y la realidad II	342
VIII. 5.1. Tarea y límites de la filosofía	345
VIII.6. Conclusión	350
 IX. CONCLUSIÓN GENERAL	 353
 X. BIBLIOGRAFÍA	 367
X.1. Bibliografía primaria	367
X.2. Bibliografía secundaria sobre Foucault	368
X.2.1. Números especiales de publicaciones periódicas	373
X.3. Bibliografía sobre otros temas	373

OBSERVACIONES TÉCNICAS

1. Los trabajos de Foucault son referidos según las siguientes abreviaturas:

<i>MMPE</i>	<i>Maladie mentale et personnalité</i>
<i>MMPS</i>	<i>Maladie mentale et psychologie</i>
<i>HF</i>	<i>Histoire de la folie à l'âge classique</i>
<i>RR</i>	<i>Raymond Roussel</i>
<i>NC</i>	<i>Naissance de la clinique</i>
<i>MC</i>	<i>Les Mots et les Choses</i>
<i>AS</i>	<i>L'Archéologie du savoir</i>
<i>OD</i>	<i>L'Ordre du discours</i>
<i>CPP</i>	<i>Ceci n'est pas une pipe: deux lettres et quatre dessins de René</i>
<i>Magritte</i>	
<i>SP</i>	<i>Surveiller et Punir</i>
<i>VS</i>	<i>Histoire de la sexualité 1 - La Volonté de savoir</i>
<i>QC</i>	<i>Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung</i>
<i>UP</i>	<i>Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs</i>
<i>SS</i>	<i>Histoire de la sexualité 3 - Le Souci de soi</i>
<i>DE (I, II, III, IV)</i>	<i>Dits et écrits (4 vol.)</i>
<i>AN</i>	<i>Les anormaux</i>
<i>IDS</i>	<i>Il faut défendre la société</i>
<i>HS</i>	<i>L'herméneutique du sujet</i>
<i>PP</i>	<i>Le pouvoir psychiatrique</i>
<i>STP</i>	<i>Sécurité, Territoire, Population</i>
<i>NB</i>	<i>Naissance de la Biopolitique</i>
<i>PM</i>	<i>La peinture de Manet, suivi de Michel Foucault, un regard</i>
<i>IAK</i>	<i>Introduction à l'Anthropologie</i>
<i>GSA</i>	<i>Le gouvernement de soi et des autres</i>
<i>CV</i>	<i>Le gouvernement de soi et des autres II: Le courage de la vérité</i>
<i>CUH</i>	<i>Le corps utopique, Les hétérotopies</i>
<i>LVS</i>	<i>Leçons sur la volonté de savoir</i>

2. Se citará con la abreviatura indicada y el número de página tras una coma; por ejemplo: CUH, p. 17. Cuando se trate de un texto comprendido en los DE, se referirá el nombre y el número del mismo, el volumen en el que se encuentra y la página en cuestión; por ejemplo: "La maison des fous", [146], en *DE II*, p. 697.

3. Cuando no se indica el nombre del traductor, las traducciones son propias.

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες ἔστε
Timeo

1. Presentación genética del tema

Esta tesis surge de un proyecto que se denominaba *Ética y política en el pensamiento de Michel Foucault: la "ontología del presente" y "la estética de la existencia"*, presentado en la Universidad Nacional de La Plata en 2004.

El plan original tenía como punto de partida un diagnóstico, ofrecido por Foucault en *Las palabras y las cosas* (MC), según el cual para la modernidad resulta imposible el establecimiento de una moral, y buscaba identificar la raíz de esta imposibilidad.¹ El enunciado nietzscheano referente a la muerte de Dios indicaba entonces la ausencia de fundamento (sea de orden objetivo o subjetivo) sobre el cual apoyar una moral contemporánea, o a partir del cual extraer una Ley universal para la conducta o de la que pudiesen deducirse principios orientadores para la misma. Sin embargo, Foucault dedica sus últimos dos libros a una consideración ética.² En ellos describe el modo en que los antiguos griegos establecieron principios éticos precisamente frente a la indeterminación que resultaba de la ausencia de una Ley.³

La expresión "estética de la existencia" se refiere a las formas éticas que los antiguos griegos generaron para afirmar la libertad a la vista de sus contemporáneos, como una

¹ Cf. MC, p. 339.

² En este sentido, y muy atinadamente, Jay recuerda que si bien se supone que los autores caracterizados como posestructuralistas "abandonaron el impulso ético de la tradición humanista occidental a favor del juego estético de significantes lingüísticos sin referentes de carne y hueso", o reivindicaron "una valorización del impulso, el deseo y la transgresión que sanciona un "todo vale" ético", "a pesar de la creencia convencional referente al supuesto nihilismo de estos pensadores, una familiaridad más estrecha con su obra revelará una fascinación intensa y permanente por las cuestiones morales", Jay, M., *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 79-80.

³ "En un espacio político donde la estructura política de la ciudad y las leyes con las que se dotó perdieron sin duda su importancia, aunque no hayan por eso desaparecido, y donde los elementos decisivos dependen cada vez más de los hombres, de sus decisiones, de la forma en la que hacen jugar su autoridad, de la sabiduría que manifiestan en el juego de los equilibrios y de las transacciones, aparece que el arte de gobernarse a sí mismo deviene un factor político determinante", SS, p. 110. O también: "Se está muy lejos de una forma de austeridad que tendería a sujetar a todos los individuos de la misma forma, tanto a los más orgullosos como a los más humildes, bajo una ley universal cuya sola aplicación podría ser modulada por la puesta en juego de una casuística. Aquí, al contrario, todo es asunto de ajuste, de circunstancia, de posición personal. Las pocas grandes leyes comunes -de la ciudad, de la religión o de la naturaleza- permanecen presentes, pero como si dibujasen a lo lejos un círculo muy amplio, al interior del cual el pensamiento práctico debe definir lo que conviene hacer. Y para eso, no necesita algo así como un texto que de una ley, sino una *techné* o una "práctica", un saber-hacer que, teniendo en cuenta los principios generales, guiaría la acción en su momento, según su contexto y en función de sus fines", UP, pp. 72-73.

respuesta a la ausencia de moral característica de su tiempo. La incompatibilidad que experimenta la modernidad con una moral universal encuentra por tanto en la antigüedad un escenario cuyo análisis posee un interés y una utilidad actuales.⁴ Esto no significa que para Foucault las respuestas antiguas puedan ser por sí mismas efectivas también hoy,⁵ pero permiten apreciar una perspectiva alternativa a la que siguen las respuestas actuales que, ante tal diagnóstico, buscan el modo de restablecer un elemento fundamental o capaz de funcionar como tal. La estética de la existencia supone un punto de vista que pone en juego un pensamiento práctico y creativo ajustado a las circunstancias más que una reflexión especulativa dirigida al encuentro de un fundamento.⁶

La situación contemporánea es similar a la antigua en la medida en que revela un espacio de juego y de indeterminación que reclama un trabajo de invención en materia ética anclado un pensamiento práctico más que en una reflexión contemplativa. Pero la imposibilidad de la modernidad para establecer una ética posee su especificidad. En efecto, Foucault la remite a un carácter inherentemente práctico del pensamiento contemporáneo:

"El pensamiento moderno jamás pudo, a decir verdad, proponer una moral: pero la razón no es que éste sea pura especulación; todo lo contrario, es desde el comienzo, y en su propio espesor, un cierto modo de acción [...] a partir del siglo XIX, el pensamiento "salió" ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar y de sojuzgar. Antes de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes mismo de exhortar o simplemente de alertar, el pensamiento, al

⁴ Cf. "Une esthétique de l'existence", [357], en *DE IV*, pp. 731-732. Explícitamente: "Y si me interesé en la antigüedad es porque, por toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas está ahora desapareciendo, ha desaparecido. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder una búsqueda que es la de una estética de la existencia", *ibid.*, p. 732. También: "Pues bien, me pregunto si nuestro problema hoy no es, de cierta forma, el mismo; porque la mayoría de nosotros no creemos que una moral pueda ser fundada sobre la religión y no queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima. Los movimientos de liberación recientes sufren no encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva moral. Necesitan una moral, pero no logran encontrar otra moral que aquella fundada sobre un pretendido conocimiento científico de lo que es el yo [*moi*], el deseo, el inconciente, etc. Me sorprende la similitud de estos problemas", "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", [326], en *DE IV*, p. 386.

⁵ Al ser interrogado sobre la viabilidad de las respuestas griegas el francés responde categóricamente: "No busco una solución de recambio; no se encuentra la solución de un problema en la solución de otro problema planteado en otra época por gente diferente", *idem*.

⁶ En efecto, en las respuestas antiguas "hay todo un tesoro de procedimientos, de técnicas, de mecanismos, que no puede ser verdaderamente reactivados, sino que *ayudan a constituer una suerte de punto de vista* que puede ser muy útil para analizar y para transformar lo que pasa alrededor nuestro", *ibid.*, p. 391. (Las cursivas son nuestras.)

ras de su existencia, desde su forma más matinal, es en sí mismo una acción,
- un acto peligroso".⁷

La explicación de la imposibilidad moderna para definir una moral descansa por tanto en la naturaleza del pensamiento contemporáneo: al ser él mismo de orden práctico, no puede ofrecer una norma general para la práctica; no puede proponer una ética por el simple hecho de estar comprometido, ya desde su esencia, con opciones éticas y políticas.⁸

Esta caracterización del pensamiento moderno precede lo que, a partir de 1978, se convertirá en un trabajo continuo de elaboración por parte de Foucault en torno a lo que define la modernidad. La noción de una "ontología del presente" (u "ontología crítica de nosotros mismos", "ontología histórica de nosotros mismos", u "ontología de la actualidad", términos que son sinónimos⁹) es resultado de la búsqueda de una definición de la modernidad y de las condiciones que ésta impone al trabajo del pensamiento. En efecto, por debajo de las múltiples aproximaciones a la modernidad que encontramos en el corpus foucaultiano,¹⁰ se destaca un elemento constante y fundamental: ser moderno significa tener una relación crítica con lo que se es, es decir, una relación consigo mismo signada por el intento de captarse en el propio ser y transformarse en algo distinto: se trata de un "juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad".¹¹

⁷ MC, p. 339.

⁸ La cita de MC continúa del siguiente modo: "Sade, Nietzsche, Artaud y Bataille lo supieron por todos aquellos que quisieron ignorarlo; pero es cierto también que Hegel, Marx y Freud lo sabían. ¿Podemos decir que lo ignoran, en su profunda ingenuidad, los que afirman que no hay filosofía sin elección política, que todo pensamiento es "progresista" o "reaccionario"? Su zoncera está en creer que todo pensamiento "expresa" la ideología de una clase; su involuntaria profundidad, está en que señalan con el dedo el modo de ser moderno del pensamiento. En la superficie, podemos decir que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, está siempre ligada, incluso bajo su forma más indecisa, a éticas y políticas; más fundamentalmente, el pensamiento moderno se presenta en esta dirección donde lo Otro del hombre debe devenir lo Mismo que él", *idem*.

⁹ Para las expresiones "ontología histórica de nosotros mismos" y "ontología crítica de nosotros mismos" cf. "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, pp. 574-577. Para las expresiones "ontología de nosotros mismos", "ontología del presente", "ontología de la actualidad" cf. "Qu'est-ce que les Lumières?", [351], en *DE IV*, pp. 687-688.

¹⁰ La conferencia de 1978, "¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*" (en *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 82, n. 2, p. 35-63, 1990; en adelante *QC*) que inaugura la interrogación sistemática de Foucault sobre la modernidad, define la crítica como una actitud, incluso como una virtud ética, "arte de la inservidumbre voluntaria" [*sic. inservitude volontaire*] y "política de la verdad" (*Ibid.*, pp. 43-45), y fecha su surgimiento alrededor de los siglos XV y XVI. Por su parte, las diferentes versiones del artículo "¿Qué es la ilustración?" (una versión aparece en Estados Unidos bajo el título "What is Enlightenment?", en Rabinow, P., ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50; además, la primera clase de *GSA* se ocupa también de este punto (cf. *GSA*, pp. 8-39), y se cuenta con una edición francesa aparecida bajo el título "Qu'est-ce que les Lumières?", en *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 35-39) llevan más lejos esta caracterización y hacen de la modernidad misma una actitud crítica que busca la transformación de nuestro ser presente, aunque la fecha de referencia sea ahora entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

¹¹ "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 570.

De este modo el plan original hacía aparecer un equívoco en la relación de las cuestiones tratadas. La estética de la existencia se presentaba como una perspectiva de aproximación a la ética que reposaba en un pensamiento práctico y creativo, mientras que la ontología del presente pretendía dar cuenta de una dimensión política del trabajo del francés. Sin embargo, la modernidad se presentaba también ella según una dimensión ética, en la medida en que involucra una relación crítica consigo mismo. Aparecía así una suerte de confusión entre la estética de la existencia y la modernidad misma, y el plan lo señalaba explícitamente: "Por su extensión y complejidad, la ontología crítica de nosotros mismos lleva en sí las preocupaciones que señalamos anteriormente en relación a la estética de la existencia, puesto que implica ella misma un trabajo de transformación del sujeto sobre sí mismo que no es sino un ejercicio de libertad".¹² De modo que lo que se planteaba como una problemática que involucraba la ética y la política, la primera a través de la noción de estética de la existencia y la segunda a través de la ontología del presente, no daba cuenta sino de una cuestión ética. En efecto, la dimensión política del análisis se extraía entonces, por un lado, de los contenidos en juego en las investigaciones históricas sobre la ética antigua y, por otro, trayendo a colación nociones extraídas de los análisis que nuestro autor realizó sobre las relaciones de poder (como disciplina, biopolítica, normalización).

Quedaba así de lado un aspecto fundamental de la ontología del presente que permitía plantear una dimensión política de su trabajo con independencia respecto de la estética de la existencia. La actitud crítica que caracteriza la modernidad es para Foucault una virtud ética.¹³ Ahora bien, esta ética la que reclama un trabajo de orden ontológico que se presenta como una "política de la verdad"¹⁴ motivada por el imperativo de la transformación. La modernidad, como actitud ética en sí misma, reclama "un juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad",¹⁵ o, según otra expresión de nuestro autor, "un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que a la vez respeta ese real y lo viola".¹⁶

Ahora bien, fue la consideración y el estudio de este aspecto lo que dio lugar a la presente tesis. En efecto, en la conferencia ya citada "¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*", el difícil juego entre la verdad de lo real y la práctica de la libertad se presenta como "una

¹² Casullo, F., "PROYECTO DE TESIS DE DOCTORADO: Ética y política en el pensamiento de Michel Foucault: la "ontología del presente" y la "la estética de la existencia"", presentado al Comité de Doctorado de Filosofía (FHCE-UNLP) en 2004, p. 4.

¹³ *QC*, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 570.

¹⁶ *Idem.*

práctica histórico-filosófica" que busca "hacerse su propia historia, fabricar como por ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a aquellas".¹⁷ En otros términos, la conferencia sitúa, en el centro de lo que se convertirá en la noción de ontología del presente, la construcción de ficciones históricas en torno a los vínculos entre la verdad y el ejercicio del poder sobre los hombres.

El rastreo de este vínculo entre una consideración ontológica y la creación de ficciones condujo a un nivel del trabajo de Foucault que se destaca no sólo por su carácter fundamental sino por poseer una inusual constancia, pues atraviesa la totalidad de su obra. Ya en la década del sesenta el francés sostenía, en más de una oportunidad, que la filosofía constituye actualmente una actividad de diagnóstico de nuestro ser presente,¹⁸ evidente y temprano antecedente de la noción de "ontología de nosotros mismos". Sin embargo, no es igualmente evidente, ni ha sido claramente señalado, que en los mismos años esta caracterización de la filosofía es acompañada por otro rasgo: la creación de dominios objetivos, la capacidad de hacer aparecer nuevos campos para el saber.¹⁹ En otras palabras, la indagación ontológica sobre nuestra actualidad aparecía ya entonces ligada a una creación o invención en el orden del conocimiento.

El curso de 1983, "El gobierno de sí y de los otros" (*GSA*), publicado en 2008, establece como una suerte de principio, en un momento del recorrido intelectual de Foucault en el que la reflexión sobre la modernidad y la Ilustración ocupa un lugar importante de su trabajo, que "toda ontología" debe ser "analizada como una ficción".²⁰ Según estas indicaciones, resultó importante abrir la presente tesis, en el primer capítulo, señalando la presencia de la lectura heideggeriana de Kant en la introducción que Foucault publica en 1954 sobre un artículo del psicoanalista existencial Ludwig Binswanger. A fin de sellar este vínculo entre ontología y ficción, resultaba sugerente señalar, a propósito de una serie de textos tempranos que los estudios foucaultianos consideran una suerte de prehistoria de su verdadero pensamiento, la presencia de tal vínculo y establecer así su constancia en el pensamiento del francés.

En efecto, Foucault valora el estudio que introduce en la medida en que ofrece una reflexión fundamental sobre el conocimiento que asume una perspectiva ontológica y que se apoya en el sueño como una experiencia imaginativa. No se trataba simplemente de que los

¹⁷ *QC*, p. 45.

¹⁸ Cf. "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »", [47], en *DE I*, p. 581; "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", [50], en *DE I*, p. 607; "Foucault répond à Sartre", [55], en *DE I*, p. 665.

¹⁹ Cf. "Sur les façons d'écrire l'histoire", [48], en *DE I*, p. 596; y "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »", [48], en *DE I*, p. 580.

²⁰ *GSA*, p. 285.

fundamentos del conocimiento estuviesen allí ligados a lo onírico como modalidad de la imaginación, aunque esto permitía ya reencontrar entonces otra forma del vínculo entre ontología y ficción. Más aún, Foucault sitúa a Binswanger en una tradición de pensamiento que plantea la imaginación como raíz del conocimiento en los años en los que asistía a las clases que Beaufret dictaba sobre *Kant y el problema de la metafísica*.²¹ Allí Heidegger interpreta la empresa kantiana, precisamente, como una defensa de la posibilidad del conocimiento ontológico gracias al rol fundamental que posee la imaginación trascendental para la constitución del esquematismo en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. El vínculo entre ontología y ficción que atraviesa la obra de Foucault puede bien ser un eco de la pregunta formulada en aquel texto por Heidegger:

"¿Acaso esta reducción de las facultades de conocimiento del ser finito a la imaginación, no equivale a rebajar todo conocimiento a una pura fantasía? ¿No se disuelve así la esencia del hombre en una pura apariencia? [...] la cuestión de si lo formado en la imaginación trascendental es o no una pura apariencia en el sentido de una "mera imaginación" debe quedar sin resolver".²²

De modo que la ficción y la ontología, que se presentaban ya ligadas en la década del sesenta, en la del setenta y hasta en los últimos años de su vida, mantienen una relación constante en su pensamiento. Pero ese juego difícil entre la verdad de lo real y la libertad aparecía ya en este temprano texto de Foucault sobre Binswanger también de otro modo. El mundo, a partir de su manifestación en la experiencia onírica y en la imaginación, constituye para nuestro autor, al mismo tiempo, el fundamento de toda objetividad epistemológica posible y un ámbito atravesado por una exigencia ética de transformación.²³ Más tarde, en 1982, esto se presenta como una ambigüedad esencial a la tradición filosófica, en la que yace su desafío más propio: ¿cómo entender que el mundo sea, a la vez, un ámbito de conocimiento, es decir un dominio que exige respeto por la verdad de su realidad, y el objetivo de una transformación ética?²⁴ Puede apreciarse, por tanto, que la cuestión resulta

²¹ Heidegger M., *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Frost, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1951.

²² *Ibid.*, pp. 121-122.

²³ "Lo que nos enseña la historia del sueño para su significación antropológica, es que es a la vez revelador del mundo en su trascendencia, y también modulación de este mundo en su sustancia, sobre el elemento de su materialidad", "Introduction", [1], en *DE I*, p. 88.

²⁴ "¿Cómo aquello que se da como objeto de un saber articulado sobre el dominio de una *tekhnê*, cómo eso puede ser al mismo tiempo el lugar en el que se manifiesta y donde se prueba el "sí mismo" como sujeto ético

fundamental en el pensamiento de Foucault. Es su radicalidad, es decir el hecho de estar presente en la raíz misma de sus trabajos, lo que permite explicar la constancia que posee esta relación entre ontología y ficción en el marco de una inquietud ética y política.

Este vínculo entre ontología, conocimiento y ficción, que atraviesa el pensamiento de nuestro autor, constituye pues uno de los ejes de la tesis: la invención como raíz del conocimiento. Dos capítulos de la segunda parte, a su vez, analizan el modo en que la noción de ficción sirve a Foucault para reformular la problemática del esquematismo a partir de una reflexión ontológica sobre el lenguaje. Ya la Introducción a Binswanger planteaba el problema del conocimiento como un problema relativo al vínculo entre la imagen y expresión. Durante la década del sesenta Foucault intentará mostrar, en efecto, que los elementos necesarios para el conocimiento (un sujeto y un objeto plausibles de adecuación, es decir, un principio de intelección y algo inteligible) pueden extraerse del lenguaje mismo, sin necesidad de recurrir a instancias no-lingüísticas (es decir, un sujeto y un objeto independientes y anteriores al lenguaje). La noción de ficción resulta nuevamente clave en estos análisis. Por su parte, el último capítulo se cierra con una consideración de los alcances y límites de la filosofía concebida como vínculo entre diagnóstico del presente y creación en el orden del conocimiento, es decir, como una política de la verdad.

De este modo, lo que en la investigación significó un punto de partida, se presenta aquí como un punto de llegada que explica la aparición del primero de los ejes que estructuran la problemática de la tesis. El segundo eje, el que indica la utilidad como la otra raíz del conocimiento surge de la dimensión propiamente política implicada en el proyecto de una ontología del presente. Como se señaló, el plan de tesis original planteaba la estética de la existencia, como temática ética, en relación con la ontología del presente, como problema político. Sin embargo, su desarrollo se quedaba en una suerte de solapamiento que hacía confluir ambas nociones en el plano ético, y extraía la cuestión política de la idea de libertad, condición ontológica de todo pensamiento ético posible,²⁵ y de los análisis de la década del setenta sobre la normalización disciplinaria y de la "normación" biopolítica. Pero el vínculo con la ficción implicado en la ontología del presente tiene una dimensión política inherente, puesto que la ontología del presente misma posee la forma de una política que gira en torno al conocimiento. Más que dirigirme hacia los análisis sobre el ejercicio del poder en la década del setenta, la dimensión política del estudio se orientó al aspecto de la actitud crítica

de la verdad? Y si es ese el problema de la filosofía occidental [...] comprenderán bien por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cima de esta filosofía", *HS*, pp. 466-467.

²⁵ "La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma refleja (*réfléchie*) que toma la libertad", "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", [356], en *DE IV*, p. 712.

característica de la modernidad que la revela como una "política de la verdad". En efecto, en la medida en que el trabajo histórico de Foucault reposa sobre el juego del diagnóstico ontológico y la ficción, su análisis en estos términos resulta más fundamental, siendo las historias sus meros resultados o efectos. Sin embargo, no debe olvidarse el hecho de que las ficciones que Foucault fabrica para realizar su ontología de la actualidad mantienen en el centro de su atención las relaciones entre los discursos verdaderos y los mecanismos de sujeción.²⁶

Pero no se trata simplemente de analizar los usos políticos que tienen aquellas formas discursivas habilitadas para decir la verdad. El francés concibe sus trabajos también como "útiles", herramientas o instrumentos forjados "no para un público [...], para usuarios (*utilisateurs*), no para lectores".²⁷ Más aún, la generalidad de su posición, y no sólo sus libros, es planteada como el intento de construcción de un instrumento y no de un sistema. En su generalidad, este instrumento consiste en una lógica inherente al ejercicio del poder.²⁸ Y en 1979, Foucault llega a caracterizar su pensamiento como una "lógica de la estrategia".²⁹ De modo que hay una dimensión que concierne la utilización política de la verdad tanto en los objetos de análisis identificados como en el principio mismo que organiza tales análisis. Ahora bien, esta omnipresencia de la utilidad política de los discursos se explica en la medida en que la relación entre conocimiento y utilidad es para Foucault tan esencial como aquella entre conocimiento y ficción.

Por tal motivo, la tesis considera también los modelos teóricos a partir de los cuales Foucault concibe una utilidad esencial al conocimiento y, en particular, una utilidad política en los discursos "verdaderos". En este sentido, la publicación de la introducción a la *Antropología desde el punto de vista pragmático de Kant*, en 2008,³⁰ y del primer curso de

²⁶ *QC*, p. 45.

²⁷ "Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir", [136], en *DE II*, p. 524. Cf. también: "Mi discurso es evidentemente un discurso de intelectual, y, como tal, funciona en las redes de poder presentes. Pero un libro está hecho para servir a usos no definidos por aquel que lo escribió. Cuantos más usos nuevos, posibles, imprevistos haya, más contento estaré.

"Todos mis libros, sea la Historia de la locura o aquel otro, son, si quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si la gente quiere abrirlos, servirse de esta frase, esta idea, este análisis como de un destornillador o una llave para generar cortocircuitos, descalificar, romper los sistemas de poder, incluso eventualmente aquellos mismos de los que mis libros salen... pues bien, ¡tanto mejor!", "Des supplices aux cellules", [151], en *DE II*, p. 720.

²⁸ Es Deleuze quien, en un diálogo con Foucault, caracteriza la teoría como una "caja de herramientas", "Les intellectuels et le pouvoir", [106], en *DE II*, p. 309. Foucault hace propia y desarrolla luego esta idea, cf. "Pouvoirs et stratégies", [218], en *DE III*, p. 427; y "Dialogue sur le pouvoir", [221], en *DE II*, pp. 475-477.

²⁹ Esta lógica se define entonces como una lógica de "la conexión de lo heterogéneo" y se opone a la lógica dialéctica que consiste en la "homogeneización de lo contradictorio", *NB*, p. 44.

³⁰ Foucault, M., *Introduction à l'Anthropologie*, en Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traducción de Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008. (*IAK*.)

nuestro autor en el *Collège de France, Lecciones sobre la voluntad de saber*, en 2011,³¹ hizo aparecer la posibilidad de un trabajo sistemático en torno esta cuestión. El primero, en la medida en que no plantea la problemática antropológica como una indagación orientada a averiguar qué es el hombre, sino a partir de una utilización pragmática del conocimiento en función de lo que el hombre puede y debe hacer de sí mismo. Nociones como "juego", "arte", "artificio", "apariencia", "riesgo", caras para el pensamiento foucaultiano, encuentran allí una primera elaboración teórica explícita que más tarde será complementada con otras referencias.³²

Así como la consideración de las primeras publicaciones de Foucault en la década del cincuenta había puesto de relieve la presencia del vínculo entre ontología y ficción, la estructura de la tesis plantea la exigencia de hacer también explícita la presencia, en esos mismos años, de la temática de la utilidad del conocimiento. El segundo capítulo de la primera parte considera las tempranas reflexiones de Foucault sobre la psicología desde la perspectiva de su utilidad para desalienar al hombre. La perspectiva pragmática kantiana, tal y como Foucault la interpreta, ocupa el primer capítulo de la segunda parte de la tesis, donde además se muestra la extensión de la temática del "uso" en su pensamiento y se realiza una comparación con el pragmatismo inglés nacido en el siglo XIX. Por su parte, el curso de 1970 constituye el eje de toda la tercera parte de la tesis, en la medida en que se trata del trabajo más extenso, detallado y sistemático de Foucault acerca de la dimensión política involucrada en la "voluntad de verdad" que, desde los griegos hasta nuestros días, rige gran parte de los discursos con efectos de poder significativos. La utilidad del conocimiento es analizada entonces desde una perspectiva teórica que opone la figura de Nietzsche a una tradición de pensamiento que, desde Aristóteles, ha postulado la independencia de la verdad con respecto a la utilidad, al deseo y al ejercicio del poder. Pero también desde una perspectiva histórica que contrasta el funcionamiento de la verdad en la Grecia arcaica y en la Grecia clásica. El trabajo de Detienne sobre los "maestros de verdad",³³ que tiene él mismo una dimensión foucaultiana explícita puesto que se presenta a la vez como una arqueología y como una genealogía, tiene en tales análisis una presencia significativa. De modo el curso de 1970 resulta fundamental para la comprensión de la forma en que Foucault desarrolla sus trabajos

³¹ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2011. (LVS.)

³² Puntualmente, la noción de "juego" se verá complementada por la referencia a la filosofía analítica, en especial a Wittgenstein, cf. "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, p. 631. Por su parte, las nociones de apariencia, arte, artificio serán complementadas a través del recurso a Nietzsche, cf. "Leçon sur Nietzsche", en LVS, pp. 208 y ss.

³³ Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française, 2006.

en torno a la ontología del presente en la medida en que indican como principio general que la verdad constituye la forma más efectiva de sujeción.³⁴

Todo lo dicho hasta aquí puede resumirse del siguiente modo: el plan de tesis actual constituye el estudio de un aspecto de lo que está implicado en la expresión "ontología del presente". Se trata de un desplazamiento en el eje de la investigación que se impuso ante la necesidad de elucidar una parte central del plan original. Las tesis historiográficas propiamente dichas, el otro aspecto de la ontología del presente desarrollada por Foucault, incluso aquellas que dan cuenta de contenidos éticos, no están ausentes en el trabajo, pero un estudio autónomo sobre las mismas ha quedado de lado por cuestiones de extensión. El interés teórico que presenta el juego entre ontología y ficción y la dimensión política de su utilización requirió tal desplazamiento.

1.1. Justificación de la introducción de la temática de la astucia

Ahora bien, la noción de astucia, que ha sido desarrollada en sus dimensiones histórica y semántica en un trabajo realizado conjuntamente por Detienne y Vernant,³⁵ se mostró adecuada para poner de manifiesto la coherencia y unidad que resultaron del desplazamiento del plan de tesis. A través de la astucia, los instrumentos, la lógica y el objetivo involucrados por la ontología foucaultiana adquieren una inteligibilidad consistente. Si bien es cierto que no se trata de un término técnico en nuestro autor, su presencia es constante. Prácticamente todos sus trabajos hacen referencia a ella o a algún elemento implicado en su campo semántico. Pero, más aún, la noción de astucia permite iluminar tanto problemas filosóficos centrales en su pensamiento como la posición de Foucault en relación con el pensamiento filosófico.

De modo general, la astucia es un tipo de inteligencia práctica que supone un vínculo agonístico con realidades en movimiento, polimorfas y ambiguas. En el siguiente apartado desarrollamos con más detalle sus principios, ámbitos de aplicación, medios de intervención y los rasgos de la subjetividad que involucra, así como las formas que adquiere en tanto

³⁴ "[...] hay que suscribir a lo que Dumézil decía en *Servius y la Fortuna*: "Tan alto nos remontemos en los comportamientos de nuestra especie, la "palabra verdadera" es una fuerza a la cual pocas fuerzas resisten [...] la Verdad apareció muy pronto a los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de potencia más prolíficos, uno de los más sólidos fundamentos para sus instituciones", *LVS*, p. 82.

³⁵ Detienne, M., y Vernant, J-P., *Les ruses de l'intelligence, la mêtis des grecs*, Paris, Flammarion, 1974. Hay edición castellana: *Las artimañas de la inteligencia, la mêtis en la Grecia antigua*, trad. De Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1988.

problemática filosófica en el pensamiento de Foucault. Nos basta ahora indicar someramente lo fundamental de esta perspectiva que hemos elegido.

En primer lugar, vimos que la ontología del presente constituye para nuestro autor una política de la verdad. Ahora bien, cuando el francés ofrece una organización de su recorrido en función de esta ontología, sostiene: "La apuesta (*enjeu*) es pues: ¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades [técnicas] y la intensificación de las relaciones de poder?".³⁶ Si las ficciones históricas con las que opera el trabajo ontológico mantienen como eje el vínculo entre el ejercicio del poder y los discursos verdaderos, es precisamente por que lo que está en juego, como objetivo y problema general, es la posibilidad de deshacer tal vínculo. En otras palabras, la comprensión foucaultiana de la modernidad como una virtud ética implica y requiere un trabajo ontológico que sirve para identificar cómo el ejercicio del poder busca fundarse y legitimarse en la verdad, y cómo los discursos verdaderos dependen de determinadas formas de ejercicio del poder: "Lo que se busca entonces no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o infundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Se busca saber cuáles son los lazos, cuáles son las conexiones que pueden ser localizadas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento".³⁷

Tales conexiones, tales lazos, han sido realizados en el ámbito del devenir que constituye la historia: "La verdad y su reino originario tienen su historia en la historia".³⁸ Si en algún momento Foucault rechazó la etiqueta de filósofo es en parte porque su proyecto no involucra una consideración sobre una razón pura o sobre sus estructuras inmutables, sino ese espacio, siempre móvil, de la historia.³⁹ Todo aquello que aparece como lógicamente necesario para la razón tiene en la historia su raíz. Aunque haya síntesis que se presenten con la apariencia de la necesidad lógica, "fueron hechas, [y] pueden, a condición de que sepamos cómo fueron hechas, ser deshechas".⁴⁰

³⁶ "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 576

³⁷ *QC*, p. 48.

³⁸ "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", [84], en *DE II*, p. 140.

³⁹ "Lo que hace que yo no sea un filósofo en el sentido clásico del término -quizá no sea filósofo en absoluto, en todo caso, no soy buen filósofo- es que no me intereso en lo eterno, no me intereso en lo que no se mueve, no me intereso en lo que permanece establece bajo el centelleo de las apariencias", "La scène de la philosophie", [234], en *DE III*, p. 573.

⁴⁰ "Structuralisme et poststructuralisme", [330], en *DE IV*, p. 449. La tarea involucra así elementos familiares que se presentan como "yendo de suyo" (*allant de soi*): el trabajo crítico consiste en lograr que "lo que se acepta como yendo de suyo no vaya más de suyo. Hacer la crítica es volver difíciles los gestos más fáciles", "L'intellectuel et les pouvoirs", [359], en *DE IV*, p. 720. En más de una ocasión Foucault remite esta búsqueda crítica a una herencia fenomenológica. Así, por ejemplo: "Aún habiéndome separado, tanto como fue me fue posible, de la fenomenología, reconozco de buen grado -y se reconoce eso por supuesto a partir del momento en que se adquiere un poco de edad- que, finalmente, no se ha salido de la cuestión fundamental que se nos había planteado por aquello que hizo nuestra juventud: "¿Debe lo que va de suyo efectivamente ir de suyo? ¿No es necesario levantar las evidencias, incluso las más pesadas?". Es batirse contra las familiaridades, no para

Es decir que el objetivo de la ontología del presente no consiste simplemente en identificar las conexiones y síntesis que se nos presentan como necesarias lógicamente, sino además en poner de relieve los procedimientos e intereses que dieron lugar a las mismas para poder deshacerlos. En este sentido, la tarea de la ontología tiene que ver esencialmente con la astucia. En efecto, como veremos enseguida, ésta encuentra en la temática de las *ligaduras* su máxima expresión: la astucia es una lógica de las ligaduras, de la sujeción a través de lazos.⁴¹ No sólo se trata aquí, por supuesto, de sogas, cuerdas, cadenas materiales. Todo lo que permite enlazar, ligar y sujetar, incluso en el orden del pensamiento, cae en el orden de la astucia. La temática de astucia se presenta así en el objetivo mismo de una ontología del presente.

Se comprende más claramente así que sus trabajos en el plano de la ontología hayan podido ser concebidos de modo general por Foucault como la elaboración de una lógica de la estrategia. Esta se caracteriza por ilustrar cómo puede darse una conexión entre elementos heterogéneos que, aún en relación, mantienen su heterogeneidad.⁴² En estos términos, y como lógica de las ligaduras, la astucia bien puede pensarse como una lógica de la estrategia.

En segundo lugar, vimos que la ontología tiene una dimensión política que se apoya en los discursos verdaderos y sus vínculos con el ejercicio del poder. Ahora bien, si la verdad pertenece al dominio de la historia, tiene condiciones singulares de posibilidad que son, ellas mismas, históricas. Puesto que para Foucault los discursos verdaderos son productos históricos, son fabricados de acuerdo con procedimientos determinados. Y el francés atiende continuamente a los medios e instrumentos que sirven para la producción de discursos verdaderos. Ciertamente, el hecho de que éstos sean el producto de una fabricación histórica nos sitúa ya en el espacio de la astucia. En efecto, las técnicas artesanales y productivas requieren lidiar con materiales que exigen tratamientos singulares.⁴³

mostrar que se es un extranjero en el propio país, sino para mostrar cuán extranjero le es su propio país y en qué medida todo lo que lo rodea y que parece ser un paisaje aceptable es, de hecho, el resultado de una serie de luchas, conflictos, dominaciones, postulados, etc.", *idem*. También: "Imposible, al filo de estas páginas, no pensar en la lección de Merleau-Ponty y a lo que constituía para él la tarea filosófica esencial: jamás consentir a estar tranquilo con las propias evidencias. Jamás dejarlas dormir, pero tampoco creer que un nuevo hecho bastará para levantarlas; no imaginar que se las puede cambiar como axiomas arbitrarios, recordar que, para darle la indispensable movilidad, hay que mirar a lo lejos, pero también muy cerca u alrededor de sí. Sentir que todo lo que se percibe no es evidente que rodeado de un horizonte familiar y mal conocido, que cada certeza no es segura sino por el apoyo de un suelo jamás explorado. El instante más frágil tiene raíces. Hay allí toda una ética de la evidencia sin sueño (*sans sommeil*) que no excluye, pues hace falta, una economía rigurosa de lo Verdadero y lo Falso; pero ella no se resume allí", "Pour une morale de l'inconfort", [266], en *DE III*, p. 787.

⁴¹ Detienne, M., y Vernant, J-P., *op. cit.*, p. 47.

⁴² *NB*, p. 44.

⁴³ Cf. Detienne, M., y Vernant, J-P., *op. cit.*, p. 267.

Pero también los medios a partir de los que se produce la verdad constituyen elementos privilegiados en el ámbito de la astucia. Antes que nada, puesto que, como hemos visto, Foucault sitúa en la ficción una de las raíces del conocimiento. La verdad no carece pues de vínculos con la ilusión. La actividad filosófica consiste en el diagnóstico de la actualidad, pero, para esto, no deja de "hacer aparecer" dominios objetivos, ámbitos de positividades sobre los que puede proferir su discurso.⁴⁴ La ontología del presente requiere "fabricar como por ficción" los contenidos históricos que utiliza,⁴⁵ o, según la expresión de 1954, "trasformar el hecho fabuloso en hecho histórico".⁴⁶ Una política de la verdad, por lo tanto, debe poder hacer aparecer elementos, generar, a partir de una fabricación, la manifestación de fenómenos plausibles de ser objetos de conocimiento. Y la idea de *fabricación*, así como su remisión al trabajo artesanal, no constituye en modo alguno una hipótesis hermenéutica sino que es utilizada por el propio Foucault.⁴⁷

De modo general, el vínculo entre conocimiento y ficción toma la forma de la relación entre imágenes y expresión o, según la fórmula corriente, a través de las relaciones entre el discurso y lo visible, entre lo *decible* y lo *visible*.⁴⁸ La astucia se plantea aquí de un modo doble. Por un lado, en la medida en que hay una "visibilidad" que es producto de un trabajo filosófico y, más fundamentalmente, de una potencia inherente al lenguaje.⁴⁹ Por otro lado,

⁴⁴ "Es filosófica, hoy, toda actividad que haga aparecer un objeto nuevo para el conocimiento o la práctica - aunque esta actividad provenga de las matemáticas, de la lingüística, de la etnología o de la historia", "Sur les façons d'écrire l'histoire", [48], en *DE I*, p. 596. De todos modos, esto no se da sin evitar la tentación de presentar esa nueva objetividad como una realidad en sí o como necesaria: se trata pues de "decir lo que es haciéndolo aparecer como pudiendo no ser, o pudiendo no ser como es", "Structuralisme et poststructuralisme", [330], en *DE IV*, p. 449.

⁴⁵ *QC*, p. 45.

⁴⁶ "Introduction", [1], en *DE I*, p. 119.

⁴⁷ Por ejemplo: "Cuando doy una conferencia un poco dogmática, me digo: me pagan para aportar a los estudiantes una cierta forma y un cierto contenido de saber; debo fabricar mi conferencia o mi curso un poco como se fabricaría un zapato, ni más ni menos. Concibo un objeto, intento fabricarlo lo mejor que pueda. Me cuesta mucho trabajo (no siempre, sin duda, pero a menudo), llevo este objeto a la sala de conferencias, lo muestro y, luego, dejo al público libre de usarlo como les plazca. Me considero más como un artesano fabricando un objeto u ofreciéndolo al consumo que como un amo (*maître*) haciendo trabajar a sus esclavos", "Conversation avec Michel Foucault", [89], en *DE II*, p. 191; o "Como todos aquellos que escriben, soy un enfermo del lenguaje. Mi enfermedad personal, es que no sé servirme del lenguaje para comunicar. Además, no tengo ni el talento ni el genio para fabricar obras de arte con lo que escribo. De modo que fabrico [...] instrumentos, útiles, armas", "Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir", [136], en *DE II*, p. 523; o, "cuando Nietzsche dice que el conocimiento es el resultado de los instintos, pero que no es él mismo un instinto, ni deriva directamente de los instintos, ¿qué quiere decir exactamente y cómo concibe este curioso mecanismo por el cual los instintos, sin tener ninguna relación de naturaleza con el conocimiento, pueden, por su simple juego, producir, fabricar, inventar un conocimiento que no tiene nada que ver con ellos?", "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, pp. 547-548; o: "Tanteo, fabrico, como puedo, instrumentos que está destinados a hacer aparecer objetos. Los objetos están un poco determinados por los instrumentos buenos o malos que fabrico", "Pouvoir et savoir", [216], en *DE III*, p. 404.

⁴⁸ Cf. por ejemplo, "Les mots et les images", [51], en *DE I*, p. 621.

⁴⁹ En *NC* se plantea expresamente cómo, ante las dificultades de la medicina para ligar un discurso a la visibilidad pura del ojo ("No se sabía cómo restituir la palabra de lo que se sabía que no se daba sino a la mirada.

en la medida en que, de acuerdo al diagnóstico que Foucault realiza de nuestra contemporaneidad, la relación entre lo visible y lo decible se ha vuelto "inquieta".⁵⁰ En efecto, según el francés, el pensamiento actual habilita diversas perspectivas, diversos puntos de vista para una problemática determinada, así como una imagen puede componerse de diferentes perspectivas incompatibles entre sí.⁵¹ Y es que yace allí, en la multiplicidad de perspectivas, de puntos de vista posibles y en el juego que habilitan, una cuestión política central:

"[...] nos atenemos más a las maneras de ver, de decir, de hacer y de pensar que a lo que se ve, a lo que se piensa, se dice o se hace. El combate de las formas en Occidente fue tan encarnado, sino más, que aquel de las ideas o de los valores [...] Y es un importante objeto de hostilidades morales, de debates estéticos y de enfrentamientos políticos"⁵²

Finalmente, la temática de la astucia permite volver inteligible un elemento esencial de las verdades producidas históricamente a partir del conocimiento. Éstas ejercen su efecto político fundamental gracias a una exclusión, a la separación de algo que se define a partir de entonces como una alteridad radical. La exclusión es doble: en primer lugar con respecto al acceso a la verdad, por lo que ésta adquiere un carácter de exclusividad; en segundo lugar, las perspectivas que pueden ser evaluadas en términos de verdad y falsedad son limitadas, en la medida en que ciertos enunciados son definidos como ajenos a la inteligibilidad. El establecimiento de una "otredad" radical constituye para Foucault uno de los rasgos esenciales de la verdad: "no hay instauración de la verdad sin una posición esencial de la alteridad; la verdad no es jamás lo mismo".⁵³ Un elemento funciona como operador central de esta separación: el sentido. La pregunta por la forma principal que toma la exclusión en la

Lo *Visible* no era *Decible* ", *NC*, p. 52), el lenguaje provee el tipo de visibilidad necesaria para el saber clínico: se vuelve entonces necesario "Introducir el lenguaje en esta penumbra en la que la mirada no tiene más palabras", *NC*, p. p. 173.

⁵⁰ Foucault atribuye a Magritte el "inquietar así las relaciones tradicionales del lenguaje y de la imagen", "Ceci n'est pas une pipe", [53], en *DE I*, p. 639. Por su parte, Manet había realizado la operación fundamental para que eso ocurra: plasmando en la tela una imagen fragmentada en función de diversas perspectivas, indicaba la posibilidad de una movilidad en el espectador y daba a la materialidad del cuadro un estatuto nuevo y una importancia central, cf. *PM*, pp. 46-47.

⁵¹ A propósito del cuadro de Manet *Un bar aux Folies-Bergère*, Foucault señala: "Tienen pues tres sistemas de incompatibilidad: el pintor debe estar aquí y allí; debe haber alguien y no debe haber nadie; hay una mirada descendiente y una mirada ascendiente. Esta triple imposibilidad en la que estamos para saber dónde debemos pararnos para ver el espectáculo como lo vemos, esta triple exclusión si quieren de todo lugar estable y definido donde situar al espectador, es evidentemente una de las propiedades fundamentales de este cuadro y explica a la vez el encantamiento y el malestar que se experimenta al mirarlo", *PM*, p. 46.

⁵² "Pierre Boulez, l'écran traversé", [305], en *DE IV*, p. 220.

⁵³ *CV*, p. 311.

verdad plantea: "¿Cómo ocurre que haya sentido a partir del sin sentido? ¿Cómo viene el sentido? Pregunta que se ve bien que es complementaria de esta otra: ¿Cómo es que el gran movimiento de racionalización nos condujo a tanto ruido, tanto furor, a tanto silencio y mecanismo lúgubre?".⁵⁴ La determinación histórica del discurso sensato constituye en efecto la condición primera de la verdad y de su exclusividad. Tal determinación constituye una operación que funciona como condición de posibilidad de la verdad, pero no es extraña a una motivación política. La astucia consiste aquí en presentar la verdad como independiente del poder, cuando debe su posibilidad misma a una operación que pertenece al orden del ejercicio del mismo.

El primer punto señalado, la finalidad crítica de la ontología del presente como política de la verdad que atañe a los nudos del pensamiento constituye pues el corazón de esta tesis. El segundo punto, que indica el carácter artesanal de la producción histórica de los discursos, es elaborado a través de la cuestión de la invención ligada al conocimiento. Finalmente, el último punto señalado en torno a los efectos y condiciones políticos de la verdad (la exclusividad y la exclusión que le son inherentes), son considerados bajo el eje de la utilidad que Foucault atribuye al conocimiento. Cada una de estas cuestiones está implicada por la temática de la astucia. En pocas palabras, dada la reformulación del plan de tesis, la temática de la astucia se presentó como una forma óptima de manifestación e intelección de los elementos implicados por una ontología del presente. Como sostiene el fragmento de *Las palabras y las cosas* que hemos citado, según el diagnóstico de Foucault, el pensamiento contemporáneo se caracteriza por "bendecir", "reconciliar", "acercar", "alejar", "romper", "disociar", "anudar", "reanudar", "liberar" y "sojuzgar".⁵⁵ Lo que da cuenta de la importancia que una noción como la de astucia tiene para iluminar el pensamiento de Foucault y el problema que allí se ha elaborado.

La tesis que presentamos se puede resumir, por tanto, de la siguiente forma: la noción de astucia constituye una grilla de inteligibilidad privilegiada para la consideración de los elementos involucrados en la temática del conocimiento y de la verdad en los trabajos de Foucault. El rol que cumple la invención en las condiciones históricas de producción de discursos verdaderos, así como la utilidad política involucrada por los mismos, permiten hablar de la astucia de la verdad o, según la expresión de nuestro autor, de las astucias de la verdad.⁵⁶

⁵⁴ *QC*, p. 44.

⁵⁵ *MC*, p. 339.

⁵⁶ Cf. "Un si cruel savoir", [11], en *DE I*, p. 226.

2. Estado de la cuestión

2.1. La noción de astucia

Cuando hablamos de astucia traducimos el término griego *μῆτις* (*mêtis*). Su raíz significa "medir" (lo que la emparenta a los vocablos "metro", "medicina", "meditar", "moderación", "modalidad", por ejemplo), y su rastro nos conduce hasta el pensamiento griego arcaico encarnándose en el plano mítico en una divinidad femenina denominada del mismo modo: Metis.⁵⁷

Se trata de una noción de gran presencia en el universo mental griego y recubre un campo semántico muy vasto. Pero conserva no obstante su especificidad: indica un tipo de inteligencia práctica, un modo de conocimiento estocástico y conjetural, una actitud de espíritu que se caracteriza por la movilidad y la agilidad.⁵⁸ De modo general, la astucia como recurso se opone al uso de la fuerza y al enfrentamiento directo: utiliza procedimientos de otra índole, oblicuos, que se aplican a realidades movedizas y en devenir, a situaciones inciertas y ambiguas, o allí donde "dos fuerzas antagónicas se enfrentan y en cada instante los acontecimientos pueden orientarse en un sentido u otro".⁵⁹ En este sentido, la astucia es una forma de inteligencia que atañe de modo esencial a enfrentamientos en los que se corre un riesgo y donde lo que se enfrenta nunca permanece idéntico a sí mismo. Como tipo de inteligencia práctica, la astucia encuentra su utilidad en una dimensión fundamentalmente agónica que involucra el devenir.

Pero en su trabajo con lo cambiante y heterogéneo implica también la invención y la creatividad. Por motivos que enseguida veremos, "se extravió como categoría interpretativa y explicativa, y desapareció de nuestro lenguaje", siendo el término "ingenio" una suerte de

⁵⁷ Cassin, B., *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil & Le Robert, 2004, p. 784. Es hija de Océano (personificación del agua que, según las concepciones primitivas, rodea al mundo) y de Tetis (*Τηθύς*; que personifica la fertilidad femenina del mar), dos divinidades primordiales nacidas a su vez de Gea y Urano, Tierra y Cielo, cf. Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 356. López Pérez sostiene que, literalmente, *mêtis* significa "muchos giros", pero aunque resume de este modo algo esencial de la misma, no da cuenta de su etimología, cf. López Pérez, R., "De la metis de ayer a la creatividad de hoy. Ulises y los orígenes del pensamiento creativo", en Paulo Freire, *Revista de pedagogía crítica*, año 2, nº 2, Diciembre de 2003, p. 86.

⁵⁸ Chantraine lo expone del siguiente modo: "... a veces "plan, plan hábil", más a menudo "sabiduría" [*sagesse*] hábil y eficaz, que no excluye el engaño", Chantraine, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977, p. 699.

⁵⁹ Cf. Detienne, M., y Vernant, J-P., *Las artimañas de la inteligencia, la mêtis en la Grecia antigua*, traducción de Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1988, pp. 19-21.

relevante, aunque éste "también terminó por debilitarse en la terminología filosófica".⁶⁰ Y según López Pérez, el concepto de creatividad es el que actualmente mejor representa la *mêtis*.⁶¹ De allí su vínculo esencial con la imaginación: como capacidad de ligar lo heterogéneo, la astucia se ocupa "simultáneamente de lo real y de lo posible, de lo probable y de lo improbable, de las cosas que son y de las que podrían ser [...]; la lógica y la fantasía se articulan".⁶²

Su territorio semántico abarca, entre otras, nociones como la de *dóλος* (trampa), *τέχνη* (arte, habilidad, oficios técnicos o artesanales), *καιρός* (momento oportuno), *ἀπάτη* (engaño), *αἰόλος* (rápido, móvil, cambiante). Pero la amplitud de ámbitos, actividades y figuras que contempla no deja de ser a su vez un rasgo propio pues, de hecho, la astucia se caracteriza bien por la polimorfía: por esencia, es múltiple (*ποικίλος*: abigarrado, por varios colores; *πολύμητις*: de muchos ingenios; *πολύτροπος*: de muchos giros o vueltas; *πολυμήχανος*: de muchas maquinaciones), implica inventividad, riqueza y diversidad de recursos.⁶³

A pesar de la enorme presencia que tiene en el pensamiento griego, la bibliografía sobre ella es escasa, y sólo excepcionalmente ha sido estudiada de modo específico.⁶⁴ Su descuido,

⁶⁰ López Pérez, R., "De la metis de ayer...", *op. cit.*, p. 90. "El *ingenio* fue reconocido como una importante facultad del espíritu por filósofos como Cicerón, quien recoge elementos del pensamiento griego. Gracias a esta facultad, afirma, los hombres pueden apartar el espíritu de los sentidos y liberarse de lo acostumbrado. Más adelante, a comienzos del siglo XVIII, el filósofo italiano Giambattista Vico propone educar a los jóvenes potenciando la memoria y la fantasía, señalando que la vejez tiene su fuerza en la razón, en tanto que la juventud la tiene en la fantasía. Emprende una amplia investigación sobre el *ingenio*, definiéndolo como la facultad humana de configurar las cosas y ponerlas en arreglo ordenado, de reunir cosas separadas, de percibir alguna relación que vincula cosas sumamente distantes y diversas", *idem*.

⁶¹ "Cuando Odiseo, por ejemplo, formula la idea de construir una máquina de guerra con la forma de un caballo, está utilizando elementos al alcance de todos, pero estructurándolos de un modo inédito y situándolos en un nuevo contexto. No se trata ya de un caballo que arrastra un carro o que soporta un jinete sobre su lomo, sino de un caballo que contiene en su interior un grupo de guerreros. El concepto básico ha cambiado: de arrastrar y sostener, se salta a la idea de contener. Su fórmula es original, distinta a todo lo conocido, y relevante, porque conduce efectivamente a la esperada victoria," *ibid.*, p. 91.

⁶² *Ibid.*, p. 92.

⁶³ Cf. Detienne, M., y Vernant, J-P., *op. cit.*, pp. 25-30. Se trata de "Una modalidad del pensar que tiene su mejor expresión, precisamente, cuando adopta distintas formas frente a un propósito definido o sencillamente por el placer de desplegar su potencial", López Pérez, R., "De la metis de ayer...", *op. cit.*, p. 92.

⁶⁴ Sólo hay un trabajo que ha vinculado esta noción con Foucault: Richlin, A., "Zeus and Metis: Foucault, Feminism, Classics", *Helios*, 18.2, 1991, pp. 160-180. Sin embargo, no se trata allí de la *mêtis* como forma de racionalidad: según Richlin, Foucault devoró el feminismo como Zeus devoró a Metis, su primera esposa (cf. *ibid.* pp. 160-162). En un clásico de 1929 Otto llama la atención sobre los vocablos *metis* y *polymetis*, en Homero en relación con Odiseo, y sostiene que "la palabra *metis* alude siempre a la comprensión y el pensamiento 'práctico', que vale más en la vida de quien desea luchar y vencer que la fuerza física", Otto, W., *Los Dioses Griegos*, Madrid, Siruela, 2003, p. 66. Según García Gual, "quiere decir astucia y habilidad de palabra, un tipo de inteligencia engañosa", García Gual, C., *Diccionario de Mitos*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2003, p. 338. Se encuentra también alguna mención en Diano, C., *Forma ed evento: principi per una interpretazione del mondo greco*, Venecia, Neri Pozza, 1967. Hay también algunos estudios que tocan aspectos particulares de la astucia como el de Ferretto, C., "Orione tra alke e metis", *Civiltà Classica e Cristiana*, 3, 1982, pp. 161-182; Goldhill, S., *The poet's voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge, Cambridge UP, 1991; Piccirilli, L., "Artemide et la mêtis di Temistocle", *Quaderni di Storia*, 13, 1981, pp. 143-146; Slatkin, L. M., "Composition by the theme and the Mêtis of the Odyssey", en Schein, S. L. (ed.), *Reading the Odyssey*.

sin embargo, no es casual y tiene sus motivos. En primer lugar, los estudiosos se concentraron en el pensamiento filosófico como la originalidad propia de la civilización griega. La aparición de una forma de racionalidad adecuada al conocimiento de las estructuras fijas y eternas del ser ha generado una fascinación que dejó en gran medida a la astucia en la sombra. En segundo lugar, su descuido se debe también a que la perspectiva que se adopta normalmente para la consideración del pensamiento antiguo está fuertemente determinada por aquella que los propios filósofos legaron. Según ésta, la *mêtis* es desvalorizada: "los helenistas modernos, al desconocer su papel, su impacto, e incluso su existencia, son fieles a una cierta imagen que el pensamiento griego ha dado de sí mismo y en el que la *mêtis* aparece extrañamente como ausente".⁶⁵ Pero, finalmente, si la astucia ha permanecido en cierto modo oculta no se debe sólo a la fascinación que generó la lógica de la identidad o al modo en que los filósofos buscaron desprestigiarla, sino también a su propia naturaleza. En efecto, se caracteriza por actuar de modo oculto, a través de disfraces, máscaras, distracciones, ficciones, en un juego continuo con las apariencias:

"no se manifiesta abiertamente como ella es, no se muestra a plena luz del pensamiento, en la claridad de un estudio erudito que intentara definirla. Aparece siempre más o menos como recóndita, como inmersa en una práctica que no se preocupa en ningún momento, incluso cuando la utiliza, en explicitar su naturaleza o de justificar su modo de proceder."⁶⁶

No obstante, su centralidad en el sistema de valores del universo griego es atestiguada fuertemente por la filosofía misma. Los filósofos del siglo IV, y en cierta forma todos hasta Hegel, no han dejado sea de denunciar la vileza de sus procedimientos oblicuos, rodeos y argucias, sea de supeditarlas a aquella otra forma de inteligencia que inventaron.⁶⁷ Frente a la *mêtis*, con la filosofía se irguió un pensamiento del ser y una lógica de la identidad que tiene

Selected interpretative Essays, Princeton UP, 1996, pp. 223-255. Pero el estudio más importante, y fundador de la temática en el pensamiento contemporáneo, es sin duda el recién citado de Detienne, M., y Vernant, J-P., *Les ruses de l'intelligence, la mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974. Utilizamos la edición castellana: *Las artimañas de la inteligencia...*, op. cit. Por la afinidad que posee con nuestro enfoque, es también esencial el artículo de López Pérez, R., "De la metis de ayer a la creatividad de hoy. Ulises y los orígenes del pensamiento creativo", en Paulo Freire, *Revista de pedagogía crítica*, año 2, n° 2, Diciembre de 2003, pp. 77-95. Una versión más reciente del mismo con el título "Odiseo creativo: un capítulo de la historia remota de la creatividad", se encuentra en la *Revista chilena de literatura*, n° 76, abril 2010, 151-176 (también disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952010000100008>).

⁶⁵ Cf. Detienne, M., y Vernant, J-P., op. cit., p. 53.

⁶⁶ *Ibid.* p. 12.

⁶⁷ Ejemplos de esto son, por ejemplo, el artesano divino, el uso del mito y la bella sofística en Platón, o el lugar de la prudencia en Aristóteles, cf. *ibid.* pp. 286-290.

el principio de no-contradicción como fundamento de orden y claridad: si no hay tratados de astucia, sí los hay de lógica. Los valores otorgados a lo flexible, a lo sinuoso, a la polimorfía, a la ambigüedad, a lo equívoco, pronto se vieron así desprestigiados en nombre de lo fijo, lo recto, lo unívoco, lo claro y todos los rasgos adjudicados a una realidad ideal o inteligible, a partir de la cual el conocimiento como ciencia deviene posible.⁶⁸

2.1.1. Aspectos particulares de la astucia

Para tener una idea clara del plano de pensamiento en que se sitúa la *mêtis* es útil considerar el tipo de subjetividad que forma, los ámbitos en los que halla aplicación y sus medios más característicos.

2.1.1.1. El individuo astuto

El individuo dotado de *mêtis* se enfrenta a una realidad hostil, ambigua, móvil y polimorfa, y sólo haciendo propios estos rasgos puede evitar caer. Para alcanzar su objetivo de modo eficaz y directo, debe actuar oblicuamente con una inteligencia lo suficientemente sinuosa y dúctil, un proceder lo suficientemente curvo como para poder tomar cualquier dirección en cualquier momento. Esta connivencia con la realidad en la que se halla inmerso le asegura su eficacia. Tal individuo es típicamente personificado por Odiseo, *πολύτροπον* y *πολύμητις*, quien sortea las pruebas y situaciones que enfrenta siempre mediante engaños, disfraces y ardides, como el caballo de Troya.⁶⁹ En el orden de la naturaleza también encuentra modelos: el cangrejo, el pulpo y el zorro, son seres que, cada uno a su modo, sirvieron a los griegos para proyectar los rasgos caracterizan a la astucia.⁷⁰

⁶⁸ Cf. *ibid.* pp. 287-288.

⁶⁹ El epíteto *πολύτροπον* no sólo significa "el que ha vagado por numerosos lugares" sino también "el que gira de numerosas maneras, el versátil". "Ulises, el *πολύμητις*, la astucia hecha hombre [...] Contemplemos al más útil, al más peligroso rétor de Grecia aprestándose ante los troyanos reunidos en asamblea a urdir la trama, resplandeciente de reflejos, de su discurso: permanece torpemente inclinado, los ojos fijos en tierra, sin levantar la cabeza; mantiene inmóvil el cetro como si no supiera servirse de él; alguien quería ver en él un aldeano estúpido, o incluso un hombre que ha perdido el sentido. El maestro del engaño, el mago las palabras, parece en el momento de iniciar su discurso semejante a un ser incapaz de abrir la boca, como falto de los rudimentos del arte oratorio", *ibid.*, p. 46. Sirve asimismo a las divinidades que adoptan las formas "más horribles, más terribles y espantosas con la intención de liberarse; se transforma sucesivamente en agua tumultuosa, llama ardiente, viento, árbol, pájaro, tigre o serpiente.", *ibid.*, p. 105.

⁷⁰ Evidentemente, no se trata aquí de los animales o de la naturaleza en sí, sino de algo íntimo al propio pensamiento griego: "Ninguna observación positiva puede corroborar el compartimiento fantástico atribuido por tantos relatos el zorro, cuadrúpedo o pez. No es en la naturaleza donde los griegos han hallado tales conductas de animales que tornan sobre sí mismos, sino en su propio pensamiento, en las concepciones que se habían forjado de la *mêtis*, de sus medios, de sus efectos", *Ibid.*, pp. 42-43. Cada uno de estos animales ha sido pues

Si se considera solamente el testimonio de los filósofos, las dimensiones de la *mêtis* quedan en la oscuridad, excluidas del conocimiento verdadero, o emparentadas con la opinión inconstante, la charlatanería o la inspiración eventual. Y en efecto, en muchos casos el *πολύτροπον* puede confundirse con el *ἐφήμερος*, el efímero, que vive el día, hombre del instante, lábil, sin una forma fija o carácter firme. Pero hay una diferencia fundamental: éste es pasivo, mientras que el astuto es activo. Aún en su flexibilidad, en su polimorfía, el individuo dotado de *mêtis* es constante, y su inestabilidad no es sino apariencia. El parecer un ser efímero, o incluso loco, no es sino forma de imponerse.⁷¹ Lo cual explica en parte el hecho de que el éxito que se obtiene mediante la astucia posea un aspecto ambiguo: puede provocar admiración en la medida en que el débil triunfa con ella por sobre el fuerte, o puede verse como el resultado de un método desleal: "arma despreciable propia de mujeres y cobardes", sin embargo, "es el arma absoluta, la única que en toda circunstancia tiene el poder de asegurar la victoria".⁷²

depositario de diversos aspectos de la astucia. El rasgo que se proyecta en el zorro es el poder del giro y, en particular, el poder girar sobre sí mismo. (Así, puede parecer presa fácil para el águila, pero en el momento en que ésta cae sobre él, el zorro gira bruscamente: o bien escapa, o bien las posiciones se intercambian y el águila es asida por sus dientes.) Además, por el modo en que gira y por la velocidad con la que cava las cuevas en las que se oculta, el zorro es un modelo de inaprensibilidad, cf. *idem*. Esta característica es compartida también por el pulpo. Se lo asocia a la oscuridad y a lo nocturno, porque esa es su arma principal. (Con su tinta, genera una especie de nube (*θολός*) que le permite ya sea escapar de sus enemigos como capturarlos. La nube de tinta genera pues un espacio de oscuridad en la que el adversario se encuentra encerrado: es también un modelo de aporía, en la que sólo él conoce la salida (*πόρος*.) Por otra parte, en el pulpo no puede distinguirse la parte frontal de la posterior. Se mueve oblicuamente y en todas las direcciones, con los ojos por delante y la boca en el lugar opuesto; y los tentáculos con los que atrapa su presa se han denominado también "sofisma" (*σόφισμα*), cf. *Ibid.*, p. 44. Finalmente, el cangrejo comparte con el pulpo su movimiento oblicuo y la confusión que genera en cuanto a su frente y reverso. También construye los agujeros en los que va a ocultarse, y tiene además la característica de ser un animal anfibio, vive y se conduce en un movimiento continuo entre la tierra y el agua, *ibid.*, p. 241. También se mueve oblicuamente: "jamás harás caminar derecho a un cangrejo", reza un proverbio griego; y todos los animales, dice Aristóteles, "se mueven de la misma manera; aunque tengan cuatro pies o más, se desplazan poniendo sucesivamente el pie derecho delantero, después el izquierdo trasero y así sucesivamente; todos poseen dos pies conductores, salvo el cangrejo", cf. *idem*. Pero el cangrejo tiene un rasgo que los distingue del modo en que el zorro o el pulpo pueden representar la *mêtis*. Sus pinzas le otorgan una afinidad con la metalurgia, y la palabra *καρκίνος*, significa al mismo tiempo cangrejo y pinzas de herrero. Como animal marino, está vinculado de modo esencial al dios que domina la técnica metalúrgica bajo el océano: Hefesto, el dios *πολύμητις*, de numerosos ingenios, quien también tiene sus piernas torcidas, y un caminar oblicuo con una dirección doble y divergente. *Ibid.*, p. 243. La adivinanza con la que Platón en *República* se refiere a un eunuco tuerto que yerra al golpear un murciélago posado sobre una rosa ("un hombre, que no es un hombre, viendo y no viendo, un pájaro que no es un pájaro, posado sobre una rama que no es una rama, lanza y no lanza una piedra que no es una piedra", V, 479a-479c), y que utiliza para caracterizar el mundo de la opinión, siembre con doble sentido, y participando a la vez del ser y del no ser, son denominadas también "Palabras de cangrejo", cf. *ibid.*, p. 275.

⁷¹ Es el caso, paradigmático, de la escena de la carrera de caballos entre Menelao y Antíloco que tiene lugar en la *Iliada*, cf. Homero, *Iliada*, t. II, traducción de Luis Segalá y Estalella, Buenos Aires, Losada, 1968, XXIII. Antíloco, que conduce caballos más lentos que su adversario, espera una curva para arrojar su carro sobre el de Menelao, fingiendo haber perdido el control. Menelao, evita un accidente al tiempo que pierde terreno en la carrera gritándole "¡Conduces como un loco!", *ibid.*, p. 30. Foucault considera este episodio como ejemplo de los procedimientos judiciales arcaicos en *LVS*, p. 72.

⁷² *Ibid.*, p. 20. López Pérez vuelve sobre este punto señalando la controversia que toda operación creativa implica: "Una ardua discusión actual sobre los alcances de la creatividad, el balance necesario entre lo

2.1.1.2. Los ámbitos de la astucia

Los ámbitos en los que encuentra aplicación son igualmente significativos: concierne esencialmente situaciones agonísticas frente a "realidades fugaces, movedizas, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan a la medida precisa, al cálculo exacto o razonamiento riguroso" y en donde lo que está en juego es la eficacia para prevalecer o determinar.⁷³ El conocimiento que ofrece es conjetural, puesto que tiene como medio y objetivo lo contingente: "mundo de las trampas", fuerzas que no pueden ser dominadas pero que pueden en cambio ser utilizadas para el propio beneficio "sin jamás enfrentarse a ellas directamente".⁷⁴

Los ámbitos naturales que mejor ilustran la *mêtis* son el mar, el océano, esas realidades en movimiento, pobladas de criaturas ambiguas, de oscuridad y de trampas. Pero, por analogía, se la encuentra en órdenes en principio muy diversos (como pueden ser el de la lucha, la guerra, las competencias atléticas, la pesca, la medicina, el trabajo artesanal, la caza, los juegos, la pintura o el lenguaje y la política) que comparten el carácter agonístico, móvil y cambiante. De allí que el lenguaje, la medicina y la política se hayan convertido en ejemplos privilegiados de ámbitos que requieren astucia, artes de coyuntura solidarios entre sí y cuya conexión en el pensamiento griego es profunda desde el siglo V:

"Desde el carpintero en general, el político y médico, desde el herrero al sofista, los rasgos fundamentales de la *mêtis* son los mismos hasta el fin de la antigüedad. Para el sofista, el médico o el político no existe otro campo de acción que el devenir, el cambio, lo que jamás permanece igual a sí mismo; la enfermedad y el discurso son fuerzas no menos hostiles e inquietantes que el mar, el fuego o el metal; enfrentarse con ellos consiste en prever siempre la ocasión fugitiva para engañar a esas potencias polimorfos."⁷⁵

instrumental y lo valórico en el proceso creativo, no ha podido todavía arribar a un consenso. Es evidente que cualquier solución creativa, por el hecho de incorporar un grado de originalidad, enfrenta obligatoriamente a sus protagonistas con implicaciones valóricas, en la medida en que rompe algún límite establecido", López Pérez, R., "De la metis de ayer...", *op. cit.*, p. 92.

⁷³ "[...] la capacidad inteligente designada como *mêtis* se ejerce en planos muy diversos, pero siempre en aquellos en los que el acento reside en la eficacia práctica, en la búsqueda del éxito en el ámbito de la acción: saberes múltiples útiles en la vida, dominio del artesano sobre su oficio, artes mágicas, usos de filtros y de hierbas, ardidess guerreros, engaños, ficciones, tretas de todo género," *ibíd.*, p. 32.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 54.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 278.

2.1.1.3. Los medios de la astucia

Aunque la multiplicidad de recursos es por naturaleza un rasgo central de la astucia, hay ciertos elementos que la caracterizan de modo privilegiado. La atención vigilante le es esencial. Todo individuo, humano o no, que se encuentra en una situación agonística, debe poder mantener una vigilancia que no se relaja. Si está dotado de *mêtis*, sabe que permanecer al acecho requiere a su vez paciencia. Pero a su vez, la vigilancia se refuerza con el ocultamiento, el disfraz, el disimulo o la distracción. El aparentar, por ejemplo, se inscribe también en esta línea: aparentar locura es, como el disfrazarse, otra modalidad del disimulo: un "arte de mirar sin ser visto".⁷⁶

Ahora bien, los instrumentos por excelencia de la *mêtis* son las formas del giro, de las ligaduras y del círculo: "trenzar (*πλέκειν*) y entrelazar (*στρέφειν*) son las palabras fundamentales de su vocabulario".⁷⁷ En la medida en que la *mêtis* es antes que nada puesta en práctica por las potencias naturales y por las divinas, el tema de las ligaduras adquiere todo su sentido: siendo inmortales, a los dioses no se los puede matar sino sólo atar. Sogas, cuerdas, cadenas, todo lo que cumpla la función del lazo cae en el orden de la astucia. De allí el valor de la *red*, de pesca o caza, así como el arte del tejedor: entramado de ligaduras trenzadas que por su arquitectura circular es calificada como *ἀπείρων*, ilimitada.⁷⁸

Todas estas formas, a su vez, encuentran en el círculo su máxima expresión. Ligadura perfecta, está vuelto y cerrado perfectamente sobre sí mismo, no tiene ni principio ni fin, ni anterior y posterior, y cada rotación lo hace a la vez móvil o inmóvil, siendo imposible advertir si gira en un sentido o en otro.

⁷⁶ En este sentido: "incluso cuando procede de un brusco arrebató, la obra de la *metis* se sitúa en las antípodas de la impulsividad", cf. *ibid.*, 22-24. El acecho es como la dimensión temporal de la vigilancia. Se permanece pacientemente agazapado, pero listo para saltar, esperando el momento oportuno (*καιρός*). No hay ligereza alguna en esta modalidad espiritual: "es un pensamiento lento pero compacto", *ibid.*, pp. 19-21. Si el acecho señala una dimensión temporal de la vigilancia, el disimulo da cuenta de su dimensión espacial.. *Ibid.*, pp. 35-37.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 47. "Cuando Jerjes intenta cruzar el Helesponto para reducir a los griegos a la servidumbre, su desmesura se manifiesta en el proyecto de construir un puente que mantendría abierta una ruta sobre el mar, que trazaría sobre la superficie siempre cambiante de las olas un camino fijo e inmóvil. Una máquina, un conjunto imponente de naves atadas unas a otras por medio de cables tendidos entre las dos orillas. Pero esta máquina, este paso, este *πόρος*, era asimismo un lazo, un "yugo arrojado alrededor del cuello del mar". Una violenta tempestad hace añicos el puente sobre las aguas. La misma imagen del yugo aparece también en el episodio que prueba de manera decisiva la demencia de Jerjes: para vengarse del Helesponto, Jerjes ordena infringirle 300 latigazos y arrojar al mar un par de grillos metálicos. Por haber osado sacudirse el yugo; el Helesponto es fustigado como un esclavo rebelde, y las cadenas lanzadas en el Estrecho confirman la voluntad del gran rey de ligar los brazos del mar y hacer de él un camino inmóvil y sumiso", *ibid.*, pp. 262-263.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 265. "Los cíclopes de Hesíodo [...] estos artesanos que fabrican bajo tierra las armas de Zeus están emparentados, en cuanto herreros divinos, con Hefesto, del que M. Delcourt ha puesto de relieve el aspecto de mago, maestro en talismanes liberadores y ligaduras irrompibles tanto más temibles cuanto que no pueden verse", *ibid.*, p. 78.

Pero hay otras formas de ligar. La luz y el sonido sirven a ello. El relámpago de Zeus es asimilado a una ligadura por el modo en que paraliza los cuerpos a través de su resplandor y su estruendo.⁷⁹ Los discursos también: los enigmas de la esfinge dejan perplejo, así como el arte del sofista (también llamado *στροφαῖος*, derivado de *στρέφειν*, por el modo en que trenza y entrelaza artificios con sus palabras). Estos discursos son trampas, "*στρεφόμενα*, como los enigmas que profieren los dioses dotados de *mêtis* y que los griegos llaman *γρίφοι*, utilizando el mismo vocablo que para cierta red de pescadores".⁸⁰ Finalmente, otra forma de lazo, de atadura, se encuentra en la figura del destino, *Μοῖρα*, que "ata" a los hombres al plan que ha tejido y entrelazado para ellos.⁸¹ El devenir mismo de lo real es efecto, medio y resultado de tal tejido, confeccionado gracias a la *mêtis* al estilo de una artimaña en la que todas las generaciones humanas se encuentran atrapadas.⁸²

2.2. La astucia como problema filosófico en el pensamiento foucaultiano

Es necesario ahora explicar el lugar que la astucia tiene en los trabajos de Foucault y en los problemas que aborda. Para esto no basta señalar el hecho de que en casi la totalidad de sus textos esté presente la noción, pues no se trata aquí de una constatación empírica. El hecho de que haya sido apodado en los primeros años de su carrera "el zorro" ("*le Fouk's*", en un juego que conjuga el nombre con la palabra alemana que denomina al animal: *Fuchs*), o que haya él mismo comparado su modo de avanzar en sus investigaciones con el movimiento lateral del cangrejo, no dejan de ser datos de orden anecdótico.⁸³

Tampoco es suficiente hacer un catálogo de las formas en que se ha caracterizado su trabajo, aun cuando incluyan títulos tan dispares como "estructuralismo, estructuralismo sin estructuras, estructuralismo abstracto, destrucción neoheideggeriana del estructuralismo, criticismo trascendental, logocentrismo, neospinozismo, mecanicismo empirista, relativismo cultural, positivismo desesperado, fenomenología historiográfica, más acá del estructuralismo,

⁷⁹ El rayo de Zeus es producto de Gea, quien se lo entrega llamándolo a la vez arma (*ἄρπη*) y engaño (*δόλος*), cf. *ibid.*, p. 81. Ciertas miradas y voces poseen también el poder de la ligadura. En el campo de batalla, la égida que Hefesto hace para Atenea "provoca en el adversario una parálisis fulgurante, cuya eficacia máxima aparece aquí resaltada por la máscara de la Gorgona, quien con su letal mirada fija a todo aquel que la recibe en una inmovilidad pétrea," *ibid.*, p. 164. No sólo en su mirada fascinante Atenea posee el poder de paralizar los miembros de sus adversarios en el campo de batalla, también la "broncínea voz" que se manifiesta en su grito tiene esta facultad, *ibid.*, p. 166.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 124.

⁸² En este sentido, la noción misma de teleología debe ser situada bajo el orden de la astucia; lo cual ofrece ya una indicación de que si bien los filósofos han desvalorizado en gran medida a la astucia en pos del pensamiento lógico del ser, ésta no ha dejado por eso de ocupar un lugar importante, desde el comienzo, en sus elaboraciones.

⁸³ Eribon, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 82.

neoeleatismo, neoestructuralismo, neopositivismo", ⁸⁴ liberalismo sin libertades, tecnocracia de izquierda, criptomarxismo, nihilismo, historicismo, o irracionalismo, neo-anarquismo, ⁸⁵ entre otros.

Puede plantearse la pregunta acerca de si estas divergencias derivan de lecturas parciales, sea incompletas o tendenciosas, o si responden a un carácter huidizo o polimorfo del propio Foucault. ⁸⁶ En esta línea Taylor ha comenzado su principal artículo sobre nuestro autor

⁸⁴ Tomamos buena parte de esta enumeración de Castro, que precisa de este modo las referencias: "estructuralismo; Roland Barthes, "savoir et folie", *Critique*, 174, 1961, pp. 915-922; Jean-Marie Domenach, "Le système et la personne", *Esprit*, 1967, pp. 771-780; A. Schimdt, *Der Strukturalistische Angriff die Geschichte*, Francfort, 1969; J. Langlois, "Michel Foucault et la mort de l'homme", *Science et Esprit*, 21, 1969, pp. 209-231; A. Mc. Nicholl, *Lo strutturalismo*, Roma, 1970; F. Russo, "L'archéologie du savoir", *Archives de philosophie*, 36, 1973, pp. 70-105; J.-M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, Paris, 1967. Estructuralismo sin estructuras: Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, 1968; L. Millet y M. Varin D'Ainville, *Le structuralisme*, Paris, 1970. Estructuralismo abstracto: Roger Garaudy, "Structuralisme et mort de l'homme", *La pensée* 35, 1967, pp. 107-124. Arqueología del estructuralismo: Pierre Daix, "Du structuralisme I", *Les lettres françaises* 1.226, 1968, pp. 5-7; "Du structuralisme II", *Les lettres françaises* 1.227, 1968, pp. 9-10. Destrucción neoheideggeriana del estructuralismo: Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, 1968. Criticismo trascendental: François Dagonet, "Archéologia ou histoire de la médecine", *Critique*, 216, 1965, pp. 436-447. Logocentrismo: Carlo Sini, "Il problema della verità in Foucault", *Il pensiero*, 1-2, 1974, pp. 20-45. Neospinozismo: Annie Guedez, *Foucault*, Paris, 1972. Mecanicismo empirista: Dominique Lecourt, "Sur l'archéologie du savoir", *La pensée*, 152, 1970. Relativismo cultural: Michel Amiot, "Le relativisme culturaliste", *Les temps modernes*, 248, 1967, p. 1272. Positivismo desesperado: Sylvie Le Bon, "Un positivisme désespéré: Michel Foucault", *Les temps modernes*, 248, 1967, p. 1299. Fenomenología historiográfica: François Chatelet, "L'homme, ce narcisse incertain", *La quinzaine littéraire*, 2, 1966, p. 19. Más acá del estructuralismo: François Wahl, "La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme", en AA. VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, 1968. Neoeleatismo: Henri Leffevre, *Au-delà du structuralisme*, Paris, 1971", Castro, E., *Penser a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 13-14. Para reforzar la simbología, vale comparar esta diversidad con la atribuida a Odiseo: "El personaje ha sido sometido a las más variadas interpretaciones, por todo tipo de autores y en todas las épocas. Aristóteles recoge una opinión del sofista Alcídamente quien cree que la *Odisea* es un "hermoso espejo de la vida"; Eurípides afirma que Odiseo es "un hombre de mente retorcida, doloso en su silencio, pero leal con los amigos, valiente en el combate, inteligente para la guerra y un reptil sanguinario"; para Horkheimer y Adorno es un personaje que anuncia la ilustración; en oposición con Safranski, para quien "encarna la sabiduría dionisiaca"; Vernant descubre un héroe de la memoria; Kundera lo nombra como el mayor aventurero de todos los tiempos y el mayor nostálgico; igual que Cabrera y Olmos que reconocen la nostalgia como el núcleo del personaje y del poema; García Gual lo ve como un símbolo del hombre moderno; Castillo Didier lo califica como "mitoclasta", para expresar su condición de destructor de mitos; Sabino cree que es un incomprendido y debe ser ubicado entre los "grandes infelices"; pero Edgar Morin juzga que es fundamental para comprender la condición humana; y así sucesivamente. "El más humano de los héroes griegos ha sido sofista, demagogo, embustero, estoico, explorador, guerrero, sabio, amante, político, filósofo, payaso e incluso precursor de Cristóbal Colón. Ningún otro ha provocado tantos contrastes", López Pérez, R., "Odiseo creativo: un capítulo de la historia remota de la creatividad", *op.cit.*, p. 174.

⁸⁵ La nota que sigue da cuenta de las etiquetas que el propio Foucault ha recogido; la de neo-anarquismo corresponde a Merquior, J. G., *Foucault*, Berkeley, California University Press, 1987, p. 141.

⁸⁶ Lo cual no carecería por su parte de apoyo textual: "Creo en efecto haber sido localizado en cada momento, y a veces simultáneamente, sobre la mayoría de las casillas del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista bullicioso u oculto, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del gaullismo, neoliberal... Un profesor americano se quejaba de que se invitase a los Estados Unidos a un cripto-marxista como yo y fui denunciado en la prensa de los países del Este como un cómplice de la disidencia. Ninguna de estas caracterizaciones es por sí misma importante; en su conjunto, en cambio, tiene sentido. Y debo reconocer que su significación me conviene no demasiado mal.

Es cierto que no me gusta identificarme y que me divierte la diversidad de juicios y de clasificaciones de las que fui objeto. Algo me dice que se me debería haber finalmente encontrado un lugar más o menos aproximativo tras tantos esfuerzos y con direcciones tan variadas; y como no puedo evidentemente sospechar sobre la

diciendo "Foucault desconcierta",⁸⁷ para preguntarse si se trata de una posición realmente viable y original o simplemente inconsistente. Su conclusión, notoriamente, es que se trata de ambas cosas.⁸⁸ Muchos han decidido que la última palabra en esta ambigüedad era la de inconsistencia,⁸⁹ y Mandosio, un comentador reciente, reuniendo varias perspectivas críticas, con inusitada violencia lo tilde de impostor.⁹⁰

Curiosamente, Mandosio toca sin embargo la cuestión que aquí nos ocupa. Si bien la violencia del texto impide apreciar el punto adecuadamente, señala lo central: el discurso de nuestro autor parece plegable en todo sentido, incluso reversible; "la equívocidad, la ambigüedad, el flujo, permiten a Foucault recusar a sus críticos utilizando uno de sus argumentos favoritos: no me leyeron verdaderamente".⁹¹ Pero aunque el comentador tiene presente muchas de las evasivas explícitas por parte de nuestro autor, no las considera en su dimensión inherentemente lógica,⁹² de modo que estas perspectivas no llegan a plantear explícitamente la cuestión de fondo; y si constituyen para nosotros signos dignos de atención, no nos presentan la cuestión misma de la astucia en su dimensión filosófica.

competencia de los que se enmarañan en sus juicios divergentes, como no es posible poner en entredicho su distracción o su partido tomado, hay que decidirse a ver, en su incapacidad para situarme, algo que me pertenece", "Polémique, politique et problématisations", [342], en *DE IV*, p. 593.

⁸⁷ Taylor, C., "Foucault on Freedom and Truth", en *Political Theory*, Vol. 12, n° 2, Mayo de 1984, p. 152.

⁸⁸ "¿Hay confusión y contradicción aquí o una posición genuinamente original? La respuesta que quiero ofrecer no puede ser puesta en una frase simple, pero, a grandes rasgos, creo que hay algo de ambas. La naturaleza de la combinación, sin embargo, no es fácil de comprender", *ibid.*, p. 153. También en este sentido, en su último artículo sobre Foucault, Habermas sostenía: "quizá no lo entendí bien", Habermas, J., "Taking aim at the heart of the present", en Hoy, D. (ed.), *Foucault: a Critical Reader*, New Jersey, Blackwell, 1986, p. 103.

⁸⁹ Uno de los principales ha sido sin duda Merquior: "Su historia [...] está lejos de ser sólida (*sound*). Sin duda a menudo ofrece nuevas perspectivas y por tanto tiene virtudes heurísticas. Pero los enredos conceptuales y las debilidades explicatorias (y nótese: se trata siempre de historia argumentativa, una *histoire à thèse*), pesan mucho más que sus contribuciones reales", *op. cit.*, p. 144. También en esta línea se inscribe, por ejemplo, Tarcus, H., (comp.), *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1993.

⁹⁰ La violencia mencionada se refiere a Mandosio, J.-M., *Longevité d'une imposture: Michel Foucault (édition revue et augmentée), suivi de Foucaultphiles et foucaultâtres*, París, Éditions de L'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 25, que lo caracteriza además sin problemas como irresponsable (p. 14), sin vergüenza (p. 18), arbitrario (p. 19), con una "coherencia sin coherencia" (p. 38), "lamentable investigador" (p. 49), y políticamente acomodaticio (p. 81). Así y todo, más allá de algunas imprecisiones de lectura, Mandosio se equivoca en un punto importante. Según él, "Foucault relativiza todo salvo su propio discurso" (p. 20). En este punto no sólo pueden encontrarse numerosos ejemplos en sus trabajos que refutan esta tesis, y que iremos poniendo de manifiesto, sino que puede consultarse el texto de Chartier, R., "Foucault lector de Foucault", en Chartier, R., *Escribir las prácticas: Foucault, De Certeau, Marin*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1996, pp. 103-127, donde el autor analiza las diversas retrospecciones que Foucault realizó en torno a su propia obra, relativizándola continuamente.

⁹¹ La cita continua: "Sus posiciones son tanto más difíciles a aprehender que, sobre numerosos puntos, cambió completamente de opinión, sin que eso sea siempre dicho explícitamente", *ibid.*, pp. 25-26.

⁹² "Esta proclamación de irresponsabilidad me recuerda una broma contada por ya no se qué autor antiguo: fastidiado por un discípulo de Heráclito que no cesaba de repetirle que todo cambia permanentemente y que uno no se baña dos veces en el mismo río, el protagonista de la anécdota le da un gran golpe con su puño en la figura; el tipo cae en el piso y grita: "¡Ay! ¿Por qué me golpeas?"; a lo cual el otro responde: "Yo no te pegué, porque tu no eres el mismo que recién". Después de todo, si Foucault no quería ser considerado como un autor, le era suficiente no poner su nombre en la tapa de sus libros", *ibid.*, p. 14.

Ante tal variedad de etiquetas, ante las dificultades para definirlo y el desconcierto que genera, parece evidente que Foucault es un pensador huidizo que se caracteriza por cierta evasión. La heterogeneidad de las denominaciones plantea, como un problema central, la pregunta por el fondo común sobre el cual podrían sostenerse en su diversidad. Así como la enciclopedia china descrita por Borges en la apertura de *Las palabras y las cosas* planteaba una categorización tan ajena a nuestro pensamiento que sólo podía resultar pensable teniendo como apoyo al mero lenguaje, para sostener tales etiquetas nuestro autor debería poseer un pensamiento tan disperso e inconciliable consigo mismo como sólo el lenguaje puede serlo.⁹³

Ahora bien, estos elementos que en sí no son más que signos, se comprenden mejor cuando son examinados a la luz de una temática que los atraviesa y que se encuentra a un nivel más fundamental. Entonces la astucia cobra un estatuto filosófico propio en los trabajos de Foucault. Así, en 1963 Derrida sostenía, a propósito de la *Historia de la locura*, que toda la empresa foucaultiana estaba marcada por el *vano intento* de escapar a una trampa tendida por Hegel, el filósofo que proclamó que la astucia era, en definitiva, astucia de la razón. Derrida declaraba entonces: "No hay caballo de Troya del cual no tenga razón la Razón (en general)".⁹⁴

2.2.1. La astucia de la razón

El título de la *Historia de la locura*, en su primera edición de 1961, comenzaba por las nociones de "*Foile et déraison*" (Locura y sin-razón). En su prefacio, Foucault sostenía que la constitución de la locura como enfermedad mental se había vuelto posible en la medida en que la comunicación con la sin-razón se había roto; la psiquiatría consistía en un monólogo de la razón sobre la locura en el que lo que ésta podía presentar de sin-razón ya no era escuchado sino que había sido reducido el silencio.⁹⁵ "No quise hacer la historia de este

⁹³ Recodemos el pasaje: "Este libro tiene su lugar de nacimiento en un texto de Borges. En la risa que sacude en su lectura todas las familiaridades del pensamiento- del nuestro: del que tiene nuestra edad y nuestra geografía- agitando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ordenan para nosotros la proliferación de seres, haciendo vacilar e inquietando por mucho tiempo nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita "una cierta enciclopedia china" donde está escrito que "los animales se dividen en: a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en la presente clasificación, i) innumerables, k) dibujados con un pincel muy fino de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas. En el maravilloso desconcierto de esta taxonomía, lo que se une de golpe, lo que, a favor del apólogo, nos es indicado como el encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar eso.", *MC*, p. 7.

⁹⁴ Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 58.

⁹⁵ "Lenguaje común, no lo hay; o más bien, ya no lo hay más; la constitución de la locura como enfermedad mental, al final del siglo XVIII, erige la constatación de un diálogo roto, presenta la separación como ya adquirida, y hunde en el olvido todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, un poco balbuceantes, en las

lenguaje; más bien la arqueología de este silencio".⁹⁶ La crítica de Derrida sostenía que tal libro era imposible: una arqueología, en tanto discurso con sentido, *lóγος*, se remite necesariamente al ámbito de la razón; más aún, por definición, la sin-razón y su silencio no pueden tener historia.⁹⁷ Si toda historia es "historia del sentido, es decir, de la Razón *en general*", una historia de lo que queda fuera del sentido es imposible. Derrida sostiene que en un libro sobre la historia de la locura, imposible él mismo, Foucault "no podía no experimentar"⁹⁸ (*éprouver*) esta imposibilidad definida por la astucia de la razón. Si bien el esfuerzo por "evitar esta trampa es constante en Foucault", para Derrida resulta imposible: "La grandeza insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón [...] es que no se puede llamar contra ella sino a ella misma, no se puede protestar contra ella sino en ella, ella no nos deja, sobre su propio campo, sino el recurso a la estratagema y a la estrategia".⁹⁹ Aquellos que no manejan el lenguaje de la razón quedan pues reducidos al silencio y no pueden hacer nada al respecto a no ser que entren en el lenguaje de quien los silenció.¹⁰⁰

En términos estrictos, la referencia hegeliana de la astucia de la razón (*List der Vernunft*) se dirige al modo en que, en el desarrollo histórico, la razón se realiza a través del elemento de lo irracional. La tesis de la astucia de la razón supone que la Idea *no se pone en juego ella misma en la historia, no se arriesga*, sino que permanece a salvo mientras utiliza a los

cuales se hacía el intercambio de la locura y de la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no pudo establecerse sino sobre un tal silencio", "Préface", [4], en *DE I*, p. 160.

⁹⁶ *Ídem*.

⁹⁷ "Pero primero ¿el silencio mismo tiene una historia? Luego, la arqueología, fuera aún del silencio ¿no es una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una "obra"? Derrida, J., *op. cit.*, p. 57.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 56 y 58-59.

¹⁰⁰ En 1990 Derrida ofrece un ejemplo histórico en torno a la imposición del francés como lengua oficial en el siglo XVI que ilustra bien esta trampa. Según la ordenanza se estipulaba que todo acto y procedimiento concerniente a la justicia sea realizado en francés. A primera vista parecería que de este modo se quitaba a quienes tenían dominio del latín el privilegio de un poder que en adelante alcanzaría a todos por medio de la lengua materna. Sin embargo "se ordenaba abandonar, al mismo tiempo que el latín, los dialectos provinciales. Gran parte de los súbditos en cuestión no comprendían mejor el francés que el latín [...] Una nueva trampa ponía de alguna forma los dialectos *ante la ley*: para reclamar a favor del dialecto, como para reclamar ante la justicia sin más, era *necesaria la traducción*; era necesario aprender francés. Una vez aprendido el francés, la reivindicación dialectal, la referencia "materna", quedaba arruinada. Que alguien intente explicar a quien ejerce a la vez la fuerza y la fuerza de la ley que quiere conservar su propia lengua. Necesitará aprender la del otro para convencerle. Una vez que, por afán de persuasión retórica y política, haya asimilado la lengua del poder, una vez que la domine lo suficiente como para intentar convencer o vencer, estará a su vez de ante mano vencido y convencido de estar equivocado. El otro, el rey, ha demostrado por el hecho *de la traducción* que él tenía razón al hablar su lengua e imponerla. Hablándole en su lengua, se reconoce su ley y su autoridad, se le da la razón, se refrenda el acto que da razón de su triunfo. Un rey es alguien que sabe hacernos esperar o tomarnos el tiempo necesario para aprender su lengua a fin de reivindicar nuestro derecho, es decir, a fin de confirmar el suyo", Derrida, J., *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, traducción del Grupo Decontra, Barcelona, Paidós, 1995, p. 44. De este modo "el sujeto debe hablar la lengua del más fuerte para hacer valer su derecho y, por lo tanto, para perder o enajenar *a priori* y *de facto* el derecho que reivindica. Y que desde ese momento ya no tiene sentido", *ibid.*, p. 45.

hombres y sus pasiones para realizarse.¹⁰¹ La experiencia histórica, que transforma continuamente la autoconciencia del hombre, no altera sin embargo al Espíritu que se mantiene a salvo con su lógica intemporal. Pero en un sentido más amplio que el de una hipótesis heurística en torno a la historia, en los términos señalados por Derrida y en los que el propio Foucault asume, la "trampa" supuesta por el sistema hegeliano concierne a la soberanía de esta lógica que alcanza la totalidad de lo real.¹⁰² Esta totalidad, no obstante, no se constituye como tal para nuestro autor sino a través de la reducción al silencio de quienes rechazan dicha lógica.

Foucault cerraba su libro sobre la locura y la sin-razón declarando que la razón dialéctica y su soberanía queda así más bien atrapada ella misma por lo que creía haber reducido:

"Astucia y nuevo triunfo de la locura: este mundo que cree medirla y justificarla con la psicología, es frente a ella que debe justificarse, porque en sus esfuerzos y sus debates, se mide a la medida de obras como las de Nietzsche, Van Gaugh, Artaud. Y nada en él, sobre todo lo que puede conocer de la locura, le asegura que estas obras de locura lo justifiquen"¹⁰³

Más aún, en 1967 Foucault sostenía la apertura de una nueva posibilidad en el pensamiento filosófico que no era alcanzada por la razón dialéctica: la posibilidad de un

¹⁰¹ Cf. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1980, p. 97.

¹⁰² Esta perspectiva fue bien desarrollada por Descombes, V., *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, traducción de Elena Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988. Éste señalaba de modo general la importancia que tuvo Hegel en el pensamiento francés de posguerra a partir de referencias a Merleau-Ponty ("Hegel se encuentra en el origen de todo lo que se ha hecho en filosofía de importancia desde hace un siglo -por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis-; inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que queda como tarea del siglo", citado en *ibid.*, p. 29), a Deleuze ("Todos estos signos pueden leerse atribuirse a un antihegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición han reemplazado lo idéntico y lo negativo, la identidad y la contradicción", *ibid.*, p. 30) y al propio Foucault ("Toda nuestra época, sea mediante la lógica o la epistemología, sea mediante marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel", *idem.*). La apuesta filosófica que adjudica a esta presencia de Hegel en Francia yace en lo que se presenta como el corazón mismo de la dialéctica, y que toca precisamente su vínculo con lo irracional, con la sinrazón: "Un pensamiento no dialéctico se atendería a la oposición entre lo racional y lo irracional, pero un pensamiento que se pretende dialéctico tiene que iniciar por definición un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, hacia lo *otro*; todo el problema reside en saber si, en este movimiento, es lo *otro* lo que habrá sido reducido a lo *mismo*, o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, lo *mismo* y lo *otro*, la razón habrá tenido que metamorfosearse, perder su identidad inicial, *dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro*. Ahora bien, lo otro de la razón es la sinrazón, la locura. Así, se plantea el problema de un tránsito de la razón a través de la *locura* o de la aberración, tránsito previo a todo acceso a una auténtica *sabiduría*", *ibid.*, pp. 31-32.

¹⁰³ HF, p. 663.

filósofo loco.¹⁰⁴ Sin embargo, en 1970, al inaugurar su posición en el *Collège de France*, la cuestión aparecía nuevamente abierta:

"Pero escapar realmente de Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; eso supone saber hasta dónde Hegel, insidiosamente quizá, se acercó a nosotros; eso supone saber, en lo que nos permite pensar contra Hegel, lo que es todavía hegeliano; y medir en qué nuestro recurso contra él no es todavía sino una astucia que él nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil, y en otro lugar."¹⁰⁵

En la medida en que concierne al estatuto de la razón en general y de su vínculo con lo real, el problema que así se plantea no es de orden meramente fenomenológico, sino lógico-ontológico.¹⁰⁶ La temática de la astucia se presenta pues en el corazón del desafío filosófico enfrentado por Foucault y explica que éste se sitúe, para desarrollar su trabajo, en un plano de análisis que ha caracterizado a la vez como una lógica (de la estrategia¹⁰⁷) y como una ontología (de la actualidad, o de nosotros mismos¹⁰⁸).

Ahora bien, si en la lección inaugural la astucia con la que nuestro autor busca medirse es encarnada por Hegel, a lo largo del curso la cuestión será considerada a partir de Aristóteles. En efecto, en los términos en los que aquí se plantea, la trampa de la astucia de la razón constituye una operación que fue desarrollada originalmente por el estagirita. La actualidad de tal astucia no remite pues al pensamiento filosófico hegeliano sino a una forma del pensamiento filosófico que es general en nuestra cultura desde la Grecia antigua; y el alemán aparece entonces como la repetición y consumación de un gesto aristotélico. Y esto doblemente pues, por un lado, Aristóteles inaugura una historia de la filosofía que tiene ya un sentido hegeliano. Por otro, a través de la caracterización de la dimensión apofántica, define las condiciones del lenguaje con sentido en relación al principio de no-contradicción. Cualquier intento de romper la soberanía de la razón queda *a priori* neutralizado pues "destruyendo el discurso sostiene un discurso" o "al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento" (*ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον*) (*Met.*, 1006a, 25-30). Basta para esto que el adversario de la razón diga algo con sentido, pues de otro modo no hay necesidad si quiera

¹⁰⁴ "Préface à la transgression", [13], en *DE I*, p. 244.

¹⁰⁵ Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 74-75. En las reediciones siguientes de su libro sobre la locura, a partir de 1972, Foucault eliminará el prefacio sobre el que Derrida apoyaba su crítica.

¹⁰⁶ Cf. Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, traducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974, p. 185.

¹⁰⁷ Cf. *NB*, p. 44.

¹⁰⁸ Cf. "Qu'est-ce que les Lumières?", [351], en *DE IV*, p. 687.

de refutación: "en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta" (1006a, 25-30). Aquellos que nada *significan*, se contentan con emitir "antes bien sonidos sin sentido, ni siquiera como los animales, ya que no muestran nada con ello, sino que, digamos, como si las plantas tuvieran un paladar y órganos de fonación; para designarlos, un oxímoron: *lógos* de planta o *σιγῶντα λέγειν* [discurrir silencioso]".¹⁰⁹

Al remitirnos de Hegel a Aristóteles, la temática de la astucia caracteriza por tanto para Foucault toda una modalidad del pensamiento filosófico cuya extensión histórica no se reduce a nuestra modernidad. Lo cual explica que, al disponerse a poner en cuestión la legitimidad de tal operación, Foucault retome una pregunta planteada por Hyppolite, su profesor, director, y antecesor en el *Collège*: "¿Puede existir todavía una filosofía que no sea ya hegeliana?".¹¹⁰ Pero no cabe permanecer a salvo para nuestro autor, en la distancia de una astucia. El hegelianismo, y con él la filosofía misma, deberán hacer la prueba (*épreuve*) de nuestro presente de tal modo que puede decirse de nuestro autor lo que él mismo dice de su antecesor: "Para él la relación con Hegel era el lugar de una experiencia, de un enfrentamiento donde jamás había certeza de que la filosofía saliera vencedora. No se servía del sistema hegeliano como de un universo tranquilizador; veía allí el riesgo extremo tomado por la filosofía."¹¹¹

2.2.2. La astucia de la soberanía

Un acontecimiento de la mitología griega, del que Metis es protagonista, nos sirve para ilustrar la operación a partir de la cual se postulaba la soberanía del sistema hegeliano.

¹⁰⁹ Cassin B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 14. Un comentario de Baugh sobre la lectura kojeviana de Hegel ilustra perfectamente la repetición por parte del alemán de la operación aristotélica en relación con el Sabio, otra figura del silencio: "Más generalmente, Hegel "siempre tiene razón, desde el momento en que uno abre la boca para articular un sentido". Sólo el silencio, Kojève había argumentado, no puede ser refutado: "Hegel no puede refutar, "convertir", al Sabio inconsciente. Lo puede refutar, "convertirlo", sólo con *habla* (*speech*). Ahora, al comenzar a *hablar* o escuchar un discurso, el Sabio acepta ya el ideal hegeliano. Si es verdaderamente lo que es -un Sabio inconsciente- rechazará toda discusión. Y entonces uno sólo puede refutarlo como se "refuta" un hecho, una cosa, o una bestia: destruyéndolo físicamente." Pero en el momento en que el silencio es hecho habla, se refuta a sí mismo", Baugh, B., *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003, p. 124.

¹¹⁰ OD, p. 76. Hyppolite lo había planteado en los mismos términos, y poniendo también en relación a Hegel y a Aristóteles, a propósito de una crítica marxista: "¿Qué piensa Marx de la filosofía? Esta pregunta se transforma inevitablemente en esta otra: ¿qué piensa del hegelianismo? Para Marx, en efecto [...] la filosofía en sí, es antes que nada Hegel cuyo sistema es, para nosotros, lo que antes fue, para otros, el de Aristóteles. Hegel condujo la filosofía a su término. Él es: "el último filósofo", aquel cuyo pensamiento especulativo condensa toda la esencia de la filosofía. Después de Hegel, no se puede ya verdaderamente filosofar. Refutando a Hegel, es la filosofía misma que se refuta. La *Crisis del hegelianismo es una crisis de la filosofía*", Hyppolite, J., *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955, p. 111.

¹¹¹ OD, p. 76.

Cuando Gea concibió a Urano, lo hizo a través de un desdoblamiento propio, de modo que éste se extendía sobre ella recubriéndola por completo.¹¹² Estaban unidos de tal modo que los hijos que concebían quedaban ocultos por la naturaleza sin cesar amante de Urano. Eventualmente, Gea trama junto a uno de sus hijos, Cronos ἀγκυλομήτης (el de una *mêtis* torcida), una emboscada secreta para cortar los genitales de Urano, que se aleja entonces de la tierra, desbloqueando el surgimiento de las nuevas generaciones y abriendo el espacio del mundo que habitamos. Cronos se constituye entonces como primer soberano, y para mantener su posición, es decir por una motivación política, devora uno a uno a sus hijos, que harían contra él lo que él había hecho contra su padre.¹¹³ Informada Rea de la suerte de sus hijos por parte de Gea y Urano, la mujer de Cronos trama una nueva astucia para que uno de ellos, Zeus, escape de las fauces. Lo reemplaza por una piedra y lo pone a salvo, y luego la propia Metis colabora dando a Cronos la droga que lo obligaría a devolver los hijos tragados.¹¹⁴ Se daba así lugar a la Titanomaquia, primera lucha por la soberanía. Zeus se impone en el combate, y pasa entonces a detentar la soberanía que arrebató a su padre. Pero el ciclo de las destituciones termina allí, el nuevo soberano ocupa su lugar de modo definitivo.

El trono de Zeus tiene a *Kράτος* (Poder) y *βία* (Fuerza) a sus lados, y los mitos subrayan el justo ordenamiento que impuso en el universo. Parecería pues que un poder y una fuerza legitimados por la justicia subyacen este orden definitivo; y, tradicionalmente, la soberanía es concebida en relación con la legitimidad del poder y de la fuerza. Sin embargo, la garantía de su reinado yace en otra parte. Tan pronto hubo alcanzado la soberanía, Zeus tomó como mujer a Metis; y puesto que su primer hijo varón estaba destinado a reemplazarlo, devoró a Metis antes de que nazca su descendencia. Así, se convertía en el primer soberano provisto de la más absoluta astucia: desde el momento de la ingestión, no hay ya *mêtis* fuera de Zeus, ha devenido *μητίετα* Ζεὺς, el astuto, el sabio. No es pues por medio del poder y la fuerza, sino de la astucia, y gracias a ella, que Zeus garantiza su soberanía de modo definitivo: nada puede sorprenderlo ya, burlar su vigilancia o designios; jamás duerme, ni cierra los ojos.

Así, no hay soberanía sin *mêtis*. Ya la posibilidad misma de la soberanía cósmica había sido inaugurada por Gea y Cronos a través una trampa. Y será a su vez la ingestión de Metis por parte de Zeus la que posibilite su conservación y ejercicio definitivos. En su origen, en su posibilidad y en su conservación, la soberanía encuentra menos la fuerza, el poder o la

¹¹² Vernant, J-P., *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*, Seuil, Paris 1999, p. 20.

¹¹³ "Urano ocultaba a sus hijos entregándose luego, casi sin defensa, a sus apetitos sexuales. Cronos los devora, permaneciendo continuamente alerta. Inquieto y lleno de sospechas, alejando siempre el sueño de sus ojos, se mantiene constantemente atento como conviene a un dios dotado de *μητις: δοκεῖων*", Detienne, M., y Vernant, J-P., *op. cit.*, p. 65.

¹¹⁴ Cf. Grimal, P., *op. cit.*, p. 465.

justicia que la astucia. Del mismo modo, si Hegel aparece como el *μητίετα* filósofo por excelencia, es en la medida en que con él la astucia queda bajo la égida de la Razón, devorada.¹¹⁵

2.2.3. La astucia de la verdad: repetición de la tesis

Ahora bien, con respecto a este relato mitológico pueden asumirse dos posiciones. Por un lado, puede considerarse que la soberanía obtiene su legitimidad del ejercicio de una justicia universal, y que ésta es en definitiva la máxima obra de la astucia. Es, si se quiere, lo que Platón pretendía establecer al sostener no hay nada más conveniente que la justicia, ni nadie más poderoso que el justo. En este sentido, nadie sería más astuto que el hombre. La justicia sería la mejor arma para la soberanía, y no tendría como apoyos a la fuerza y al poder sino a la astucia. Por otro lado, puede en cambio pensarse que, en tanto obra de la astucia, la justicia universal es un postulado que contribuye al ocultamiento de la raíz arbitraria e ilegítima del ejercicio del poder soberano. Entonces, la tesis, por ejemplo, según la cual el proyecto de la razón se habría realizado con la manifestación del Estado moderno debería ser considerada desde una perspectiva performativa en su pretensión perlocucionaria.¹¹⁶

Es esta segunda posición la que se cristaliza en el trabajo de Foucault. De modo explícito, en 1976 comenta apologeticamente el "historicismo político": una forma de considerar la relación entre el ejercicio del poder y la racionalidad que opone a un pensamiento cuyo modelo yace en la soberanía y el derecho. La historia poseería entonces una trama constituida por un entrecruzamiento de cuerpos, pasiones y azares sobre el cual se levantaría

"algo frágil y superficial, una racionalidad creciente, la de los cálculos, estrategias, astucias; la de los procedimientos técnicos para mantener la victoria, para hacer callar, aparentemente, la guerra, para conservar o invertir las relaciones de fuerza. Es una racionalidad que por lo tanto, a medida que se sube y ella se desarrolla, va a ser en el fondo cada vez más abstracta, va a estar cada vez más ligada a la fragilidad y la ilusión, cada vez más ligada también a la astucia y a la maldad de aquellos que, teniendo por un instante la victoria, y estando favorecidos en la relación de dominación, tienen todo su interés en no ponerla nuevamente en juego. [...] La razón está del lado de

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 57-97.

¹¹⁶ Para precisiones sobre la perlocución cf. Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1995, pp. 145 y ss.

la quimera, de la astucia, de los malvados; del otro costado, en la otra extremidad del eje, tienen una brutalidad elemental: el conjunto de gestos, actos, pasiones, iras cínicas y desnudas; tienen la brutalidad, pero la brutalidad que está también del lado de la verdad. La verdad va a estar del lado de la sin-razón y la brutalidad, la razón, en cambio, del lado de la quimera y de la maldad: todo lo contrario, por consecuencia, del discurso explicativo del derecho y de la historia hasta allí. El esfuerzo explicativo de este discurso consistía en liberar una racionalidad fundamental y permanente, que estaría por esencial ligada a lo justo y al bien, de todos los azares superficiales y violentos que están ligados al error"¹¹⁷

Pero en términos generales, aunque la cuestión de la justicia ocupe un lugar importante en un momento de su recorrido teórico, el eje de la consideración foucaultiana está en la problemática de la verdad. Al menos a partir de 1961 y hasta su muerte, el trabajo de nuestro autor analiza diversos "juegos de verdad".¹¹⁸ Por esta expresión se comprende las condiciones bajo las cuales un sujeto puede proferir un discurso sobre un objeto de modo tal que resulte plausible de ser evaluado en términos de verdad o falsedad. El análisis de "juegos de verdad" pone de relieve los elementos que funcionan como condición de posibilidad del valor veritativo atribuido a determinados discursos y dominios fenoménicos. Nuestro autor se ha referido a este punto de diversas formas, acentuando con cada término diferentes aspectos. De allí que se refiera ya sea a una historia de "veridicciones",¹¹⁹ subrayando aquello que en los procedimientos de producción de la verdad permite la constitución de un sujeto capaz de decir-verdad; o bien a una historia de "regímenes de verdad", insistiendo en la dimensión de una técnica de dominación que los atraviesa y opera de modo privilegiado a través de la verdad;¹²⁰ o bien como una historia de formas de "aleturgia" (*alèthurgie*), término acuñado a partir de las palabras griegas *ἀλήθεια* (verdad) y *ἔργον* (trabajo productivo o producto de un trabajo), con la intención de insistir en el aspecto artesanal involucrado en las modalidades rituales que han hecho posible la manifestación de la verdad en torno a dominios cambiantes históricamente.¹²¹

¹¹⁷ *IDS*, p. 47.

¹¹⁸ La expresión es deudora de la tradición de pensamiento que vincula a Wittgenstein y Austin, cf. "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, pp. 539 y 631.

¹¹⁹ "Foucault", [345], en *DE IV*, p. 632.

¹²⁰ Cf. "La fonction politique de l'intellectuel", [184], en *DE III*, p. 112; y "Entretien avec Michel Foucault", [192], en *DE III*, p. 158.

¹²¹ Cf. *GSA*, pp. 77-91.

En este sentido, las variaciones históricas de los diversos "juegos de verdad" permiten a Foucault enfatizar la heterogeneidad de unos con respecto a otros y su discontinuidad frente a los análisis que conciben el conocimiento a lo largo de la historia como un proceso de continuo progreso o desarrollo de la verdad. En el siglo XVI, por ejemplo, la historia natural constituía un juego de verdad, un régimen de verdad o una forma aletúrgica *radicalmente* diferente al que se surge con la biología. Sin embargo, en los análisis de nuestro autor todos estos juegos están inscritos en un plano más fundamental y continuo. En definitiva, se trata, en cada caso, de *un* juego de verdad determinado. Si bien la historia de Occidente está plagada de juegos de verdad, heterogéneos y discontinuos, por debajo de dicha heterogeneidad y discontinuidad encontramos el suelo continuo de una "voluntad de verdad", es decir, de una tendencia a hacer integrar los más diversos aspectos de la actividad humana en una dimensión en la que sea posible dirimir los problemas en términos de verdad y falsedad.¹²²

No obstante, Foucault dedica su primer curso en el *Collège de France* a poner de manifiesto las condiciones históricas y teóricas en las que esta voluntad de verdad encuentra su emergencia. Si funciona como una suerte de suelo *transhistórico* continuo, sobre el cual se yerguen en su heterogeneidad juegos de verdad históricamente delimitados, no por eso tal plano fundamental constituye un suelo *ahistórico*. Hay un punto específico localizable en la historia en el que emerge tal voluntad de verdad.¹²³ En la medida en que la noción de verdad es transformada históricamente a partir de la aparición de esta voluntad, se establece una nueva discontinuidad. Antes del surgimiento del conocimiento y del tipo de verdad que le corresponde, existía en la Grecia arcaica una verdad diferente en su configuración y funcionamiento. Foucault se refiere a ésta ya sea como "verdad-desafío", ya sea como "verdad-rayo" o "verdad-acontecimiento", y la opone a la más reciente "verdad-saber" o "verdad-cielo".¹²⁴

¹²² "Esta separación histórica dio sin duda su forma general a nuestra voluntad de saber. Pero no ha cesado sin embargo de desplazarse: las grandes mutaciones científicas pueden quizá leerse como las consecuencias de un descubrimiento, pero también pueden leerse como la aparición de nuevas formas de la voluntad de saber", *OD*, p. 18.

¹²³ "Retrospectivamente, y una vez relevada de ese "poder-saber" tan mal definido, la voluntad de decir lo verdadero me parece fuertemente marcada entre los "Maestros de Verdad" de la primera Grecia. Hay un quere-deseo que se afirma entre las Musas hesiódicas y las mujeres-abejas del joven Apolo", Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française, 2006, p. 13.

¹²⁴ Para la "verdad-desafío", cf. *LVS*, pp. 73, 103, 112, 115, 180, 185; para la "verdad-rayo" y la "verdad-acontecimiento" en su oposición a la "verdad-cielo" o "verdad-saber" cf., *PP*, pp. 237-239 y "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, p. 556. También se refiere, aunque más escasamente, a la verdad-demostración y a la verdad-estrategia, cf. *PP*, p. 238.

Los puntos fundamentales en los que difieren estos tipos de verdad refieren a su vínculo con lo real y con el ejercicio del poder. Por un lado, la primera posee un poder de realización. La palabra verdadera no es en la Grecia arcaica aquella que se adecua a la realidad duplicándola en el lenguaje, aquella que la refleja, sino que constituye una fuerza *eficaz*: opera sobre lo real transformándolo y contribuyendo así a su realización.¹²⁵ Por otro lado, esta palabra tiene dominios singulares de manifestación que la ligan a funciones sociales determinadas: la justicia, la poesía y la adivinación. Hay momentos específicos, situaciones rituales preparadas y organizadas, en los que la verdad se manifiesta exclusivamente a través de ciertos individuos. De un modo o de otro, además, en cada una de estas instancias hay un vínculo entre aquel que tiene el privilegio de una palabra verdadera y la soberanía. Sea porque se pone en juego la figura arcaica del rey de justicia, sea porque el poeta canta las hazañas de la historia del soberano, o porque el adivino asiste con su arte en la toma de decisiones del gobierno, la palabra verdadera acompaña solidariamente el ejercicio del poder. Desde una perspectiva mitológica, tanto el compromiso que esta verdad tiene con la realización de un orden en el mundo (carácter práctico delimitado por su eficacia), cuanto su remisión a los planos y funciones que se vinculan directamente con el océano, realidad en continuo movimiento, sitúan la verdad-rayo bajo la égida de la *mêtis*, de la astucia. La verdad se vincula así a la necesidad de una intervención efectiva sobre la realidad cambiante de la sociedad.

Frente a ésta, la emergencia del conocimiento hace aparecer una verdad que no posee ya una potencia eficaz de realización sino que supone la constatación y el reflejo de una realidad inteligible dada. No se trata más de realizar, de operar en lo real, sino de decir o enunciar aquello que representa adecuadamente la forma y el orden de la realidad. La palabra verdadera no es más una potencia eficaz sino la iluminación de diferentes aspectos del ser. Pero además, la verdad del conocimiento supone una absoluta independencia con respecto al ejercicio del poder, y doblemente. Por un lado, la palabra verdadera ha dejado de servir directamente al poder, dice lo que es sin importar el interés del gobernante. Por otro, ya no es privilegio exclusivo de funciones sociales específicas asociadas al poder político, sino se postula la posibilidad de un acceso universal a la misma. La verdad que refleja el orden de las cosas está "libre" del poder: es independiente del poderoso, y ha perdido su poder eficaz; simplemente dice lo que es, tal y como es.

¹²⁵ Cf. *LVS*, p. 82.

Ahora bien, es necesario aquí volver sobre la discontinuidad establecida entre estos tipos de verdad para relativizarla, sin por eso comprometerla completamente. En efecto, la tesis de Foucault señala una ruptura en torno a la verdad a partir de la emergencia del conocimiento: el discurso no se evalúa ya en función de lo que *hace*, sino en función de lo que *dice*. Sin embargo, el propio autor indica que esta ruptura no es absoluta, y que el modelo del conocimiento nunca llegó a establecerse y reemplazar a su modelo antecesor de modo completo y acabado. En cierto sentido, la lógica de funcionamiento de la verdad arcaica ha continuado operando en las nuevas estructuras del conocimiento:

"Querría hacer valer la verdad-rayo contra la verdad cielo, es decir: mostrar por un lado que la verdad-demostración, -de la que es absolutamente inútil negar la extensión, la fuerza, el poder que ejerce actualmente-, cómo esta verdad-demostración, identificada a grandes rasgos en su tecnología con la práctica científica, cómo esta verdad-demostración deriva en realidad de la verdad-ritual, de la verdad-acontecimiento, de la verdad-estrategia, cómo la verdad-conocimiento no es en el fondo sino una región y un aspecto, un aspecto devenido pletórico, habiendo tomado dimensiones gigantescas, pero un aspecto o una modalidad, todavía, de la verdad como acontecimiento y de la tecnología de esta verdad-acontecimiento"¹²⁶

En primer lugar, la realidad reflejada por el conocimiento no es el ser mismo sino un plano de inteligibilidad que hace aparecer un dominio objetivo o, según la terminología de nuestro autor, una positividad: un campo de experiencia posible.¹²⁷ La posibilidad misma de esta dimensión, inaugurada por Aristóteles a través del sentido y la apofántica, requiere sin embargo una constitución. No hay para Foucault campo de experiencia inteligible *a priori*; éste no es nunca algo "dado". Más bien, la posibilidad de manifestación de objetos de experiencia debe ella misma ser constituida mediante procedimientos técnicos específicos.¹²⁸ La imaginación, en la primera parte de este trabajo, la ficción ligada al lenguaje en la segunda parte, y la operación aristotélica de caracterización de la dimensión apofántica, en la tercera, dan cuenta de esta inventividad requerida como condición de toda positividad posible. En segundo lugar, si bien la verdad-saber supone un acceso universal a la misma, una independencia con respecto a los deseos o particularidades de los sujetos cognoscente, tal

¹²⁶ *PP*, p. 238.

¹²⁷ Cf. Castro, E., *op. cit.*, pp. 48-49.

¹²⁸ Así, con la ciencia "la producción de verdad tomó la forma de la producción de fenómenos constatables para todo sujeto de conocimiento", "La maison des fous", [146], en *DE II*, p. 697

acceso sólo se constituye como universal bajo procedimientos que no son ajenos al orden de lo ritual. Los discursos verdaderos tienen, *de hecho*, un asiento institucional que impone ciertas restricciones al tipo de subjetividad que podrá acceder a la verdad o, según la expresión que nuestro autor toma de Canguilhem para resignificarla, "estar en lo verdadero" (*dans le vrai*).¹²⁹ La palabra verdadera no ha dejado de ser potestad de individuos que cumplen con ritos institucionales en los que se diseñan funciones sociales.¹³⁰

De modo que si nos atenemos a la ruptura y oposición entre la verdad-rayo y la verdad-saber, aquello que en la primera responde a la astucia, su poder de efectuación, su inventividad y su vínculo con el ejercicio del poder, no está presente en la segunda. Pero si consideramos aquellos elementos de la primera que de diversos modos se extienden y persisten en la segunda, vemos que la verdad del conocimiento no carece de vínculos fundamentales con la astucia. Más aún, en la medida en que el surgimiento del conocimiento tiene lugar en la historia y sirve al desarrollo de conflictos históricos localizables, su nacimiento mismo está signado por un ánimo polémico que nos lleva directamente al espacio de la *μῆτις*. Y tanto más en la medida en que no se muestra abiertamente:

"[...] si el discurso verdadero no es más, en efecto, desde los griegos, aquel que responde al deseo o a aquel que ejerce el poder, en la voluntad de verdad, en la voluntad de decir este discurso verdadero ¿qué es lo que está en juego sino el deseo y el poder? El discurso verdadero, que la necesidad de su forma libera del deseo y del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que la atraviesa; y la voluntad de verdad, aquella que se nos impuso desde hace largo tiempo, es tal que la verdad que quiere no puede no enmascararla"¹³¹

Si la sucesión de conflictos en torno a la soberanía cósmica ponía de manifiesto que la astucia está en el origen de su posibilidad, de su ejercicio y de su conservación, otro tanto corresponde pues decir de la verdad del conocimiento. Sus raíces se extienden por un lado hacia la invención y fabricación de positivities, y por otro hacia una operación estratégica

¹²⁹ Cf. *OD*, pp. 35-36.

¹³⁰ Y que responden adecuadamente a las pruebas por ordalías, como notaron los editores de *PP*, Lagrange, J., Ewald, F., Fontana, A., cf. las notas 12 y 15 (pp. 256-257). Así, "mostrar que la demostración científica no es en el fondo sino un ritual, mostrar que el sujeto supuestamente universal del conocimiento no es en realidad sino un individuo históricamente calificado según un cierto número de modalidades, mostrar que el descubrimiento de la verdad es en realidad una cierta modalidad de producción de la verdad; plegar así lo que se da como verdad de constatación o como verdad de demostración, sobre el zócalo de los rituales, el zócalo de las calificaciones del individuo cognoscente, sobre el sistema verdad-acontecimiento", *ibid.*, p. 238.

¹³¹ *OD*, pp. 20-21.

que tiende a enmascarar, más que a neutralizar, su vínculo con el deseo y el poder. Tanto en su aspecto epistemológico como en sus dimensiones ético-políticas, la *métis* aparece en la base del conocimiento; y, de modo tanto más manifiesto y característico, en la medida en que se oculta. La verdad del saber es pues una mutación, una modalidad, una región o un aspecto, de la palabra verdadera arcaica, cuya esencia yace en la efectividad de su poder de realización. La palabra verdadera, hoy, sigue siendo la palabra más eficaz: independientemente de lo que *dice*, su poder estriba, todavía, en lo que *hace*.

Así, que la pregunta axial por la verdad sea considerada desde la perspectiva de la producción histórica, a través de sus formas y condiciones, explica que Foucault haya podido rechazar en más de una ocasión la etiqueta de "filósofo" en sentido clásico. En efecto, si bien es la verdad lo que organiza sus análisis, no se trata por eso de una consideración vinculada a la estructura inmutable de la realidad que reclame una lógica de la identidad.¹³² El punto de vista que asume otorga una prioridad a lo móvil, al devenir; y si según su cátedra en el *Collège de France* su trabajo constituye una historia de los sistemas de pensamiento, esto sólo subraya el hecho de que el pensamiento mismo es tomado aquí como algo mutable. Frente a aquella forma de filosofía que se instituye como un conocimiento cuyo objeto serían las reglas puras del pensamiento y de lo real, Foucault continuamente ofrecerá definiciones alternativas, fundamentalmente en términos de "actividad" (sea de creación de dominios objetivos,¹³³ de diagnóstico,¹³⁴ sea como actividad desmistificadora,¹³⁵ o como ensayo de transformación espiritual¹³⁶).

Ahora bien, en la medida en que la verdad es considerada en un vínculo esencial con el poder, es decir, en la medida en que la sujeción constituye la esencia de la verdad, no sorprende que para nuestro autor la actividad filosófica pueda asimilarse también a una política de la verdad orientada a la transformación de la visión, de la conducta y del pensamiento. En tal sentido, así como la ontología es asimilable a una lógica, las nociones de

¹³² "[...] no soy filósofo en el sentido clásico del término -y quizá no soy filósofo en absoluto, en todo caso, no soy un buen filósofo- pues no me intereso en lo eterno, no me intereso en lo que no se mueve, en lo que permanece estable bajo el centelleo de las apariencias", "La scène de la philosophie", [234], en *DE III*, p. 573.

¹³³ "Era filosófico en el siglo XIX la reflexión que se interrogaba sobre las condiciones de posibilidad de los objetos, es filosófica, hoy, toda actividad que hace aparecer un nuevo objeto por el conocimiento o la práctica- aunque esta actividad releve de las matemáticas, de la lingüística, de la etnología o de la historia", "Sur les façons d'écrire l'histoire", [48], en *DE I*, p. 596.

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ Cf. *GSA*, p. 326.

¹³⁶ "Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica - si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? [...] El "ensayo" -que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora de los demás con el fin de la comunicación es el cuerpo vivo de la filosofía, si al menos es todavía lo fue alguna vez, es decir una "ascesis", un ejercicio de sí, en el pensamiento", *HS2*, pp. 14-15.

"filosofía", de "política de la verdad" y de "espiritualidad política" son también sinónimas. En primer lugar, en la medida en que se trata siempre de modificar las relaciones entre la forma de conducirse y la voluntad de dirimir las conductas en términos de verdad y falsedad.¹³⁷ En segundo lugar, en la medida en que, para que tales intentos puedan ser eficaces, es necesario "someterse a la prueba (*épreuve*) de la realidad y de la actualidad".¹³⁸ Desde esta perspectiva, poner de manifiesto el lugar que la astucia ocupa en los trabajos de Foucault desde una perspectiva filosófica pretende a su vez contribuir a la problematización de la actividad filosófica y a los esquemas de pensamiento de los que puede servirse.

3. Enfoque y ordenamiento de la tesis

Para desarrollar nuestra tesis hemos organizado el trabajo en tres partes que tienen una organización cronológica. Así, la primera parte, "Imaginación y Utilidad", se refiere a los primeros textos de Foucault, todos ellos de la década del cincuenta. Sin rechazar completamente las interpretaciones que hacen de estos trabajos una suerte de prehistoria del desarrollo conceptual de nuestro autor, hemos preferido indagar en las temáticas que plantean para poner de relieve en qué medida, aún si se concede su carácter "prehistórico", estas cuestiones fundamentales de su pensamiento se hallan allí presentes. La segunda parte, "Hacer sin afirmar", investiga las elaboraciones conceptuales que durante la década del sesenta Foucault desarrolla y pone en juego para ofrecer una alternativa propia ante tales cuestiones. Finalmente, la tercera parte se centra en los análisis del primer curso en el *Collège de France*, entre 1970 y 1971, en la medida en que es el único trabajo enteramente dedicado a la consideración de la verdad y de la voluntad de verdad.

Si bien la estructura y ordenamiento de la tesis privilegia una serie de textos que suponen una restricción temporal, no por ello ignora el resto de los trabajos de Foucault publicados hasta el presente. En efecto, aunque la primera parte se centra en sus primeras publicaciones, de 1954 y 1957, los temas que se analizan se ponen en relación con diferentes momentos del desarrollo intelectual de nuestro autor. Así, por ejemplo, la crítica a la lectura de Gros sobre

¹³⁷ "El problema político más general ¿no es el de la verdad? ¿Cómo ligar la una a la otra, la forma de separar lo verdadero de lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás? La voluntad de fundar de modo completamente nuevo la una y la otra, la una por la otra (descubrir otra división [entre lo verdadero y lo falso] a través de otra manera de gobernarse, y gobernarse de otro modo a partir de otra división [entre lo verdadero y lo falso]), eso es la "espiritualidad política"', "Table ronde du 20 mai 1978", [20], en *DE IV*, p. 30.

¹³⁸ "Pero para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo hecho en los límites de nosotros mismos debe por un lado abrir un dominio de investigaciones históricas y por otro someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad", "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 574.

los textos de 1954 (cf. *infra* II.2.3.) sirve para introducir una distinción que remite a trabajos de 1974 y de 1982 (cf. *infra* II.2.3.1. y sus apartados) y es retomada en su generalidad en la última parte de la tesis (cf. *infra* VIII.5.). Lo mismo ocurre en la segunda parte con la perspectiva pragmática, donde la temática del uso (cf. *infra* III.3.1.) y el modelo organizativo extraído del pensamiento kantiano (cf. *infra* III.5.) permiten generalizaciones análogas. Por otra parte, como se plantea en la explicación sobre la génesis de esta tesis, la raíz del enfoque yace en la idea de una ontología del presente que Foucault enuncia sobre el final de su trayectoria como una mirada retrospectiva sobre su recorrido pero que tiene ya antecedentes claros en los sesentas y en los setentas (cf. *supra* 1.). De modo que el recorte temporal de la tesis, entre los años 1954 y 1970, se justifica en la medida en que pretende poner de relieve las primeras manifestaciones de las temáticas que nos ocupan, sus formas “matinales” como gustaba decir Foucault, hasta su asentamiento conceptual, pero no limita por eso los alcances generales que pueden desarrollarse.

Ahora bien, aunque ordenadas cronológicamente, estas partes no comparten una estructura idéntica, puesto que la tercera difiere en este sentido con respecto a las que la preceden. Así, las dos primeras partes comparten y mantienen dos hilos conductores constituidos por los dos elementos fundamentales que identificamos en el vínculo entre astucia y verdad. El primero está dado por la dimensión productiva, inventiva o artesanal involucrada en la raíz del conocimiento. En la medida en que toma la forma de la relación problemática entre el lenguaje y las imágenes en un contexto que involucra fuertemente la lectura heideggeriana de Kant, esta cuestión es considerada en los términos de un esquematismo. El segundo hilo conductor radica en el modo en que la utilidad inherente al conocimiento es conceptualizada por nuestro autor. En un primer momento cuenta sólo con algunas referencias implícitas a Heidegger y otras, sumamente vagas, a un marco teórico materialista. Pero a partir de la lectura de la antropología pragmática kantiana, y del recurso a Nietzsche luego, la temática de la utilidad del conocimiento encontrará un andamiaje conceptual que Foucault hará propio. La tercera parte en cambio, abandona la estructura dual señalada, y pone de manifiesto las líneas teóricas con las que Foucault trabaja para asentar su propia posición en torno a la voluntad de verdad característica de nuestra cultura desde la Grecia clásica así como los análisis históricos y teóricos que le sirven de apoyo.

PRIMERA PARTE

IMAGINACIÓN Y UTILIDAD

INTRODUCCIÓN

En 1954 tienen lugar las primeras dos publicaciones de Foucault: su primer libro, *Enfermedad mental y personalidad*,¹³⁹ así como la extensa introducción al texto de L. Binswanger *El sueño y la existencia*.¹⁴⁰ Junto con los artículos publicados en 1957, *La psicología de 1850 a 1950* y *La investigación científica y la psicología*,¹⁴¹ aquellas publicaciones constituyen lo que se ha caracterizado como un "Foucault antes de Foucault".¹⁴²

En efecto, aunque la bibliografía secundaria no es abundante sobre estos textos, parece haber un consenso acerca de que, más allá de algunas tesis dispersas que más tarde serían retomadas, estos artículos constituyen un conjunto que no puede vincularse sin inconvenientes con los trabajos posteriores de Foucault. Ciertamente, considerando los enfoques que los comentaristas adoptan, no puede decirse que estén equivocados y ofrecen elementos valiosos que iluminan el trabajo de Foucault.¹⁴³ Frente a estas lecturas,

¹³⁹ Este libro será corregido y publicado en 1962 bajo el título *Enfermedad mental y psicología (MMPS)*. Se puede acceder a un estudio comparativo de ambos en el texto de Macherey, P., "Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification de ses limites", en *Critique*, n° 471-472, 1986, pp. 753-774. También el libro de Gros, F., *Foucault et la folie* (Paris, PUF, 1997; en lo que sigue nos atenderemos a la edición castellana: *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000. Traducción de Horacio Pons.) ofrece indicaciones. Sin embargo, la ofrecida por Castro es una buena síntesis: "En efecto, ya no se tratará de explicar cómo se originan las patologías a partir de las condiciones históricas y materiales de la existencia, sino de definir las relaciones históricas entre el discurso de la psicopatología y las prácticas sociales. La cuestión planteada se desplaza de la objetividad a la objetivación, de la realidad patológica a la patología, de la historicidad de la enfermedad a la historicidad de la ciencia", Castro E., *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de la Arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995, p. 35.

¹⁴⁰ "Introduction", en *DE I*, pp. 65-119. En adelante *IB*.

¹⁴¹ "La psychologie de 1850 à 1950", [2], en *DE I*, pp. 120-137; y "La recherche scientifique et la psychologie", [3], en *DE I*, pp. 137-158.

¹⁴² Esta expresión es utilizada por Revel, J., "Sur l'Introduction à Binswanger (1954)", en L.Giard (ed), *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, Jérôme Millan, Grenoble, 1992, pp. 51-56.

¹⁴³ El libro de Gros dedica su primer capítulo a *MMPE* y a la *Introducción* (cf. *Foucault y la locura*, op. cit., pp. 9-24), pero los artículos de 1957 no son tenidos en cuenta. Como mencionamos en la nota 1, Macherey escribió un importante artículo en donde se cotejan las diferencias entre *MMPE* y *MMPS*, por lo que ni la *Introducción* ni los artículos de 1957 son tomados en consideración. Por otra parte, aunque algunos comentarios tengan alcances más generales (en especial en torno a la problemática de la antropología y de la filosofía, en el caso de Gros), estos textos comparten el estar orientados por la temática de la locura y, por esto, encuentran su norte en la *HF* (Foucault, M., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1961; el libro será reeditado en 1972, con un nuevo prefacio y con otros artículos anexados, bajo el título *Histoire de la folie à l'âge classique, suivi de "Mon corps, ce papier, ce feu" et "La folie, l'absence d'oeuvre"*, Paris, Gallimard, 1972; en adelante nos referiremos a esta edición). Por su parte, el artículo de Judith Revel pretende alcances que exceden el horizonte de la *HF*, pero sin menciones a los otros artículos. Por su calidad y por abarcar el conjunto de estos textos, merecen destacarse el artículo Matías Abeijón, "Michel Foucault y las tempranas críticas a la psicología en la década del cincuenta", en *Revista de epistemología y ciencias humanas*, n° 3, Grupo IANUS, Docentes de la Universidad Nacional de Rosario y la Universidad Nacional del Litoral, pp. 167-187, ISSN 1852-625X) orientado a la problemática de la negatividad en los fundamentos epistémicos de la psicología y extendiendo su alcance también a cuestión antropológica, y el libro de José Luis Moreno Pestaña, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un Filósofo* (Barcelona, Montesinos, 2006) en el que los capítulos

pretendemos mostrar que los problemas fundamentales que lo caracterizan están ya presentes aquí.

En efecto, según nuestro esquema, la dimensión de la astucia está caracterizada esencialmente a partir de la invención y de la utilidad. Si consideramos que el pensamiento de Foucault está radicalmente atravesado por estos elementos, el modo en que *IB* remite al sueño como espacio de condición de posibilidad de un conocimiento arraigado en la imaginación, y la presencia que la utilidad del conocimiento tiene en los otros textos de este período, dan cuenta de que sus problemáticas fundamentales se encuentran ya presentes en estos textos. En este sentido, el hecho de que éstas se presenten acompañadas de marcos teóricos muy heterogéneos entre sí, así como con respecto a los esquemas conceptuales que más tarde el propio Foucault elaborará, no hace sino reforzar la presencia de la cuestión de la *métis*.

En efecto, el primer capítulo está dedicado a *IB*, donde encontramos un planteo en torno a los fundamentos del conocimiento en los términos de la relación entre imagen y expresión. En este marco, el texto nos conduce hacia una tradición de pensamiento en la que el conocimiento encuentra su raíz en la imaginación. Esto permite cuestionar hasta qué punto éste puede ser considerado verdaderamente conocimiento o si no es más bien, en una paráfrasis por completo adecuada, simplemente un producto de la imaginación. En este sentido, la lectura heideggeriana de Kant, que pone el acento en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y el lugar que allí tiene la imaginación trascendental, resulta fundamental para comprender la forma en que Foucault organiza sus reflexiones.

Pero *IB* también pone en escena, en el marco de la problemática general del conocimiento, otra cuestión esencial al pensamiento de Foucault: la relación ontología y crítica. El texto plantea un equívoco en torno a la noción de mundo, en la medida en que como orden de la objetividad se confunde con el espacio de ejercicio de la libertad. El equívoco es pues el siguiente: ¿debe considerarse el mundo como un ámbito a ser conocido, y en ese sentido respetado en la forma de su objetividad, o debe más bien buscarse su transformación a partir de una exigencia ética? En estos términos se encuentra ya en *IB* un planteo que persistirá como eje de la reflexión de Foucault. Pero a su vez, también allí se encuentran los elementos que servirán, luego de una serie de reelaboraciones conceptuales, para dar una respuesta a la posibilidad de conciliar una ontología con la crítica.

Puesto que la imaginación se sitúa en la base del conocimiento y tiene una relación esencial con una libertad, la ambigüedad que acabamos de plantear tiende a dirimirse en el

III, IV y V analizan todos los textos de este período. Aunque el libro adopta la perspectiva de la sociología de la filosofía, sus análisis tienen valor filosófico para los estudios sobre Foucault.

campo, para utilizar un vocabulario kantiano, de la razón práctica. La primacía de la razón práctica, que a través de la imaginación rige la posibilidad misma del conocimiento, conduce en *IB* a una consideración que involucra ya la utilidad del mismo (lo que se profundizará a su vez en los otros textos de este período). De este modo, a través de lo que Foucault denomina en el texto "el otro costado" de la actividad de la imaginación, y que refiere ya no a la condición de posibilidad del conocimiento sino a su desenvolvimiento en el mundo histórico, se plantea una sinonimia entre poesía y verdad con la que se abre una dimensión ético-política del conocimiento.

En el segundo capítulo nos detenemos en el modo en que la utilidad del conocimiento se plantea en torno a la psicología en particular, pero que puede extenderse al ámbito de las ciencias humanas en general. Se pone de manifiesto allí que la utilidad del conocimiento no depende exclusivamente de condiciones económico-sociales sino que le es esencial. Más aún, la utilidad se presenta allí como un rasgo esencial de la propia razón. En este sentido es posible señalar una distinción que ha sido descuidada por los comentaristas y que concierne a la realidad y a la verdad, con la que se pondrá de manifiesto la importancia que nuestro autor adjudica a la intervención sobre la realidad en un nivel en el que la verdad resulta particularmente problemática. Nos detendremos entonces en algunos pasajes posteriores del recorrido foucaultiano (el *Poder psiquiátrico* y *El gobierno de sí y de los otros*) para mostrar que esta distinción indica matices importantes y generales de su pensamiento que la interpretación de Gros, basada en la aplicación anacrónica de la fórmula "hombre verdadero" a estos primeros trabajos de Foucault, deja en la sombra.

Pero por otra parte, una consideración de *Enfermedad mental y personalidad* junto con *La psicología de 1850 a 1950* y *La investigación científica y la psicología*, habilita una reflexión que concierne nuevamente la cuestión de la libertad. En efecto, en el marco de una interrogación acerca de la utilidad del conocimiento, el caso de la psicología es significativo: una reflexión con pretensiones científicas sobre el hombre no puede sino alienarse en su esencia si se la utiliza en función de parámetros económicos, en lugar de aplicarse a contribuir con la desalienación del hombre. Así, en la medida en que la psicología presenta aquí rasgos con los que Foucault caracterizará más tarde a la filosofía (la destrucción de las evidencias, la lucha contra las mistificaciones que sostienen el discurso científico, por ejemplo), el planteo pone en juego desde otra perspectiva la relación entre conocimiento y crítica: ¿qué clase de reflexión puede mantenerse fuera de las mistificaciones que sustentan la ciencia y, sin embargo, constituir al mismo tiempo un saber crítico con un trabajo real en el devenir histórico? La última frase publicada hasta la aparición de la *HF*, "*Superos si flectere*

nequeo, Acheronta movebo... La psicología no se salvará sino por un retorno a los infiernos", ¹⁴⁴ sirve sin duda como el anuncio de una reelaboración teórica profunda en torno a estos temas que se desarrollará fundamentalmente entre 1960 y 1970.

Finalmente, en estos tempranos textos encontramos esa forma de racionalidad que la tradición ha caracterizado con el nombre de *astucia*. La estupefacción de los comentadores que señalan la incoherencia, el carácter indeciso, ecléctico y hasta híbrido del pensamiento de nuestro autor en estos años, puede encontrar allí sosiego. Los esquemas teóricos que subyacen los diferentes textos son tan heterogéneos, e incluso quizá incompatibles, que no puede comprenderse aplicación conjunta. Es necesario, por tanto, considerar las problemáticas planteadas sin adjudicar esquemas teóricos sistemáticos y globales como subyacentes. De este modo, la astucia encuentra sus bases en la imaginación, en la utilidad, y en la exigencia de intervención en un ámbito esencialmente móvil como es el devenir histórico.

Así, aunque no pretendemos negar las diferencias que los comentadores han marcado respecto a estos textos, no creemos sin embargo prudente remitirlos a algo que todavía no sería Foucault, o considerarlos como aquello contra lo cual luego reaccionaría. Si bien tales diferencias existen, pueden y deben ser atenuadas considerablemente; no sólo en función de los elementos recién mencionados, que los sitúan en continuidad con el resto de la obra, sino también, siguiendo una lógica inversa, porque si el acento recae en las mutaciones de los marcos teóricos utilizados, difícilmente puede sostenerse que a partir de un momento determinado, el pensamiento de Foucault despliega un único esquema teórico unívoco y por completo estable. Pero esto significa, en buena medida, enfrentarse a sus trabajos de otro modo. Si se quiere poder acceder a lo esencial de su pensamiento, a su unidad o incluso a cierta "sistematicidad", es necesario considerar estos elementos más que los esquemas teóricos, que son siempre cambiantes en nuestro autor.

¹⁴⁴ "La recherche scientifique et la psychologie", [3], en *DE I*, p. 158.

I- CONOCIMIENTO E IMAGINACIÓN EN LA LECTURA FOUCAULTIANA DE BINSWANGER

"¿Por donde pasa el límite entre la historia del
conocimiento y la de la imaginación?"

DE I

1. Introducción

Cuando Deleuze caracteriza el trabajo de Foucault en términos de un "neokantismo" atravesado por la problemática del esquematismo y sostiene: "Desde el comienzo, una de las tesis esenciales de Foucault es: diferencia de naturaleza entre la forma de contenido y la forma de expresión, entre lo visible y lo enunciable",¹⁴⁵ sin duda no se refiere a los textos de Foucault de mediados de la década de los cincuenta. Sin embargo, *IB* encaja perfectamente en esta indicación. En efecto, encontramos ya allí, y en torno a esta cuestión, elementos esenciales al pensamiento de Foucault, a pesar de que las lecturas tradicionales se dediquen a marcar una ruptura abrupta entre este texto y el desarrollo de Foucault a partir de la década de 1960. En este sentido, sólo faltó a Deleuze señalar la deuda que, en torno al problema del esquematismo, nuestro autor tiene con Heidegger.¹⁴⁶

Según lo presentado en la primera sección, *IB* tiene como asunto central el conocimiento en su generalidad. Esto se sostiene a su vez en la última sección, donde la cuestión de la verdad es retomada a la luz de los análisis que se desarrollaron. Antes que nada, *IB* representa una primera reflexión de Foucault en torno a la fundamentación del conocimiento en general. La cuestión se plantea a partir de la relación entre imagen y expresión. ¿Cuál es la forma de expresión que corresponde a una imagen? ¿Son las imágenes, en sí mismas, expresivas? Esta relación es considerada el corazón de la problemática del conocimiento, y Foucault podrá más tarde sostener todavía, en un artículo sobre Flaubert de 1964: "La verdadera imagen es conocimiento".¹⁴⁷

Ante tal planteo, no es sorprendente que el análisis existencial, y su trabajo sobre el sueño, sea un espacio privilegiado para el estudio. Sin que se pueda suponer un sujeto conciente

¹⁴⁵ Deleuze G., *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 68. Ciertamente, Deleuze se refiere a *HF*, a *RR* y a *NC* cuando hablaba del "comienzo".

¹⁴⁶ Para la caracterización en términos de neokantismo y la referencia al problema del esquematismo cf. Deleuze, G., *op. cit.*, pp. 74-75. De hecho, busca distinguir la postura de Foucault de la de Heidegger, remitiendo a la noción heideggeriana de la *Lichtung*. En este sentido, no hace sino retomar los análisis de Drayfus y Rabinow (cf. Drayfus, H., y Rabinow, P., *Michel Foucault: Entre el estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, (cf. p. 84).

¹⁴⁷ "(Sans titre)", [20], en *DE I*, p. 297.

dador de sentido, el sueño presenta imágenes en las que se supone una significación. Es según este par conceptual compuesto por imagen y expresión que en la segunda sección se evalúan los aportes del psicoanálisis y de la fenomenología y se establecen sus límites. Pero la tercera sección, que ocupa el centro del texto, opera un desplazamiento por el que cual todo se resitúa al interior de la relación, más fundamental aún, entre el conocimiento y la imaginación: es decir, un pasaje de la imagen a la imaginación. Tal pasaje es fundamental puesto que pone en juego la posibilidad de una ontología, noción con la que Foucault ha caracterizado, sobre el final de su vida, su propio trabajo.

De modo que en *IB* se establecen elementos que funcionarán con una persistencia notable en las reflexiones posteriores de Foucault. Dada la variación continua del francés en torno a esquemas teóricos y conceptuales, a pesar de que el motivo de *IB* sea el análisis existencial, no puede afirmarse que se realice efectivamente una apuesta a tal método más que de modo aparente. Antes bien, sus limitaciones se establecen en el texto tan estrictamente como los del psicoanálisis y la fenomenología. Una lectura atenta muestra tal crítica y permite señalar sin embargo los puntos en los que Foucault encuentra herramientas de valor perdurable. No nos referimos a ciertas nociones (como la de experiencia), o a la presencia de ciertos temas (como el del sueño).¹⁴⁸ Por supuesto, tampoco se trata aquí de negar su presencia, pero nos dirigimos a elementos de otro carácter que resultan estructurantes para las consideraciones posteriores de Foucault. En primer lugar, a la relación entre conocimiento, incluso ontológico, e imaginación, que encuentra sobre el final del texto la forma de una sinonimia entre verdad y poesía. Pero, en segundo lugar, al modo en que esta relación es desplegada por Foucault para poner en juego la posibilidad de la crítica. En efecto, nuestro autor no se contentó con caracterizar su trabajo como una ontología, sino que además pretendió hacer de ésta una "ontología crítica".¹⁴⁹ Lo que se plantea ya en *IB* concierne ya pues al fundamento de un conocimiento ontológico que sea, al mismo tiempo, crítico.

2. Precauciones de lectura

El abordaje de *IB* exige atender a las precauciones que el propio Foucault presenta al anunciar las características del recorrido que se propone realizar. Allí ofrece explícitamente una serie de claves de lectura que de ser ignoradas, pueden fácilmente hacernos errar en el

¹⁴⁸ La presencia de la noción de experiencia ha sido señalada por Revel para marcar a partir de allí la posibilidad de establecer una continuidad entre este texto y el desarrollo posterior de Foucault, cf. Revel, J., *op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁹ "Qu'est-ce que les Lumières?", [351], en *DE IV*, p. 687.

tono que poseen las consideraciones y en el carácter de sus afirmaciones. La *IB* no es una introducción a "Traüm und Existenz", más que formalmente, en la medida en que lo precede. Foucault sostiene, antes que nada, que no va a rehacer el recorrido del analista.¹⁵⁰ Destaca luego que su valor radica en que el análisis de Binswanger se presenta como fundamental para la problemática del conocimiento. Sin embargo, y en segundo lugar, escribe que los fundamentos y problemas teóricos propios al texto del alemán serán tratados en obras posteriores que jamás aparecieron. Se establece entonces que se trata de seguir "un instante" el camino del análisis existencial con el fin de indagar si la realidad del hombre puede ser "alcanzada" solamente evitando la división disciplinaria filosofía-psicología; *si el hombre*, en sus formas de existencia, es el único modo de *alcanzar (parvenir) al hombre*.¹⁵¹ Se considera pues, "un instante", una perspectiva cuyo carácter hipotético se subraya insistentemente. En este sentido, el estudio de Binswanger, según Foucault, tiene valor en la medida en que toma "oblicuamente" el problema de la relación entre ontología y antropología, de modo que evita su distinción "pero sin suprimirla o volverla imposible".¹⁵² Finalmente, el francés señala que su tema no sería tanto "el sueño y la existencia sino la existencia tal y como se aparece a sí misma y se puede descifrar en el sueño", y que es desde esta perspectiva que escribirá "al margen" de un texto cuyo título mismo es cuestionado por el introductor.¹⁵³

De este modo, la forma en que se nos introduce a *IB* marca ya una distancia por parte de nuestro autor con respecto a la posición de Binswanger.¹⁵⁴ Si la relación entre la imagen y la expresión es el objeto privilegiado de la *IB*, y el camino hacia una reflexión en torno al conocimiento en su generalidad, lo es "tanto más cuánto que Binswanger los ha dejado en la

¹⁵⁰ *IB*, p. 65.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵² *Ídem.*, p. 67.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, pp. 65-68.

¹⁵⁴ Esto no significa que no tenga lugar allí una temprana explicitación de problemas que Foucault hace propios que son lindantes el planteo de Binswanger. En su estudio, Moreno Pestaña señala que la carrera profesional de Foucault vacila en estos años entre la elección por la psicología y aquella por la filosofía, de modo que Binswanger "proporcionaba a Foucault un pretexto magnífico con el que mostrar su situación de doble ciudadanía como filósofo de la psicología. Por lo demás, Binswanger era un psicólogo reconocido y consagrado en Francia por uno de los referentes filosóficos de Foucault. Merleau-Ponty en su curso sobre "Les sciences de l'homme et la phénoménologie" presentaba a Binswanger como ejemplo de vanguardia que mostraba la convergencia entre las preocupaciones fenomenológicas y los avances de las ciencias del hombre", Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 111. En este marco, llama la atención sobre estas precauciones con una perspectiva estratégica: "Leer la "Introducción" de Foucault a Binswanger, no es una tarea fácil; sin embargo, es fácil adivinar, a través de mil signos, que quien la escribe apuesta fuerte en el campo intelectual. En primer lugar, por las promesas que contiene el texto. En diferentes lugares, Foucault señala a los lectores que conoce cosas que no va a explicar. Así, la "Introducción" a Binswanger es también un catálogo de todo lo que el autor sabe - y cuya exposición hubiera hecho que la introducción cumpliera el papel que normalmente se le supone - y que el lector debe extraer por su cuenta. Esta estrategia de hacerse valer sin mostrar todas las cartas que lo justificarían aparece en distintos lugares", *ibid.*, p. 121.

sombra".¹⁵⁵ Todos los elementos de la primera parte del texto se disponen para dejar claro que Foucault, de hecho, habla de otra cosa. O más bien, que el análisis existencial sirve allí como motivo para el planteo de una reflexión adyacente:

"Se nos reprochará en esta descripción de la cuestión el haber no solamente sobrepasado los textos freudianos y husserlianos, sino de *haber incluso inventado con todas las piezas una problemática que Binswanger jamás formuló y cuyos temas no son siquiera implícitos en el texto*. Esta pena nos pesa poco, porque tenemos la debilidad de creer en la historia aunque se trate de la existencia. [...] sólo su problemática real nos ha retenido. Se encontrará en sus textos el problema que se planteó; nosotros quisimos, por nuestra parte, identificar aquél al que respondió".¹⁵⁶

3. El sueño y la significación

El análisis existencial es presentado como una forma de análisis que no pertenece propiamente ni a la psicología ni a la filosofía y que se designa como "fundamental en relación a todo conocimiento concreto, objetivo y experimental".¹⁵⁷ En esta presentación, Foucault subraya el privilegio del que goza su objeto: "el hombre o más bien, el ser-hombre, el *Menschein*",¹⁵⁸ principio y método de esta perspectiva. Esta referencia al "ser-hombre", por su parte, se sitúa en el contexto más general de una reflexión ontológica que elimina desde el inicio la posibilidad de que el hombre pueda ser tenido como un ente capaz de adquirir la positividad propia de los objetos de las ciencias empíricas, es decir, de ser reducido a un "*homo natura*".¹⁵⁹

¹⁵⁵ *IB*, p. 66.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp.79-80. En este caso el subrayado es nuestro. Según las palabras de Abeijón: "A lo largo del texto, más que reconstruir el abordaje que Binswanger hace del sueño, Foucault aprovecha la ocasión para desplegar su propia concepción del sueño, en cuyo seno se pone en juego la imaginación y la existencia", Abeijón, M., *op. cit.*, p. 168. Moreno Pestaña vincula este punto con problemas comunes de la época: "Foucault se apropia de Binswanger para sus propios proyectos intelectuales y según claves de singularización intelectual que tienen su razón de ser en el campo intelectual francés", Moreno Pestaña *op. cit.*, p. 131.

¹⁵⁷ *IB*, p. 66.

¹⁵⁸ *Ídem*. En el próximo capítulo veremos la crítica de abstracción con que *MMPE* niega a la medicina mental la posibilidad de adquirir rigurosidad científica. Sea por postular una metapatología, por el olvido de las condiciones socio-económicas, o por la negativa a reconocer una voluntad de mantener a los hombres enfermos, el libro opone a estos límites la necesidad de una reflexión sobre el "hombre mismo", *MMPE*, p. 2. Si hubiéramos comenzado por allí nuestro recorrido, los problemas adjudicados a la medicina mental podrían encontrar en esta introducción sobre en el análisis existencial (*Daseinanalyse*) de Binswanger elementos claves para su resolución. En efecto, el lugar que se otorga en *IB* a la reflexión en torno al hombre parece ser justamente lo que *MMPE* reclamaba. Sin embargo, sin ser falso, esto no es del todo cierto.

¹⁵⁹ *IB*, p. 66.

Pero lo que otorga su mayor importancia al estudio de Binswanger para Foucault son dos aspectos que rastrea en su planteo. En primer lugar, que encuentra en el *sueño*, paradójicamente, la clave de acceso a este "ser del hombre": "Si el ser-hombre detenta significaciones que le son propias, ¿se develarán de manera privilegiada en ese momento de sueño en el que la red de significaciones parece cerrarse, en el que la evidencia es borrosa, y en el que las formas de la presencia son las más atenuadas?".¹⁶⁰ Pero es precisamente tal paradoja lo que concentra el interés de Foucault en el texto: es a través del sueño y de la dimensión onírica, donde la significación no se revela sin ocultarse, no se revela más que a medias, que puede accederse al ser del hombre.¹⁶¹ En segundo lugar, Foucault valora que, "de manera todavía silenciosa",¹⁶² el artículo plantee la cuestión de una antropología de la imaginación que se encontrará continuamente confundida con una ontología de la imaginación. Esta confusión, sin embargo, es más bien una vía real (*royale*) que permite evitar la distinción tajante entre antropología y ontología, sin por eso resignar un trabajo sobre la existencia concreta y sus contenidos.¹⁶³

Se define así el marco general en el que se plantea la cuestión más específica del vínculo entre imagen y expresión. Si la significación de las estructuras del ser del hombre se revela en el sueño y sus imágenes ¿cómo es que las imágenes manifiestan un sentido que deberá ser recogido discursivamente? Es en función de esta cuestión, y por los límites que encuentran las propuestas de la fenomenología y del psicoanálisis, que Foucault refiere a la necesidad de "una nueva definición de las relaciones entre el sentido y el símbolo, entre la imagen y la expresión".¹⁶⁴

3.1. El conocimiento como imagen y expresión

La consideración del conocimiento, que se modula aquí alrededor del sueño y de la posibilidad de una reflexión que evite las distinciones disciplinarias, se especifica finalmente en torno al problema de la *manifestación* de las significaciones, es decir, del modo en que las

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹⁶¹ Más aún, el sueño puede habilitar este acceso puesto que constituye una "experiencia imaginaria", lo que permite marcarlo como un índice de trascendencia que anuncia el mundo al hombre y el modo en que éste se hace a su vez mundo, *ibid.*, p. 88. Precisamente a propósito de este punto ya en *MMPE* Foucault citaba al alemán: "Binswanger recuerda a propósito de la locura, la palabra de Heráclito a propósito del sueño: "Aquellos que están despiertos tienen un mundo único y común (*ena kai koinon kosmon*) [*sic.*]; aquél que duerme se torna hacia su propio mundo (*eis idion apostrefesthai*) [*sic.*]", *MMPE*, p. 74. Así, la paradoja del acceso al hombre real a través del sueño no deja de profundizarse.

¹⁶² *IB*, p. 68.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 68.

significaciones pueden hacerse *visibles*. Pero antes de plantear su propia posición sobre la relación entre imagen y expresión a partir de la temática general del conocimiento, Foucault presenta los aportes de la psicología y de la fenomenología respectivamente. Particularmente son los enfoques de Freud y Husserl los que se someten a evaluación, subrayando la coincidencia de la publicación, alrededor del año 1900, tanto de la *Interpretación de los sueños* como de las *Investigaciones lógicas*.¹⁶⁵

3.2. Imágenes sin lenguaje: crítica a Freud

La crítica que Foucault realiza a Freud quedará sentenciada del siguiente modo: "El psicoanálisis no llegó jamás a hacer hablar las imágenes".¹⁶⁶ Ciertamente, reconoce allí como un mérito el hecho de que Freud haya invertido la forma en que se planteaba la relación entre sentido, sueño y conciencia: cuando el sueño aparecía como el sinsentido de la conciencia, Freud habría establecido al sueño como sentido del inconciente, dando un paso importante en la destitución de la conciencia subjetiva como origen del sentido. Sin embargo, como dijimos, este sentido no se manifiesta en el sueño sin a su vez ocultarse, lo que lo convierte en una *quasi-presencia*; el sueño "traiciona el sentido tanto como lo realiza", ofrece un funcionamiento "mixto", o ambiguo, incluso contradictorio: "La plástica imaginaria del sueño no es, para el sentido que allí se hace luz, sino la forma de su contradicción".¹⁶⁷

Pero la crítica a partir de la cual puede Foucault sostener que Freud no logró "hacer hablar a las imágenes", se basa en que éste no habría tomado sino la dimensión semántica de lo onírico, dejando de lado su estructura morfológica y sintáctica. El psicoanálisis, así, no habría salido del ámbito de la *palabra*, descuidando el lenguaje que aquella requiere como su condición de posibilidad: "La dimensión propiamente imaginaria de la expresión significativa está enteramente omitida [...] [pero] El mundo imaginario tiene sus leyes propias, sus estructuras específicas".¹⁶⁸

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 69. Este trabajo ocupa la segunda sección de la introducción.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶⁷ "El sueño, es la realización del deseo, pero si justamente es sueño y no deseo realizado, es porque realiza también todos los "contra-deseos" que se oponen al deseo mismo". *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁶⁸ Al tiempo que se critica esta primacía de la palabra y el descuido del lenguaje, Foucault señala en Freud una caída en la metafísica más clásica, casi "mitológica": "Freud hizo habitar el mundo de lo imaginario por el deseo, como la metafísica clásica hizo habitar el mundo de la física por la voluntad y el entendimiento divinos: teología de las significaciones en donde la verdad se anticipa a su formulación, y la constituye enteramente", *Ibid.*, p. 70.

Así como se centra en la palabra sin atender el lenguaje, Freud habría también privilegiado *la imagen* por sobre *la estructura de la imaginación*.¹⁶⁹ La consecuencia de la crítica no es menor, el psicoanálisis resulta así equiparado a una extensión de la adivinación o destinado a la probabilidad ciega con la que los arqueólogos buscan el sentido de una palabra en una lengua cuyas reglas desconocen por completo. Se emparenta así a un método similar al de "las mánticas más tradicionales", y de tal modo, el psicoanálisis "no accede sino a lo eventual".¹⁷⁰

3.3. Imágenes con lenguaje privado: crítica a Husserl

Para el caso de Husserl, Foucault sostiene que la fenomenología logró hacer hablar a las imágenes pero "no dio a nadie la posibilidad de comprender el lenguaje".¹⁷¹ El francés adopta ahora la perspectiva de las *Investigaciones lógicas*¹⁷² para marcar los límites del planteo freudiano, específicamente en torno a la noción de símbolo. Husserl había distinguido cosas y planos que Freud mezclaba y confundía en el signo: la indicación y la significación.¹⁷³ La

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, pp.70-71. Cabe subrayar ya el hecho de que Foucault reclama aquí un análisis de la estructura de la imaginación, y no del sueño. A lo largo de la introducción veremos las nociones de sueño y e imaginación sucederse, vincularse y reemplazarse de diversos modos. En efecto, el texto parece ofrecer en general preeminencia a la imaginación (por las referencias a la experiencia imaginativa que constituye el sueño, por las remisiones a una antropología u ontología de la imaginación, o porque para la comprensión de los sentidos ofrecidos en el sueño se reclame una gramática de la imaginación que lo haría inteligible), sin embargo, sobre el final del trabajo, cuando comienza a evaluarse la perspectiva que sobre la imaginación ofrece Sartre, Foucault sostendrá que el sueño "no es una modalidad de la imaginación; es su condición primera de posibilidad", *ibid.*, p. 110.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 71. Esta crítica es reubicada por Foucault en torno a las deficiencias de la elaboración teórica de la noción de símbolo en Freud. Sin embargo, para abordar esta cuestión es necesario pasar a considerar la discusión que el francés entabla con Husserl, en la segunda parte de este segundo apartado. Este desplazamiento en la perspectiva de la crítica ha sido iluminada por Kripper, quien, antes de pasar al tratamiento fenomenológico, resume la situación en la que queda el psicoanálisis del siguiente modo: "A la distancia insalvable entre la significación y la imagen, se la rescata con una noción de símbolo contingente –por estar basada en una mecánica psíquica: las imágenes como restos fácticos, su legalidad atada al sentido del deseo que las anima—. Se trataría de una especie de *formación o solución de compromiso* –diría yo –, síntoma conceptual del conflicto teórico. Una vez más: "el acto expresivo en sí nunca es restituido en su necesidad". Porque, como se afirmó más arriba, en última instancia, el asunto radica en buscar un sentido no psicologizado", Kripper, A., "Foucault y la expresión: la temprana crítica del símbolo freudiano", artículo inédito, p. 124.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁷² Husserl, E., *Investigaciones lógicas I*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 1982. Recordemos, sin embargo, que como el título lo anuncia, el proyecto de Husserl es dar una base sólida a la lógica y, a partir de allí, objetividad y unidad a las ciencias. El problema de la lógica, pues: "coincide esencialmente, si no en todo, al menos en una parte capital, con la cuestión cardinal de la teoría del conocimiento, que concierne a la objetividad de éste. El resultado de nuestra investigación sobre este punto es la obtención de una ciencia nueva y puramente teórica, que constituye el fundamento más importante de todo arte del conocimiento científico y posee el carácter de una ciencia *a priori* y puramente demostrativa. Es aquella que han buscado Kant y los restantes defensores de una lógica "formal" o "pura"; pero cuyos contenido y extensión no han sido comprendidos ni definidos justamente", Husserl, E., *op. cit.*, p. 38.

¹⁷³ "En efecto: los signos, en el sentido de indicaciones (señales, notas, distintivos, etc.), no expresan nada, a no ser que, además de la función indicativa, cumplan una función significativa", Husserl, E., *op.cit.*, p. 233. Kripper

indicación sólo adquiere significación de modo derivado, en función de una conciencia que la utiliza.¹⁷⁴ Con la introducción de la dependencia a la conciencia, se plantea la pregunta acerca de lo que constituye la esencia del acto significativo antes mismo de la expresión verbal o la estructura de la imagen en las cuales puede encarnarse. Se trata de la intencionalidad que rompe con el horizonte de la percepción para fijarse sobre la unidad intencionada.¹⁷⁵

El contexto espacio-temporal en el que tiene lugar esta dación de sentido será considerado especialmente por Husserl en la sexta investigación, en donde se consideran las situaciones objetivas.¹⁷⁶ Foucault recupera positivamente este intento, que señala "la resistencia que ofrece el material verbal o simbólico" en la forma de su objetividad.¹⁷⁷ Pero esto no hace sino acentuar la "paradoja" que pone la esencia de la expresión en el acto significativo: se retoma la situación objetiva sólo para hacer aparecer "en plena luz el "yo hablo", o el "yo imagino"; palabra e imagen se declinan en primera persona, en el momento mismo en que se realizan en la forma de la objetividad".¹⁷⁸

La distinción entre la estructura de la indicación objetiva y la estructura de los actos significativos representa un avance por sobre la concepción freudiana, que fundía elementos dispares. Su problema, sin embargo, yace en que el acto significativo es finalmente separado de toda indicación objetiva y remitido a la mera intencionalidad: "ningún contexto exterior permite resituarlo en su verdad; el tiempo y el espacio que porta con él no forman sino una estela que desaparece prontamente".¹⁷⁹ Al concebir la significación a partir de unidades ideales, tanto el sujeto del acto expresivo como lo significado permanecen siempre idénticos a sí mismos en cada expresión, allende los contenidos tratados y su sucesión. Por la remisión

condensa de este modo las características de la confusión del psicoanálisis: "El símbolo freudiano: fenomenológicamente ambiguo, teóricamente contradictorio. Indicial y significativo, contingente y esencial, progrediente y regrediente", Krippler, A., *op. cit.*, p. 125.

¹⁷⁴ "Veo agujeros en la nieve, especies de estrellas regulares, de cristales de sombra. Un cazador verá allí las huellas frescas de una liebre", *IB*, p. 75.

¹⁷⁵ La designación significativa se realiza sobre una unidad ideal que aparece como la unidad de significación independientemente de la situación, de los términos usados, de "la voz que las pronuncia, o la tinta que los fija sobre el papel", *ibid*, pp. 76-77. "El elemento fenomenológico característico de la expresión es la intención significativa, por oposición al vano sonido verbal no referido a objetos. Toda expresión supone, en consecuencia, un acto de dar sentido", Salmerón, F., "El ser ideal en la "Investigaciones lógicas" de Husserl.", en *Diánoia*, vol. 12, nro. 12, 1966, p. 142.

¹⁷⁶ Cf. Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Alianza, 1999, VI, § 36 y ss. Como explica Mulligan K., Husserl da cuenta allí del hecho de que "vemos cosas y sucesos más bien que nuestras sensaciones visuales" y sostiene que, por esto, "la percepción de cosas y sucesos debe ser nítidamente distinguida de la percepción de situaciones objetivas. En efecto "no decimos meramente 'veo este papel, un tintero, varios libros. etc., sino también 'veo que este papel está escrito, que aquí hay un tintero de bronce, que varios libros están abiertos', etc.", Mulligan, K., "Las situaciones objetivas en las *Investigaciones Lógicas* de Edmundo Husserl", en *Revista de filosofía*, N° 3, 1990, pp. 27-28.

¹⁷⁷ *IB*, p. 77.

¹⁷⁸ Foucault cita entonces la siguiente frase de Husserl "El que habla engendra no solamente la palabra, sino la expresión en su totalidad", *Ibid.*, pp. 77-78.

¹⁷⁹ *Ídem*.

a la idealidad de un yo independiente de lo espacio-temporal, Foucault considera que una filosofía de la expresión sólo puede darse en una superación de la fenomenología: "la fenomenología logró hacer hablar a las imágenes; pero no dio a nadie la posibilidad de comprender el lenguaje".¹⁸⁰

4. Imaginación y conocimiento

Foucault puede entonces presentar su propia perspectiva en el tercer apartado: "Pero el sueño es sin duda algo distinto que una rapsodia de imágenes por la simple razón de que es una experiencia imaginaria [...] es deudora también de la teoría del conocimiento".¹⁸¹ El vínculo entre imaginación y conocimiento es situado entonces a través de ciertos antecedentes histórico-teóricos en cuya línea Binswanger estaría inscripto. Se trata de una tradición de pensamiento que plantea la cuestión del sueño y la imaginación en el seno de la problemática del conocimiento, y sitúa en la imaginación la pregunta por la trascendencia. Tal tradición es planteada, en primer lugar, en referencia a una serie de obras literarias anteriores al siglo XIX y a ciertos movimientos místicos;¹⁸² pero, en segundo lugar, son llamados a sumarse algunos textos cartesianos y poscartesianos entre los que considera puntualmente a Spinoza.¹⁸³ Se trata de una tradición en la que la verdad cobra la forma de una imagen. Como toda experiencia imaginaria, sostiene Foucault refiriéndose a ésta tradición, el sueño es una forma específica de experiencia que designa al hombre como ser trascendido: "Lo imaginario, signo de trascendencia; el sueño, experiencia de esta trascendencia, bajo el signo de lo imaginario".¹⁸⁴

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 80-81.

¹⁸² Entre los nombres que allí aparecen pueden encontrarse a Schelling, Mirbel y Teófilo, cf. *ibid.*, p. 82.

¹⁸³ Entrelazando una tradición mística y una tradición racionalista, Spinoza sostendría que la imaginación designa, "en la imperfección de su saber, [...] y más allá del saber discursivo, [...] la existencia de una verdad que por todas partes supera al hombre, pero [...] que se ofrece a su espíritu bajo las especies concretas de la imagen", *idem*. Foucault distingue en este autor dos clases de imaginación: una fisiológica, dependiente del cuerpo y del movimiento de sus humores, que es la que se encuentra en el delirio; y otra que provee un cuerpo sensible a las ideas del entendimiento y que constituye una forma específica de conocimiento. Los sueños proféticos del *Tratado teológico-político* son el ejemplo privilegiado: cada profeta tiene los sueños de su temperamento, pero "estos sueños tenían cada uno su sentido, que la exégesis ahora tiene por tarea poner a la luz. Es este sentido que manifiesta el vínculo de la imaginación con la verdad, es el lenguaje que Dios mantenía con los hombres para hacerles conocer sus mandamientos y su verdad. Hombres de imaginación, los hebreos no comprendían sino el Verbo de las imágenes [...] el sueño profético es como la vía oblicua de la filosofía; es otra experiencia de la misma verdad, "pues la verdad no puede ser contradictoria consigo misma", *ibid.*, pp. 82-83. Spinoza es en seguida es situado junto a Malebranche, uno de los autores trabajado por Merleau-Ponty en el curso que siguió a "Les sciences de l'homme et la phénoménologie". Para estos temas y para la deuda con Merleau-Ponty en la *IB*, cf. Moreno Pestaña, *op. cit.*, capítulo 3.

¹⁸⁴ *IB*, p. 83.

Si la cuestión del conocimiento ha de plantearse en torno al vínculo entre imagen y expresión en la dimensión onírica del sueño, entonces la pregunta de fondo para la resolución de esta cuestión es aquella por la relación entre imaginación y trascendencia. Pero en las referencias a la tradición de pensamiento que liga imaginación y conocimiento brilla una ausencia significativa. La redacción de esta *Introducción* tiene una cercanía muy fuerte con la asistencia de Foucault, en la *École Normale Supérieure*, al curso de Jean Baufret, figura central para la introducción de Heidegger en Francia. Ahora bien, precisamente en los años de formación de Foucault, el curso de Baufret versaba sobre Kant, y remitía continuamente a Heidegger y a sus lecturas del filósofo de Königsberg.¹⁸⁵ Por otra parte, *Kant y el problema de la metafísica*, acababa de ser publicado en Francia,¹⁸⁶ texto cuya importancia para el desarrollo del pensamiento de nuestro autor ha sido señalada ya.¹⁸⁷ En efecto, puesto que uno de las tesis centrales de este escrito yace en la remisión del problema del esquematismo a la imaginación en lugar del entendimiento, es necesario abordar algunos de los elementos que allí se presentan para comprender los alcances que la relación entre el conocimiento y la invención posee en el pensamiento de nuestro autor.

4.1. La presencia de la lectura heideggeriana de Kant

En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger hace de Kant un antecedente de su propio proyecto ontológico.¹⁸⁸ Para esto, debe anular la interpretación positivista de la época

¹⁸⁵ cf. Eribon, D., *op. cit.*, p. 57.

¹⁸⁶ Heidegger M., *Kant et le problème de la métaphysique*, traducción de Alphonse de Waelhens y Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953. Nos apoyaremos en la edición castellana: Heidegger M., *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Frost, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1951.

¹⁸⁷ Cf. Castro E., *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de la Arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 89-90; y Gros, F., Dávila, J., "Foucault lector de Kant", Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 1997, pp. 4-5, <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/14835/1/davila-foucault-kant.pdf>, por ejemplo. Las referencias a este texto se han realizado en relación con la cuestión de la antropología. Pero en la medida en que Foucault remite sus lecturas de Heidegger a estos años (cf. "Le retour de la morale", [354], en *DE IV*, p. 703), y dadas las características de *IB*, no debe descuidarse la presencia de esta temática aquí.

¹⁸⁸ Nuestro recorrido por este texto será acompañado a su vez por el libro de Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte - Cohen - Heidegger*, Paris, PUF, 1954. Es mérito de Castro el haber señalado en este punto la importancia del mismo para la consideración de Foucault, y el modo en que sus tesis convergen (cf., Castro, E., *op. cit.*, p. 90). Aclaramos que nos limitamos aquí a la perspectiva con la que Heidegger aborda a Kant sólo en el mentado texto ya que, según Vuillemin, "la posición de Heidegger y del existencialismo ha cambiado de *Ser y tiempo* a *Kant y el problema de la metafísica*. [...] En realidad, Heidegger mismo pasó de una interpretación neo-kantiana, psicologicista, lógica, a una interpretación existencialista, ontológica y finita, y este pasaje se efectuó cuando une la deducción de las categorías ya no a la tabla de los juicios, sino a la síntesis veritativa de la temporalidad", Vuillemin, J., *op. cit.*, p. 289. Si la influencia de Heidegger sobre Foucault es importante, en este caso en particular, resulta realmente fundamental. El vínculo íntimo entre conocimiento ontológico e invención que allí se plantea permanecerá como una constante durante

que pretende negar todo discurso metafísico y, sin saberlo, supondría una metafísica del infinito.¹⁸⁹ Ahora bien, allí radica lo esencial del problema ontológico: el positivismo se apoya todavía en una metafísica de lo infinito, cuando la gran lección kantiana habría sido la necesidad de pensar desde la finitud: "una metafísica del infinito es una contradicción en los términos [...] la metafísica no puede ser sino una metafísica de la finitud".¹⁹⁰ Un proyecto ontológico sólo puede darse a partir de la finitud, y más aún, tal proyecto "vale como índice de la finitud. Dios no la tiene".¹⁹¹

Para explicar esto, Heidegger establece que conocer es, primariamente, intuir, de modo que si el conocimiento humano está marcado por la finitud, esto se manifiesta en el tipo de intuición que le es propia: "La intuición como tal no es receptiva, sólo la finita lo es".¹⁹² Lo que caracteriza el conocimiento divino es la intuición intelectual, es decir, una intuición *que crea* lo intuido, sin necesidad del pensamiento para esto. El hombre carece de intuición intelectual, productiva, y posee una intuición receptiva, finita: no crea los entes que intuye. Ahora bien, por este motivo, para el conocimiento resulta necesario acompañar la intuición receptiva con conceptos, con el pensamiento: *sólo un ser finito piensa*, "el pensamiento como tal lleva ya la marca de la finitud".¹⁹³

Para generar una interpretación "más originaria" que la del positivismo, Heidegger recupera la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y el lugar que allí tiene la imaginación como "raíz común" tanto de la estructura de la sensibilidad como de la estructura del entendimiento. En efecto, mientras que en la segunda edición, la imaginación es una *función* específica del entendimiento, en la primera edición, en cambio, ésta es establecida

todo el recorrido intelectual de Foucault. Aún cuando el modelo de conocimiento pase a constituirse en relación a Nietzsche. Por otra parte, la corriente neokantiana positivista que reduce a Kant a una teoría del conocimiento tiene su fuente el Hermann Cohen. Sin embargo, Vuillemin sostiene que "a través de Hermann Cohen, el ídolo que Heidegger busca invertir es nada menos que Hegel", cf. Vuillemin J., *op. cit.*, p. 210. Ciertamente, es comprensible que Foucault, quien pretendió a su vez separarse de la fenomenología, encuentre en Heidegger una alternativa. En tal sentido, tiene razón Michon al afirmar que la aproximación de Foucault a Heidegger estaba signada por la búsqueda de una alternativa a la fenomenología, cf. Michon, P., "Foucault éteit-il heideggerien?", en Michon, P., Hauser, Ph., Carnevale, F., Brosat, A., *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, Harmattan, 2005, pp. 15-45.

¹⁸⁹ El positivismo sólo podría sostenerse apoyado en una metafísica capaz de dar un fundamento a la objetividad. Pero la objetividad sólo puede ser fundada como tal en un idealismo absoluto, es decir, una metafísica del infinito. La razón de esto yace en el hecho de que, al admitir la naturaleza como "dada" al conocimiento, las interpretaciones positivistas de Kant asumen algo exterior a la razón misma. Según Vuillemin, sólo mediante el recurso a las nociones de revelación y caída puede explicarse este "dato". El positivismo no sólo supone así una metafísica de lo absoluto sino que, además, requiere una unidad entre esta metafísica y la teología. Si la finitud se atribuye a la naturaleza corporal mientras que se sostiene la infinitud del pensamiento "el hombre toma el lugar de Dios y la filosofía el de la teología", cf. Vuillemin, J., *op. cit.*, pp. 223 y 268 y ss.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 224. "El conocimiento puro es un problema porque la metafísica, de cuya fundamentación se trataba, pertenece a la "naturaleza del hombre", Heidegger M., *op. cit.*, p. 147.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁹² *Ibid.*, p. 30.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 31.

como una facultad autónoma y radical.¹⁹⁴ En este desplazamiento, no es poco lo que se juega. Si la fuente de la posibilidad del conocimiento yace en el entendimiento, facultad de las reglas del pensamiento puro, entonces el conocimiento tiene una esencia netamente lógica. Pero según la primera edición, es la imaginación quien da no sólo la forma de la conceptualización a la que las categorías del entendimiento responden, sino también el horizonte "capaz de encontrar un objeto"¹⁹⁵ en el orden de la sensibilidad. Esta raíz común que la imaginación aporta, y que vuelve posible a su vez la aplicación de las reglas del entendimiento a lo que se presenta en la sensibilidad, es el "esquema".¹⁹⁶

4.1.1. Esquema, imagen y aspecto

Cuando Heidegger emprende su análisis del esquematismo, hace de éste el núcleo de la obra.¹⁹⁷ Si el conocimiento humano es finito, esto implica que el ente intuido no es producido por él sino que se le presenta como algo diferente ya existente. En otras palabras, si conocer es fundamentalmente intuir, debe haber algo diferente al propio sujeto a ser intuido. A su vez, debe haber un espacio común, en el que sea posible la intuición inteligible de lo que es intuido: Heidegger lo denomina "horizonte", y lo caracteriza como espacio de apertura y oferta. La imaginación trascendental tiene la tarea de proporcionar el "aspecto ("imagen") del horizonte de la trascendencia".¹⁹⁸ La imaginación pura proporciona "algo así como una "imagen",¹⁹⁹ que es precisamente el esquema, explicitado por Heidegger a través de una serie de distinciones en torno a la noción de "aspecto" (que no tienen lugar en Kant).

Conviene detenernos un instante en esta noción, pues no sólo es central en las páginas con las que Heidegger comenta el esquematismo de la *Crítica de la razón pura*, sino que además será clave para la comprensión del rol del lenguaje en Foucault (cf. *infra* IV.). No cabe duda

¹⁹⁴ Cf. Caimi, M., "Introducción", en Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2007, p. XXXIX.

¹⁹⁵ "Comprendida así, la imaginación trascendental no es solamente y en primer lugar una facultad que se presente en la intuición y el pensamiento puro, sino que, con ellos, es una "facultad fundamental", en tanto posibilita la unidad originaria de ambos y, con ello, la unidad esencial de la trascendencia en total. "Tenemos, pues, una imaginación pura, como facultad fundamental del alma humana, que sirve *a priori* de fundamento a todo conocimiento", Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 118-119.

¹⁹⁶ El esquema es, por eso, "un elemento mediador entre el pensamiento puro y la mera sensibilidad", cf. Caimi, *op. cit.*, p. XXXIX.

¹⁹⁷ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 82.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 83. En efecto, la imaginación debe poder "llevar lo múltiple de la intuición a una imagen", Kant, I., *op. cit.*, p. 189. Por otra parte, puesto que el conocimiento, como intuición, supone el encuentro entre el sujeto y el objeto, son necesarios a la vez un principio objetivo y un principio subjetivo que permitan la reunión de lo múltiple en la unidad. El principio objetivo es llamado "afinidad", mientras que el principio subjetivo es llamado "asociación", cf. Kant, I., *op. cit.*, pp. 189-191.

de que la centralidad que Heidegger otorga a esta noción es producto de su propia interpretación. Su privilegio, por otra parte, está dado por el vínculo que mantiene con la noción de "imagen". Heidegger hace aparecer estos términos a veces de modo equivalente ("el aspecto (imagen) de algo"), a veces poniendo en suspenso tal identidad ("el aspecto ("imagen") del horizonte"), para luego separarlos explícitamente "según se considere lo que se presenta a la mirada y cómo se presenta".²⁰⁰

De tal modo se distinguirá, en primer lugar, la imagen como el aspecto de un ente "ante los ojos" determinado ("un paisaje ofrece una imagen (aspecto) bonita"). El modo más común de obtener un aspecto, es decir, de formar una imagen, es la intuición empírica de algo que se nos presenta (se muestra), y adopta el carácter de lo "visto": "Se lo llamará una vista (aspecto, imagen), *species*, como si nos viera a nosotros".²⁰¹ En segundo lugar, como derivado del primero, la imagen refiere algo así como un retrato. Una fotografía, en tanto ente, tiene un aspecto; sin embargo, contiene en sí, en tanto retrato, el aspecto de lo retratado. Proporcionarse una imagen, en este sentido, significa retratar.²⁰² Finalmente, el tercer sentido de "imagen" distinguido por Heidegger apunta ya al esquema ofrecido por la imaginación trascendental, en donde no se muestra ya el aspecto inmediato de un ente determinado, ni el aspecto de un aspecto retrato, sino "cómo se ve algo "en general", mediante este uno que vale para muchos".²⁰³

Ahora bien, en este "uno que vale para muchos", nos encontramos con la esencia del concepto. Dado que el conocimiento finito debe ser acompañado por el pensamiento, la

²⁰⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 84-85.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 85. Heidegger refiere así al origen etimológico del término aspecto, que proviene del latín *aspectus*, vocablo derivado del verbo *aspicere*. Ambas palabras están formadas por *ad* (prefijo que indica asociación, "junto a"), y la raíz del verbo *specere*: observar, contemplar, mirar, cf. De La Campa, H., Francisco Romero López, F., Romero Mariscal, L., *Diccionario Español Escolar de Familias Etimológicas, Edición Experimental*, Granada, 2008, p. 78; también Monlau, P. F., *Diccionario Etimológico de la lengua castellana (Ensayo), precedido de unos rudimentos de etimología*, Madrid, Rivadeneyra, 1856, p. 266 (cf., allí también, "Idea: del griego *idea*, *ideai*, *eidē*, equivalente al latín *notio*, *species*, *forma*, *imago*, noción, especie, forma, imagen, representación interna ó mental de alguna cosa. Viene del verbo *eidō*, *ídein*, ver", *ibid.*, pp. 301-302; y finalmente "Oide, oides, oideo, oidal. Del griego *eidos*, *eideos*, en latín *forma*, *species*, *facies*, forma, traza, semejanza", *ibid.*, p. 124). Aspecto es así, no sólo "la manera en que alguien o algo aparece, su apariencia", sino también mirada, vista, e incluso orientación, perspectiva, idea, semejanza. Pero, además, "aspecto" es, desde 1828, también una noción gramática que remite al modo en el que se presenta la acción expresada por un verbo, cf. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales: <http://www.cnrtl.fr/etymologie/aspect>. Por su parte, *species* es, en la historia de la filosofía (en particular en la metafísica escolástica), imagen: las especies sensibles son imágenes perceptibles a través de los sentidos, las especies inteligibles, las imágenes percibidas sólo por la inteligencia, cf. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales: <http://www.cnrtl.fr/etymologie/esp%C3%A8ce>. Volveremos sobre estas referencias cuando tratemos el modo en que Foucault la aborda, pero en parte están ya indicadas por parte de un comentador de Heidegger, cf. *infra*, nota 65.

²⁰² *Ídem.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 86. "Pero la fotografía puede mostrar también cómo se ve en general una mascarilla [...] no solamente muestra lo fotografiado, sino también cómo se ve una fotografía como tal", *ídem.*

imaginación trascendental, no sólo proporciona el aspecto del horizonte sino que además lo hace compatibilizando los conceptos del entendimiento con lo que se ofrece en la sensibilidad. El concepto es universal y por ende no puede ser representado por un aspecto singular (como el de una intuición particular), es decir que no puede haber, propiamente hablando, imagen de un concepto. El esquema sólo puede entonces proporcionar "la regla para una posible toma de aspecto en el modo de su regulación".²⁰⁴ No se trata ya de una imagen singular, o de tal aspecto en particular, sino de la estructuración regulada del ámbito en el que la conformación de imágenes particulares se hace posible.

En este tercer sentido de "aspecto en general", sin precisar si bajo tal se hace intuible un ente o un no-ente,²⁰⁵ se sitúa la clave para el conocimiento y, según Heidegger, la fundamentación por parte de Kant de la posibilidad del conocimiento ontológico.²⁰⁶ La fundamentación del conocimiento a través de la imaginación trascendental no se basa en el aspecto de un ente determinado sino en el aspecto del horizonte de posibilidad de todo ente, o no-ente. La imaginación trascendental puede así ser independiente con respecto a los entes, aunque la formación del aspecto de este horizonte se oriente de modo tal que el ente pueda allí presentarse.

De este modo, el problema del esquematismo es no sólo el de la relación del ente ya creado con el sujeto (la posibilidad del encuentro gracias a la constitución previa de un horizonte para el mismo), sino además la posibilidad, por parte del sujeto, de una adecuación entre las reglas del pensamiento (en el entendimiento, "facultad de las reglas", que no está sujeto al tiempo ni al espacio²⁰⁷) y lo ofrecido en la sensibilidad bajo un aspecto (imagen) determinado. En otras palabras, se trata de la relación entre imágenes y conceptos y del modo en que pueden vincularse para dar lugar al conocimiento. El esquematismo, por su parte, es

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 87. Y luego: "Esto que la unidad conceptual es y debe ser, como unitiva, sólo lo es como reguladora", p. 88.

²⁰⁵ Vale recordar aquí que un nómeno, por ejemplo, es un no-ente, del mismo modo en que el espacio y el tiempo, como intuiciones, lo son también, pero de otro modo. Para las diferentes formas de la negación que Kant considera en la *Crítica...* véase la tabla de la división del concepto de *nada*, Kant, I., *op. cit.*, pp. 376-380; también las páginas que Heidegger dedica a este punto, Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 107-110; finalmente, el libro de Mayz Vallenilla que está por completo dedicado a esta cuestión y que está claramente inspirado en su perspectiva por los análisis de Heidegger, Mayz Vallenilla, E., *El problema de la nada en Kant*, Caracas, Monte Ávila, 1992.

²⁰⁶ Kant no distingue estos tres sentidos (aspecto inmediato de un ente, aspecto formador antes los ojos de un ente y aspecto de algo en general, sea ente o no-ente). Una aclaración de Mayz Vallenilla resulta aquí apropiada, en la medida en que entiende el campo semántico de "aspecto" de un modo más amplio que Heidegger y muy cercano al modo en que lo hará Foucault (cf. *infra* IV.2.1): "Difícil en sumo grado es, sin embargo, determinar en qué consiste ese *aspecto*, y, en tal forma, bajo la denominación de *imagen* se entienden y comprenden las más variadas y aun contradictorias significaciones (copia, efigie, aparición, símil, sombra, fantasma, apariencia, simulacro, etcétera)", cf. Mayz Vallenilla, E., *op. cit.*, p. 64.

²⁰⁷ "Ahora bien, el principio de no contradicción, como principio meramente lógico, no debe restringir sus asertos a relaciones de tiempo", Kant, I., *op. cit.*, p. 250.

precisado por Heidegger en torno a la noción de aspecto: al decir que la imaginación proporciona el aspecto del horizonte de la trascendencia, se sostiene que la imaginación produce las reglas en función de las cuales los entes podrán ser representados de un modo inteligible para el entendimiento. Podría decirse que el esquematismo tiene una función "aspectual". En la medida en que la realización de tal tarea se lleva a cabo a través de la imaginación, nos encontramos en el seno de la temática tratada por Foucault en *IB*: problema del conocimiento como relación entre imagen y expresión.

4.1.2. Imaginación y lógica

La imaginación trascendental constituye pues la base de la posibilidad del conocimiento creando un horizonte como un aspecto puro (esquema). Pero esto no carece de consecuencias. En lo que al estatuto del conocimiento se refiere, Heidegger lo señala inmediatamente:

"¿Acaso esta reducción de las facultades de conocimiento del ser finito a la imaginación, no equivale a rebajar todo conocimiento a una pura fantasía? ¿No se disuelve así la esencia del hombre en una pura apariencia? [...] la cuestión de si lo formado en la imaginación trascendental es o no una pura apariencia en el sentido de una "mera imaginación" debe quedar sin resolver".²⁰⁸

Según Heidegger, Kant "retrocedió" ante este descubrimiento y prefirió, en la segunda edición de la *Crítica...*, situar el origen del conocimiento en el entendimiento, y "ocultar" así su revelación para no derribar la tradición de pensamiento en la se inscribía.²⁰⁹ De todos

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 121-122.

²⁰⁹ Heidegger señala que en la medida en que Kant se dedicó al aspecto objetivo de la deducción trascendental (ya que el objetivo era allí el de establecer *qué* puede ser conocido) y postergó su aspecto subjetivo, esto es, el desarrollo de una teoría de la subjetividad, tuvo que "atenerse a la concepción que le ofrecieron la antropología y la psicología tradicionales. Estas últimas toman la imaginación por una facultad inferior dentro de la sensibilidad", *Ibid.*, p. 144. El problema que se le habría planteado a Kant, pues, remite a su vínculo con la tradición. La imaginación trascendental como fundamento del conocimiento, la libertad y la razón práctica como principio de todo uso teórico de la razón habrían roto con la tradición de un modo radical. Puesto que no había desarrollado y expuesto la teoría de la subjetividad, la parte subjetiva de la deducción trascendental, no podía mostrar "la subjetividad del sujeto desde un punto de vista completamente nuevo", *idem*. Heidegger se expresa al respecto en los siguientes términos: "Y en verdad ¿cómo sería posible que la facultad inferior de la sensibilidad constituyese la esencia de la razón? ¿No habrá una confusión máxima si las partes inferiores ocupan el lugar de las superiores? Y ¿qué será de la venerable tradición, según la cual la *ratio* y el *logos* ocupan funciones centrales en la historia de la metafísica? ¿Puede derrumbarse el primado de la lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética y lógica trascendentes, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación trascendental? ¿Acaso la crítica de la razón pura no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos

modos, aun cuando en la segunda edición la imaginación se presente sólo como una función del entendimiento y la cuestión del conocimiento se plantee a partir de la Lógica trascendental, la consecuencia no es menor: la lógica debe considerarse desde una perspectiva *trascendental*, pero "la idea de una "lógica trascendental" es, particularmente, un absurdo".²¹⁰

Si la esencia del conocimiento ontológico yace en la imaginación pura, el predominio de la razón y del entendimiento se pierde. Según las palabras de Vuillemin: "Si la lógica trascendental funda verdaderamente la lógica, no hay lógica absoluta (es decir que rige la autoridad subjetiva absoluta). Si hay una lógica absoluta ella no puede extraer su autoridad sino de ella misma, ella no es trascendental".²¹¹ Y así, se concluye que: "Por el retorno a Kant el sentido de la empresa fenomenológica se descubre: la razón lógica está definitivamente perdida".²¹²

4.1.3. Imaginación y razón práctica

Es necesario aún hacer mención al menos brevemente a otro aspecto, esta vez práctico, que queda implicado por la fundamentación del conocimiento a partir de la imaginación trascendental. La imaginación puede cumplir la función de la constitución de un aspecto *puro*, es decir, de un aspecto en el que sólo se plasman las reglas en función de las cuales las representaciones (imágenes) pueden constituirse y resultar inteligibles, en la medida en que es una facultad de la intuición aun sin la presencia del objeto. Pero así, la imaginación presenta una cierta oscilación: como facultad formadora del aspecto del horizonte se la

conduce esta fundamentación a un abismo? Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la "posibilidad" de la metafísica al borde de este abismo. Vió [*sic.*] lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza", *idem*. Para el desarrollo completo de la cuestión cf. *ibid.*, pp. 142-147.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 204. "Y no obstante ¿no fue Kant quien, en la segunda edición de la crítica de la razón pura, restituyó su predominio al entendimiento? ¿Acaso no se debe a éste que la metafísica se haya convertido en Hegel, más radicalmente que nunca, en una "lógica"? ¿Qué significa la lucha incipiente contra la "cosa en sí", dentro del idealismo alemán, sino un olvido creciente de lo que Kant conquistó, a saber, que la posibilidad interna y la necesidad de la metafísica, es decir, su esencia, no se apoyan y mantienen sino por una elaboración más originaria y por la profundización del problema de la finitud? ¿A dónde fueron a parar los esfuerzos de Kant, si Hegel define la metafísica como lógica en estas palabras: "la lógica debe ser considerada, consiguientemente, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad sin velo, tal cual es en sí y para sí. Se puede decir, por lo tanto, que dicho contenido es la representación de Dios, tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu infinito"?", *ibid.*, pp. 204-205.

²¹¹ Vuillemin J., *op. cit.*, pp. 228-229.

²¹² *Ibid.*, p. 231.

considera activa y espontánea, pero en tanto se refiere necesariamente a la intuición, y a la representación de un ente dado, resulta pasiva y receptiva.²¹³

Esta oscilación es inherente al vínculo que Heidegger postula entre imaginación y libertad: "El entendimiento y la razón no son libres porque tengan el carácter de espontaneidad sino porque esta espontaneidad es una espontaneidad receptiva, es decir, es imaginación trascendental".²¹⁴ Es por esto que el aspecto del horizonte en el que las representaciones objetivas pueden darse, es caracterizado por Heidegger como un "espacio de juego" en donde la libertad humana manifiesta tanto su originariedad como su receptividad.²¹⁵ La imaginación es en este sentido libertad, así como la libertad humana tiene su modelo en la imaginación: es una libertad signada por la "receptividad".

De modo que tal fundamentación no sólo arroja el conocimiento mismo, así como a la lógica, hacia un lugar incierto. Además, por ser ésta esencialmente libertad, la razón teórica en su totalidad puede, y debe, ser considerada según este aspecto, es decir, desde una perspectiva práctica. Si "práctico es todo lo que es posible mediante la libertad", y si la posibilidad misma de la razón teórica se apoya en la libertad en la forma de la imaginación trascendental, "la razón teórica en sí misma debe ser considerada a su vez como práctica".²¹⁶ Así, la interpretación heideggeriana de Kant supone también que la cuestión del conocimiento debe remitirse al ámbito práctico de la razón. Debe decirse que, en última instancia, es el ámbito práctico el que dirige, fundamenta y organiza el conocimiento teórico y, por lo tanto, que éste no se basta a sí mismo.

4.2. El mundo como espacio de objetividad y libertad

Podemos ahora volver a *IB* para considerar con mayor claridad una serie de elementos que ocupan los últimos apartados. En efecto, luego de plantear las diferentes perspectivas que,

²¹³ A pesar de su espontaneidad, Kant la agrega la sensibilidad. En esto el criterio decisivo es el formar, en el sentido de proporcionar una imagen. Pero por su libertad, es una facultad de comparar, formar, combinar, distinguir y, en general, del unir (síntesis). Pero la imaginación mantiene siempre su carácter intuitivo: "Es *subjetio sub aspectum*, una facultad de dar", cf. Heidegger, M., *op. cit.*, pp.114-115.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 135.

²¹⁵ "Este conjunto, unido *a priori*, de la intuición pura y del entendimiento puro "constituye" el espacio de juego de la objetivación dentro del cual todo ente puede salir al encuentro" Heidegger M., *op. cit.*, p. 72. Vuillemin lo comenta de este modo retomando los términos: "Es solamente en este acto originario de tornarse hacia... que el ser finito en general *se constituye delante de sí* un espacio de juego, *en el interior del cual* algo puede corresponderle. Mantenerse *a priori* en un tal espacio de juego, formarlo originariamente, no es otra cosa que la trascendencia, que designa todo comportamiento finito reportándolo a un ente", Vuillemin, J., *op. cit.*, p. 261.

²¹⁶ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 135. Heidegger incluso sostiene que el respeto, el sentimiento propio de la moralidad deriva de la imaginación trascendental: "No hay necesidad de ir más adelante para ver que la estructura de la esencia del respeto pone de relieve en sí mismo la constitución originaria de la imaginación trascendental", *ibid.*, p. 138.

en la tradición de pensamiento que refiere el conocimiento a la imaginación, han considerado el sueño y sus elementos, Foucault pasará a considerarlos en función de su propio interés:

"Retengamos por el instante una cosa: el sueño, como toda experiencia imaginaria, es un índice antropológico de trascendencia; y, en esta trascendencia, anuncia al hombre el mundo haciéndose él mismo mundo, y tomando él mismo las especies de la luz y del fuego, del agua y de la oscuridad. Lo que nos enseña la historia del sueño para su significación antropológica, es que es a la vez revelador del mundo en su trascendencia, y también modulación de este mundo en su sustancia, sobre el elemento de su materialidad".²¹⁷

En el momento de considerar la noción de mundo, se establece así lo fundamental de las múltiples referencias a la tradición que considera el vínculo entre imaginación, sueño y trascendencia. El sueño, como experiencia imaginaria, revela la trascendencia del mundo y su modulación, en una doble referencia como ámbito de una objetividad posible pero también como ámbito de una actividad práctica de modulación. Se trata de un espacio que, a la vez, anuncia el horizonte del conocimiento y el ejercicio de la libertad.

Foucault comenta en este sentido una referencia que Binswanger remite a Heráclito, a partir de esta posición de la trascendencia como realización y modulación del mundo. En *MMPE*, el mundo onírico es un mundo privado por constituir una caída en lo patológico, en oposición al mundo compartido de la intersubjetividad.²¹⁸ Aquí, en la *IB*, si el hombre dormido de Heráclito tiene un mundo propio no es ni porque se lo equipara al enfermo mental, ni porque sus sentidos no comuniquen la percepción de lo exterior, ni siquiera porque las normas de la objetividad son desafiadas, sino porque la elaboración de lo sensible se da en un universo aislado. El mundo onírico revela lo más originario de la existencia: el movimiento de proyección en un mundo que aparece a la vez como el lugar de la objetividad pero también de la propia historia.²¹⁹

4.2.1. La ambigüedad de la libertad: trascendentalismo o enraizamiento

Esta revelación de lo más propio de la existencia, es deudora, como en la crítica que Foucault realizara a Freud en torno a la incompreensión de la imaginación como estructura

²¹⁷ *IB*, p. 88.

²¹⁸ Cf. *MMPE*, p. 68.

²¹⁹ *IB*, p. 90.

dinámica, de la idea de movimiento. Se trata de una manera de subrayar el lugar fundamental que la libertad desempeña: "Rompiendo con esta objetividad que fascina a la conciencia en vigilia y restituyendo al sujeto humano su libertad radical, el sueño revela paradójicamente el movimiento de la libertad hacia el mundo, el punto originario a partir del cual la libertad se hace mundo".²²⁰

Considerando las referencias a libertad radical y a la constitución de la objetividad, resultan comprensibles, en parte al menos, los reparos de los comentadores que, conociendo los desarrollos posteriores de Foucault, identifican aquí aquello contra lo cual el francés se revelaría más tarde: la idea de un sujeto originario, poseedor de una libertad que habría caído en la alienación.²²¹ Esto se ve sin duda acentuado por el uso que Foucault da a la noción heideggeriana de autenticidad en su tratamiento del aspecto ético de la experiencia onírica.²²² El movimiento que abre el mundo onírico permite restituir en su sentido "auténtico" la libertad, permite ver cómo "se funda o se aliena, de qué manera se constituye como responsabilidad radical en el mundo, o cómo se olvida y se abandona a la caída en la causalidad".²²³

Sin embargo, resulta necesario poner sus respectivos límites a tales lecturas. En primer lugar, puesto que la disyunción entre fundación y responsabilidad, por un lado, y entre alienación y "caída", por otro, serán mantenidas por Foucault durante toda su vida. Efectivamente, veremos esta alternativa asentarse, en la *Introducción a la Antropología desde un punto de vista pragmático* en un esquema que sirve para ordenar el desarrollo del francés en sus treinta años de trabajo.²²⁴ No es exacto, por lo tanto, oponer los trabajos posteriores de Foucault a este texto en este punto.

En segundo lugar, no deben olvidarse las razones por las que Foucault señalaba los límites de la perspectiva fenomenológica: la consideración de la expresión a partir de un

²²⁰ *Ibid.*, pp.90-91.

²²¹ Como lo dice Revel, un "Foucault antes de Foucault" (Revel, *op. cit.*, p. 53), o como lo plantea Gros, un Foucault creyente en un hombre verdadero que sería en su origen una pura libertad no alienada (cf. Gros, F., *op. cit.*, p. 24). Sobre esta lectura de Gros nos detendremos en el próximo capítulo, cf. *infra* II.2.3.

²²² Para las apariciones de esta noción en *IB* ver cf. *DE I*, pp. 91, 94, 99, 102, 107, 108, 115, 117. En esta línea, Moreno Pestaña llega a caracterizar el texto como "un curso de filosofía heideggeriana para psicólogos", Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 120.

²²³ *DE I*, pp. 91-92. En este sentido, Moreno Pestaña subraya que "la existencia inauténtica de Heidegger sirve de marco normativo para la comprensión de la enfermedad mental. Los enfermos no asumen esa temporalidad trágica y con ello deliran formas inauténticas de plenitud: se sueñan inmortales, desean un amor fundado en la pura transparencia o, por el contrario, se abandonan a una visión mórbida de la existencia en la que todo es caída o degradación, o intentan conjurar el desquiciamiento constante del *present vivant* por parte del futuro a través de una regimentación maniática de la vida", Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 119.

²²⁴ Cf., *infra* III.5.

sujeto ideal ajeno a los contenidos espacio-temporales.²²⁵ En este sentido la idea de una "libertad radical" sin duda merece una consideración particular. En efecto, esto puede comprenderse en los términos de una libertad como propiedad fundamental del sujeto; propiedad que por su radicalidad daría cuenta del carácter trascendente del mismo.²²⁶ Sin embargo, la expresión de "libertad radical", puede comprenderse también como una libertad *enraizada*, así como Heidegger consideraba la libertad, aun en su espontaneidad, fundamentalmente receptiva.

Tal interpretación debe ser privilegiada en la medida en que explica el hecho de que Foucault plantea la relación entre la libertad y el mundo como una paradoja.²²⁷ El carácter ambiguo o mixto de esta libertad, su radicalidad en el sentido de su enraizamiento o arraigo en un mundo se planteaba por primera vez cuando Foucault remitía al modo en que en la tradición cristiana la imaginación y el sueño se vinculaban a una teoría del conocimiento y a la posibilidad de una verdad trascendente. Se subrayaba entonces que tal libertad, lejos de ser "pura", era más bien "siempre precaria", "inclinada sin dejarse determinar", "esclarecida sin poder ser constreñida", "advertida sin poder ser reducida a la evidencia": según esta tradición, en el sueño el hombre descubre "el nudo que liga su libertad a la necesidad".²²⁸

4.2.2. La ambigüedad del mundo

La ambigüedad por la cual coexisten en un mismo plano, dado aquí por la noción de mundo, un espacio de objetividad y un espacio de ejercicio práctico de la libertad persiste en el trabajo de Foucault. No sólo constituye la base de las últimas secciones de *IB*, sino que tendrá un lugar en el primer curso del *Collège de France, Lecciones sobre la voluntad de*

²²⁵ Cf., *supra*, I.3.1.2.

²²⁶ Revel interpreta de este modo la cuestión y asimila a partir de allí la posición de Foucault a la de Husserl: "La "Introducción" de Foucault se mantiene pues en el hilo de un pensamiento husserliano del sujeto", Revel, *op. cit.*, p. 55.

²²⁷ "[...] el sueño revela paradójicamente el movimiento de la libertad hacia el mundo, el punto originario a partir del cual la libertad se hace mundo", *IB*, p. 90.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 83-84. Pero si de todos modos se eligiese mantener la cuestión abierta y se conservase en la ambigüedad el modo de comprensión de esta libertad, tampoco ello habilita a plantearla como un elemento con respecto al cual más tarde Foucault se distanciara. En efecto, aún en sus últimos años encontraremos referencias que permiten conservar esta ambigüedad. Así, por ejemplo, veremos aparecer más tarde, por un lado, la noción de "prácticas de libertad" para referirse a este enraizamiento positivo de la libertad, en oposición a la concepción meramente negativa de la "liberación" (cf. "Le retour de la morale", [354], en *DE IV*, pp. 710-711) y, por otro lado, la consideración inmediatamente contigua de la libertad en términos trascendentales: "La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva (*réfléchie*) que toma la libertad" (cf. *ibid.*, p. 712).

saber, y también en *Hermenéutica del sujeto*, curso de 1982, que se cierra retomando este problema, e incluso será retomada en una de las versiones del artículo sobre la *Ilustración*.²²⁹

En *HS*, ya no en términos meramente teóricos sino desde una perspectiva genealógica, es decir, considerando las prácticas históricas y sus transformaciones históricas, el francés considera el surgimiento de esta ambivalencia en relación con el modo en que los griegos vincularon la técnica al mundo y al sí mismo. La forma de la objetividad propia del pensamiento occidental encontraría su origen en el momento en que los griegos hicieron del mundo un objeto técnico: es decir, dejaron de "pensarlo" para comenzar a medirlo con la intención de dominarlo.²³⁰ Por su parte, la forma de la subjetividad occidental encontraría su origen en el momento en que la vida dejó de ser objeto de una técnica para pasar a ser, a través del mundo, la dimensión de una "prueba de sí" (*épreuve de soi*).²³¹ Esta vinculación de la técnica al mundo y la desvinculación de la técnica con respecto a la vida estarían pues en el origen de esta ambigüedad en torno al mundo. Y Foucault considera allí esta ambigüedad como un eje estructurante de cierta tradición de pensamiento filosófico:

"Me parece que se tiene allí el enraizamiento de lo que fue en Occidente la cuestión planteada a la filosofía o, si quieren, el desafío del pensamiento occidental como discurso y como tradición. Este desafío, este éste: ¿cómo aquello que se da como objeto de un saber articulado sobre el dominio de una *tekhnê*, cómo eso puede ser al mismo tiempo el lugar en el que se manifiesta y donde se prueba el "sí mismo" como sujeto ético de la verdad? Y si es ese el problema de la filosofía occidental [...] comprenderán bien por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cima de esta filosofía".²³²

Pero esta ambigüedad es hasta tal punto considerada por Foucault, que está en la base también de la reflexión que, en la versión de "¿Qué es la ilustración?" publicada en Estados

²²⁹ Puesto que más tarde trabajamos extensamente con *LVS*, nos limitamos aquí a indicar las otras referencias.

²³⁰ "[...] si se quiere comprender cuál es la forma de objetividad que es propia al pensamiento occidental desde los griegos, quizá hay que considerar en efecto que en un momento dado, en ciertas circunstancias características del pensamiento griego clásico, el mundo devino el correlato de una *tekhnê*", *HS*, pp. 465-466.

²³¹ *Ídem.*, p. 466.

²³² *Ibid.*, pp. 466-467. Foucault sigue aquí la línea de lectura de Hegel que remite a Hyppolite: "Hegel, era, para M. Hyppolite, el momento en el que la filosofía occidental retoma la tarea de decir el ser en una lógica, proyecta descubrir las significaciones de la existencia en una fenomenología, e intenta reflexionarse ella misma como realización y término de la filosofía", "Jean Hyppolite. 1907-1968", [69], en *DE I*, pp. 783-784.

Unidos en 1984,²³³ caracteriza la actitud de modernidad en relación con la pintura en el trabajo de Baudelaire. Allí, en efecto, se sostiene que el pintor moderno

"a la hora en que el mundo entero entra en el sueño, se pone, él, a trabajar, y lo transfigura. Transfiguración que no es anulación de lo real, sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad [...] Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisociable del encarnizamiento por imaginarlo, por imaginarlo de modo diferente a como es y a transformarlo no destruyéndolo, sino capturándolo en lo que es. La modernidad baudelaireana es un ejercicio en donde la extrema atención a lo real es confrontado con la práctica de una libertad que a la vez respeta lo real y lo viola"²³⁴

La problemática del vínculo entre conocimiento e imaginación, que en *IB* es considerada a partir del análisis existencial y en torno al sueño como relación entre imagen y expresión, remite pues a la ambigüedad de un mundo que es tanto objetividad como espacio de una exigencia ética, y en el que ambos aspectos conciernen de modo fundamental a la verdad. Esta problemática aparece como central en una tradición de pensamiento filosófico en la que él mismo se inscribe con una referencia a la necesidad de respetar y violar al mismo tiempo lo real. Más aún, el hecho de que esta referencia corresponda a un escritor que describe la actividad de un pintor (recordemos que se trata de Baudelaire hablando de Constantin Guys) cuando la relación entre expresión e imagen se muestra tan significativa, no debe ser minimizado como signo.

4.3. Paisaje y trayectorias

Tanto la cuestión del lugar ambiguo que ocupa el mundo en esta tradición de pensamiento como el modo en que se plantea la libertad, no pueden desligarse en *IB* de los continuos desplazamientos que Foucault realiza entre el sueño y la imaginación. En efecto, la importancia que Foucault atribuye al sueño debe contemplarse no sólo a la luz del peso histórico que tal elemento presenta, ni sólo al hecho paradójico de que en su oscuridad y carácter imaginativo pueda ofrecer claves para una fundamentación del conocimiento, sino

²³³ Cf. Foucault, M., "What is Enlightenment?" («Qu'est-ce que les Lumières?»), en Rabinow (P.), ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Retomamos aquí el texto francés: "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, pp. 562-578.

²³⁴ "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 570.

también por las continuidades y diferencias que presenta con respecto a la imaginación trascendental.

"Hay que invertir las perspectivas familiares [...] El sueño no es una modalidad de la imaginación; es su condición primera de posibilidad".²³⁵ ¿Qué supone el hacer del sueño la condición de posibilidad de la imaginación, cuando todo parecía indicar que su vínculo tenía más bien un carácter inverso? A través de esta inversión, el texto pone en escena la pregunta por la verdad misma de la imaginación. El conocimiento puede bien encontrar en la imaginación su raíz; pero ésta, por su parte, encontrará en el sueño la raíz de su propia verdad.

Mientras que la imaginación puede generar las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento de un modo puro, como intuición sin entes, como *aspecto general* sin imágenes, el sueño *necesariamente* pone en juego contenidos que, sin embargo, no provienen del exterior sino de la propia imaginación. El sueño implica una capacidad de auto-afección y, en tal sentido, responde a la estructura de la imaginación, facultad de la afección de sí (en la medida en que permite una intuición, aun sin entes). Pero, por otro lado, si gracias a su vínculo con la imaginación, *IB* nos remite explícitamente al problema de la fundamentación del conocimiento, su actividad involucra la pura *expresión*, y ya no la posibilidad de una *intuición pura*. La pureza de la imaginación trascendental se encuentra aquí conjurada por las imágenes que todo sueño presenta, necesariamente. Es a la vez su forma auto-afectiva y su vínculo con lo sensible y la materialidad allí implicada lo que otorga al sueño el lugar privilegiado. Puede remitir, por un lado, al problema más fundamental y general de la imaginación y del conocimiento y, por otro lado, a la expresión de la existencia concreta, con sus estructuras o, como dice el texto, sus "trayectorias", señalando situaciones determinadas. Por esto, en el sueño no se trata, como en Kant, de esquemas u horizontes sino de mundo y, más específicamente, de *paisajes*.²³⁶ Se puede recordar aquí la diferencia señala por Deleuze: Kant busca pensar las condiciones de posibilidad de toda experiencia *posible en general*, mientras que Foucault atiende exclusivamente a las condiciones de posibilidad de la experiencia efectiva, real, actual.²³⁷ Esta distinción permite comprender, por un lado, que en Kant se considere la imaginación trascendental en su actividad autoafectiva pura, en la medida en que se trata de establecer las reglas que regulan el aspecto de los entes ofrecidos en la sensibilidad, *en general*, es decir, más allá del aspecto puntual de éste o aquél. Pero por

²³⁵ *IB*, p. 110.

²³⁶ En esta línea Krippler señala la presencia no explícita de Merleau-Ponty en la *IB* y el uso que en la *Fenomenología de la percepción* hace del trabajo de Binswanger en elaboraciones en torno a la expresión situando como modelo la corporalidad y sus gestos, cf. Krippler, A., *op. cit.*, pp. 130-133.

²³⁷ Cf. Deleuze, G., *op. cit.*, p. 67.

otro, permite comprender que Foucault se dirija a una instancia en la que la imaginación contiene ya ciertos entes en un horizonte, o, como dice el texto, en un paisaje determinado.²³⁸

Los análisis que se desarrollan en el cuarto apartado del texto y que definen los rasgos generales de la "significación antropológica del sueño" capaz de contribuir a una "antropología de la imaginación",²³⁹ siguen esta dirección. Allí, de modo paralelo a los desplazamientos entre el sueño y la imaginación, encontramos la solidaridad de ese otro desplazamiento, tan propio del pensamiento del francés, del tiempo al espacio: "Se ha hablado mucho de las pulsiones temporales del sueño, de su ritmo propio, de los contrasentidos o de las paradojas de su duración. Mucho menos del espacio onírico [...] Y sin embargo, las formas de la espacialidad develan en el sueño el "sentido" mismo de la existencia".²⁴⁰ En efecto, Foucault subraya el hecho de que en el sueño el espacio no posee la forma de una mera estructura geométrica de la simultaneidad. Tal espacio, que sirve a las ciencias de la naturaleza para asegurar la coherencia de los fenómenos objetivos, no es primordial ni originario; más bien, la forma de espacialidad que tiene preeminencia es otra: "Antes de ser geométrico, o mismo geográfico, el espacio se presenta primero como un paisaje".²⁴¹

La dimensión horizontal del espacio es considerada en función de las oposiciones, por un lado, de lo cercano y lo lejano y, por otro, de lo luminoso y lo oscuro; modulaciones que darán lugar a lo que Foucault define como las formas de expresión épica y lírica respectivamente. La dimensión vertical, por su parte, es caracterizada por los movimientos de ascenso (entusiasmo, alegría, pero también pérdida del suelo) y descenso (caída, vértigo), y da lugar a la forma de expresión trágica, que goza de privilegio con respecto a las anteriores.²⁴² Foucault sostiene que la horizontalidad de las formas de expresión épica y lírica indica situaciones ya constituidas con sus estructuras. A través de estas formas sólo se accede pues a las modalidades de la existencia. En cambio, con respecto a la dimensión vertical, el

²³⁸ Volveremos sobre esta cuestión en relación con la crítica, cf. *infra* IV.3.2.

²³⁹ *DE I*, pp. 96-98.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

²⁴¹ *Ídem*. Y es la noción de paisaje la que habilita nuevamente la posibilidad de la trascendencia como apertura. Mientras que el espacio geométrico se encuentra por completo contenido en el dominio del intelecto, y el espacio geográfico está clarificado por la referencia a un plano general, el paisaje está "paradojalmente cerrado por la apertura infinita del horizonte; y todo lo que este horizonte implica de más allá eventual, delimita la familiaridad de lo más acá y de todos los caminos atravesados por el hábito", *ídem*. Del mismo modo, el movimiento no será concebido allí en términos temporales sino en función de tal espacio como paisaje, cf. *ibid.*, p. 101 y ss.

²⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 105-109.

francés afirma: "es en ella solamente que pueden descifrarse la temporalidad, la autenticidad y la historicidad de la existencia".²⁴³

La espacialidad habilitará así las dimensiones horizontal y vertical del movimiento. Y en esa verticalidad que caracteriza la forma trágica de la expresión se podrá entonces sí analizar la temporalidad. La presentación del espacio onírico como fondo sobre el cual será posible una consideración sobre la temporalidad comienza a indicar ya la primacía que el espacio posee por sobre el tiempo en los trabajos posteriores de Foucault. Pero esta primacía, a su vez, dará lugar a otro desplazamiento. Foucault saludaba, entre los elementos planteados por Binswanger, el modo en que evadía la distinción entre antropología y ontología: la dimensión vertical de la caída, permite además el pasaje de la antropología a la ontología, de las meras situaciones al modo en que se da un mundo. Allí: "Es la existencia misma que, en la dirección fundamental de la imaginación, indica su propio fundamento ontológico."²⁴⁴

Ahora bien ¿qué forma adquiere la ambigüedad esencial del mundo y de los paisajes ofrecidos por el sueño cuando se considera la relación entre conocimiento e imaginación desde esta perspectiva? Si el mundo, tal como se ofrece en los sueños bajo la forma de paisajes, da cuenta a la vez de un espacio de conocimiento y de acción, ambos reglados por la noción de verdad ¿no hay que considerar una ambivalencia a su vez de la imaginación y de la verdad mismas? Puesto que aquella ambigüedad constituye la base de las últimas secciones del texto, Foucault desarrolla allí este doble aspecto de la relación imaginación-conocimiento.

5. Las dos vertientes de la imaginación y la verdad

De modo que lo onírico no contiene todo el dominio de la imaginación. Hay otro aspecto de la actividad imaginaria que escapa al sueño y que la pone en vínculo con la historia. Es lo que Foucault denomina su "forma de expresión poética". Allí, la verdad de la imaginación adquiere un carácter distinto al que proveía el sueño: ya no es remitida a su condición interna de posibilidad, sino homologada a la poesía.

Pero para desarrollar esto, Foucault se encarga primero de preparar el terreno. En primer lugar, separando la imaginación de la idea de un vínculo esencial con lo real. En segundo lugar, marcando la diferencia de naturaleza que hay entre la imaginación y la imagen. Si

²⁴³ *Ibid.*, p. 109.

²⁴⁴ "Pero hay que adoptar la dimensión vertical para asir la existencia haciéndose en esta forma de presencia absolutamente originaria en la que se define el *Dasein*. Por ella, se abandona el nivel antropológico de la reflexión que analiza al hombre en tanto hombre y al interior de su mundo humano para acceder a una reflexión ontológica que concierne el modo de ser de la existencia en tanto que presencia al mundo.", *idem*.

Sartre será quien encarne la primera posición a desestimar, y tocará luego a Bachelard hacer lo propio a propósito con la segunda.

5.1. Imaginación y realidad I: defecto y control

Si el sueño provee a la imaginación su propia verdad "y le devuelve el sentido absoluto de su libertad",²⁴⁵ la consideración del vínculo entre la imaginación y lo real pone en juego la posibilidad de concebir la verdad de la imaginación como adecuación. En una línea de pensamiento que Foucault caracteriza a través de Sartre, la imagen es remitida de modo más o menos explícito a lo real: sea como residuo de la percepción sensible, sea como elemento intelectual que pretendería captar negativamente la esencia de lo que se presenta a los sentidos.²⁴⁶ Pero según nuestro autor, la relación de la imagen con lo real no es necesariamente la de una designación imperfecta o representación defectuosa:

"Imaginar a Pierre luego de un año de ausencia, no es anunciármelo sobre el modo de la irrealidad (no se necesita la imaginación para eso, el mero sentimiento de amargura basta para eso), es primero irrealizarme a mí mismo, ausentarme de este mundo en el que no me es más posible encontrar a Pierre".²⁴⁷

En cierto sentido, la crítica a Sartre reproduce aquella que dirigía al psicoanálisis. Éste descuidaba la estructura de la imaginación onírica, su sintaxis, considerando sólo su semántica: meros semas homologados a ciertas imágenes. En efecto, el psicoanálisis pensaba exclusivamente en función de palabras, descuidando el lenguaje mismo. Del mismo modo, cuando Foucault atribuya a Sartre la concepción de la imagen ligada a lo real, lo hará no tanto en una consideración de la *imagen* en sí, sino a partir de lo que puede significar *imaginar*. El vínculo esencial a lo real como objeto no puede sino darse en una concepción de la imaginación basada en la imagen, pero la cuestión aparece de modo diferente cuando el la imaginación se considera una actividad con una dinámica propia.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 118.

²⁴⁶ "Sartre concebía la imagen como el proceso de dirigirse, a través de un material psíquico o físico, a un objeto ausente o inexistente, respecto de lo cual semejante material actúa como representante. Foucault considera tal definición un atentado contra la dignidad de la imagen convertida en vergonzosa sierva de la realidad", Moreno Pestaña, p. 120.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 111.

El "imaginar" de la imaginación no es para Foucault un trabajo de creación de imágenes con el fin de alcanzar lo real bajo el modo de una captación que habilita su control fantasioso. Tal concepción supone que la imaginación debe considerarse desde el punto de vista de lo considerado, de la objetualidad, y de la posibilidad de su dominio;²⁴⁸ de este modo, se pierde lo esencial de la lección: la objetualidad misma responde a la actividad propia de la imaginación. En efecto, no se trata tanto de "lo real" como aquello que debe captarse, sino de dirigirse hacia la modalidad por la que el hombre se da un mundo bajo el modo de la objetualidad, pero también de la exigencia ética.²⁴⁹ El movimiento que quita la mirada de lo real para dirigirla a la propia actividad abre a lo esencial de la crítica; la imaginación "no es tanto una conducta que concierna al otro" en donde la objetualidad tiene la primacía, sino más bien "dirigirse a uno mismo como sentido absoluto del propio mundo, como movimiento de una libertad que se hace mundo y finalmente se ancla en ese mundo como en su destino".²⁵⁰

Lo fundamental en estos pasajes es ciertamente dar un estatuto diferente a los productos de la imaginación que el de la mera carencia o defecto en relación con lo real, lo que supone una imaginación esencialmente "pobre". La imaginación indica la estructura de la "subjetividad" como movimiento, trayectoria, dirección: sólo la imagen puede considerarse

²⁴⁸ En *El ser y la nada* (Barcelona, Altaya, 1996, traducción de Juan Valmar) Sartre desarrolla el problema del solipsismo otorgando el privilegio al otro frente a la relación consigo mismo (si en la vergüenza se realiza "una relación íntima conmigo mismo", ésta sin embargo no es un fenómeno de reflexión sino gracias a la mediación del otro: "tengo vergüenza de mí *tal como me aparezco* al prójimo", cf. *ibid.*, pp. 250-251). Sus análisis se basan precisamente en la mirada como objetivación ("Esa mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo al que oigo cantar desde mi ventana, son para mí *objetos*, no cabe duda", *ibid.*, p. 281), y es famoso el ejemplo a partir del cual despliega la idea del "ser-visto-por-otro" como la *verdad* del "ver-al-otro" (p. 284): "[...] heme aquí inclinado hacia el ojo de la cerradura; de pronto oigo pasos. Me recorre un estremecimiento de vergüenza: alguien me ha visto. Me yergo, recorro con los ojos el corredor desierto: era una falsa alarma. Respiro. [...] esa falsa alarma puede muy bien tener por consecuencia hacerme renunciar a mi empresa. Si, por el contrario, persevero, sentiré palpar mi corazón y estaré alerta al menor ruido, al menor crujido de los peldaños. El prójimo, lejos de haber desaparecido con mi primera alarma, está ahora en todas partes, debajo y encima de mí, en las piezas contiguas, y sigo sintiendo profundamente mi ser-para-otro; hasta puede que la vergüenza no desaparezca: ahora me inclino hacia la cerradura con rostro ruboroso, no dejo ya de *experimentar* mi ser-para-otro; mis posibilidades no cesan de morir", *ibid.*, p. 304. Probablemente aquí aparezca el punto donde Foucault posee la mayor tensión con respecto a Sartre. En efecto, en la idea de que la mirada es necesariamente objetivante, o vigilante, o de que el mirar deba ser asimilado a un espiar, Foucault encuentra un gran motivo de disputa, y encontraremos muchos pasajes remitiendo a esta cuestión, por ejemplo: "cuando en mi imaginación lo veo en la habitación, no me imagino espiándolo por el agujero de la cerradura, o mirándolo desde afuera", *DE I*, p. 111; o también: "Hay ciertos maniáticos de la indiscreción que, para mirar a través de una puerta de vidrio, se inclinan hacia el agujero de la cerradura", *ibid.*, p. 157. Pero quizá sea en el escrito sobre Rousseau en donde esta cuestión aparezca de modo más rico, en la medida en que problematiza, paralelamente a las modalidades de la mirada, la relación del autor con la recepción de sus obras y con la crítica (cf. "Introduction", [7], en *DE I*, pp.172-189). De todos modos, se trata de una temática omnipresente en Foucault, abarcando la mirada clínica, la mirada vigilante del panoptismo, y la utilización de la conversión de la mirada en los ejercicios de subjetivación ética.

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 112. El imaginar podría concebirse como el intento conciente y dirigido de reproducir el modo en que en el sueño el mundo se revela de modo originario. Pero esto no es posible a no ser que la imaginación "aprenda a soñar" (*ibid.*, p. 118). De otro modo, su intento no resulta sino en una especie de simulacro.

²⁵⁰ *Ídem.*

un "sustituto coagulado de lo real"²⁵¹ que se opone a tal movimiento como lo fijo a lo que deviene.²⁵² La imagen puede dar lugar al equívoco que pondría lo real en su base, pero la posibilidad de este equívoco se disuelve si la imagen es remitida a la imaginación como una actividad.

La crítica a la tradición que Sartre representa se cierra con una alianza con Bachelard. Él habría mostrado atinadamente el trabajo que la imaginación desarrolla, incluso en la percepción, y el modo en que ésta habilita la comprensión de las figuras y objetos de conocimiento: "más allá de las normas de la verdad objetiva, "se impone el realismo de la irrealidad"". ²⁵³ Así y todo, Bachelard no deja por ello de ser alcanzado por la misma crítica que convenía a Sartre: el hacer de las imágenes la realización misma de la actividad imaginativa.²⁵⁴

Pero la imagen, sostiene Foucault, no está hecha de la misma trama que la imaginación.²⁵⁵ Su diferencia, análoga en principio a aquella entre lo fijo y lo que deviene, no pasa simplemente por una detención. Desde la perspectiva del francés, involucra también una oposición, una exclusión: "tener una imagen, es pues renunciar a imaginar".²⁵⁶ Subsumir la imaginación a la imagen es privilegiar la consideración del producto por sobre la

²⁵¹ Cf. Gros, F., *op. cit.*, p. 23.

²⁵² La lógica de la enfermedad mental se sitúa en este marco: se trata de una imaginación hundida, puesto que el enfermo no es capaz de imaginar, sino solo de tener imágenes. La imaginación queda pues coagulada y alienada en ellas. La fantasía mórbida no es el resultado de una imaginación demasiado activa, sino de una demasiado débil. En palabras de Gros: "[...] uno no está enfermo de su imaginación, sino de sus imágenes", *ibid.*, p. 23. Puesto que en la enfermedad nos enfrentamos a una imaginación atada a las imágenes y una terapéutica adecuada deberá reducir lo más posible la distancia que separa las imágenes del proceso imaginativo.

²⁵³ *Ibid.*, p. 114.

²⁵⁴ Hengehold ofrece una lectura de la filosofía organizada en función de la concepción de la imaginación que nos resulta aquí útil: "En la filosofía occidental, la imaginación fue vista bien como una falta o *variación* irreal con respecto a lo real por algunos pensadores, o bien como una *parte* integral de la realidad por otros. Una tradición, que se extiende de Aristóteles y Aquino hasta Husserl y Sartre, considera la imaginación como *fantasía*, la habilidad para producir imágenes de entidades no-existentes que *suplantán* o *niegan* la realidad. La otra tradición, a la que pertenecen muchos filósofos modernos (junto con pensadores del siglo XX como Bergson y Benjamin), considera todo evento mental como "imágenes" o "ideas". Para estos filósofos, la imaginación se refiere no sólo a las ficciones voluntarias sino también a una aprehensión confusa o indistinta de la *realidad*. Kant da cuenta de ambas alternativas, pero también da a la imaginación un rol en *la constitución de lo real como real*", Hengehold, L., *The body problematic: political imagination in Kant and Foucault*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2007, pp. 17-18. En efecto, Foucault busca continuamente subrayar el rol que la imaginación, sobre todo a través del lenguaje según veremos, posee en la constitución del conocimiento y de lo real (cf. *infra* IV.2.2.3.)

²⁵⁵ Cf. *DE I*, p. 114.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 115. Moreno Pestaña sintetiza de este modo los motivos por los que Foucault desestima las diferentes perspectivas: "Husserl porque no fue capaz de comprender el mundo nuevo que abre la imaginación y permaneció encerrado dentro de un cierto subjetivismo fenomenológico; Sartre porque encierra la imagen en las fronteras de la cuasipercepción, al considerar que la imagen funciona como *analogon* del objeto de referencia; Bachelard porque hacía culminar el movimiento de la imaginación en la imagen, reduciendo lo ontológico a sus siempre precarias manifestaciones ónticas; Freud, porque a pesar de sus intuiciones geniales, siguió atado a una visión de la imagen vicaria del deseo sexual. En relación a ellos, Foucault los culmina a todos consiguiendo, para la imaginación, el más alto de los tronos", Moreno, Pestaña, *op. cit.*, p. 133.

consideración de la actividad. La imagen adquiere de este modo una función precisa: "La imagen constituye la astucia de la conciencia para no imaginar más; es el instante de desaliento en la dura labor de la imaginación".²⁵⁷

Se habilita así un vínculo diferente con lo real. Si ahora no debe considerarse lo imaginario como mero "índice de negación de la realidad" es en un nuevo sentido: sus resultados, las imágenes, no remiten a lo real como a su fuente positiva, para plantearse como su falta, no ausencia, y así su negación. La imaginación puede tener un vínculo con lo real, con las cosas, con los demás y con sus interrelaciones. Así queda preparado el espacio para la presentación del otro aspecto de la imaginación.

5.2. Imaginación y realidad II: poesía y verdad

Así, las condiciones para la apertura del otro aspecto de la imaginación se reúnen, y se puede considerar la dimensión expresiva de la imaginación: "El verdadero poeta se niega al deseo cumplido de la imagen, porque la libertad de la imaginación se impone a él como una tarea de rechazo [...] El valor de una imaginación poética se mide por la potencia de destrucción interna de la imagen".²⁵⁸ La referencia a la poesía y la fórmula de una "imaginación poética" aparecen acompañando en las últimas páginas "la expresión poética". Hasta aquí, Foucault había mencionado las formas de expresión épica, lírica y trágica, y otorgaba a la última el privilegio de poder captar el movimiento fundamental de la existencia en su verticalidad (los movimientos de ascenso y de caída). La forma de expresión poética introducida aquí, así como la idea de una imaginación poética, aunque son apenas caracterizadas, constituyen el eje de la parte final del trabajo.

Como primer indicio, Foucault aclara que la imaginación desarrolla su actividad también "del otro lado del sueño". ¿A qué se refiere este "otro lado del sueño"? Si el sueño restituye la verdad de la imaginación "y le devuelve el sentido absoluto de su libertad", hay una dimensión de la imaginación cuyo movimiento no remite a la interioridad indicada por el sueño sino a la exterioridad requerida por la expresión. La verdad y la libertad de la imaginación tienen ahora un carácter diferente que es sugerido por Foucault a través de una cita del escritor francés René Char, cuyo núcleo reza: "poesía y verdad, siendo, como sabemos, sinónimos".²⁵⁹

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 116.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 115-116.

²⁵⁹ *Ídem.*

En su modalidad expresiva o poética, la imaginación no se aliena ya en imágenes que la detienen. Ya no se trata de imágenes *de* algo, sino de imágenes *dirigidas a alguien*.²⁶⁰ Estamos en el ámbito de la intersubjetividad, ya no en el de la interioridad onírica. En la forma poética, pues, la imagen *expresada* no se vincula ya a lo real. O, mejor dicho, ya no se vincula a lo real para representarlo o si quiera captarlo; simplemente "se dirige" a él.²⁶¹ La referencia al intercambio es una referencia directa al lenguaje,²⁶² que permite el pasaje del mundo privado del sueño a la historia y al mundo de la intersubjetividad.

Hasta ahora el texto se desarrolló en la dimensión onírica y personal de la existencia *propia*; puede decirse que trató la dimensión subjetiva de la imaginación. Por eso se estableció allí la condición interna de su verdad. Pero la expresión remite a una dimensión objetiva de la imaginación; su verdad se manifiesta entonces de otro modo, puesto que adquiere el aspecto de un ente: "La expresión es lenguaje, obra de arte, ética: todos problemas de estilo, todos momentos históricos cuyo devenir objetivo es constituyente de este mundo".²⁶³

Pero con la apertura a la historia, a ese otro lado del sueño en el que la imaginación toma el carácter de expresión, el alcance del análisis existencial queda delimitado y sus límites establecidos. Tal análisis del sueño es fundamental para el conocimiento del hombre concreto; sin embargo, esta perspectiva no alcanza la dimensión objetiva, expresiva, de la imaginación. Más aún, no alcanza la posibilidad de la crítica. La imaginación lleva consigo, en tanto proceso generador de imágenes, la fuente de un rechazo (según la cita que abre este apartado: "El verdadero poeta se niega al deseo cumplido de la imagen, porque la libertad de la imaginación se impone a él como una tarea de rechazo"). Si entendemos este rechazo como la posibilidad de negar lo real en pos de su transformación en el elemento de la historia, vemos ya esbozarse un potencial crítico ligado a la imaginación poética.

La perspectiva del análisis existencial es valiosa en la medida en que permite la remisión de las imágenes a la imaginación, habilitando así un pasaje de la antropología a la ontología.²⁶⁴ Pero no es suficiente, y su superación es, dice Foucault, "una tarea futura para el hombre real- una tarea ética y una necesidad de historia". Esta necesidad histórica y esta tarea

²⁶⁰ Como veremos, esta fórmula caracteriza fuertemente la posición sofística sobre el discurso, cf. *infra* VI.4.2.

²⁶¹ Foucault dice que la imagen adquiere "estilo", y lo define como "el movimiento originario de la imaginación cuando toma el rostro del intercambio", *idem*.

²⁶² La encontraremos en los mismo términos en *LAK*, cf. *infra* III.4.2.

²⁶³ *Idem*.

²⁶⁴ Este procedimiento es denominado "reducción trascendental de lo imaginario"; y Foucault adjudica a Binswanger el haberla realizado concretamente en su artículo, habilitando a su vez el pasaje de la antropología a una "analítica ontológica de la imaginación", *DE I*, p. 117.

son explicadas por Foucault mediante otra cita de Char en la que se encarga a un hombre, cuya especificidad es el conocer "el mal", "trasformar el hecho fabuloso en hecho histórico".²⁶⁵ Con lo cual, las relaciones entre historia y ficción que nuestro autor desarrolla a lo largo de su recorrido profesional no dejan de encontrar ya aquí una justificación.

6. Conclusión

A pesar de las lecturas tradicionales, que acentúan la discontinuidad de este texto con respecto al resto del trabajo de Foucault, en *IB* encontramos rasgos inherentes a su pensamiento. En primer lugar, el vínculo entre conocimiento e imaginación; es decir, en el plano más general, que el conocer depende de una actividad inventiva. Pero al mismo tiempo, significa que, en la medida en que la imaginación representa una actividad libre, el conocimiento debe ser considerado desde una perspectiva práctica y en su vínculo con la historia. Este vínculo encuentra en Foucault dos vertientes: una acentúa el hecho de que el conocimiento es producto de una imaginación histórica y conduce a consideraciones en torno a las formas que adquieren en diferentes momentos y ámbitos las reglas a partir de las cuales se determina lo verdadero y lo falso (con las nociones de "juegos de verdad" y la caracterización de lo que significa "estar en la verdad" como pilares; cf. Introducción general, apartado 1.1.); la otra señala el modo en que el conocimiento posee una utilidad esencial para el desarrollo histórico mismo, y conduce a la consideración de los efectos de verdad como problema menos teórico que práctico (con la cuestión del "decir verdad" como elemento clave).

En *IB*, el sueño aparece como ámbito privilegiado para considerar la cuestión en la medida en que remite a la imaginación. Al señalar la imaginación como el elemento en que puede hallarse la fundamentación de un conocimiento que se desarrolla en y para la historia, Foucault se sitúa en la línea de la interpretación heideggeriana de Kant, que hace de la imaginación trascendental no sólo la raíz del conocimiento, sino que establece, por la identidad entre la imaginación y una libertad receptiva, la primacía de lo práctico por sobre lo teórico.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 119. En esta tarea de transmutación de lo fabuloso en histórico en el marco de la problemática ontológica reconocemos ya algo esencial a los trabajos de Foucault: "Me parece que existe la posibilidad hacer trabajar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y de hacer que el discurso de verdad suscite, fabrique algo que no existe todavía, por lo tanto, que "ficcione". Se "ficciona" historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera, se "ficciona" una política que no existe todavía a partir de una verdad histórica", "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", [197], en *DE III*, p. 236.

Además, Heidegger subraya el hecho de que Kant se haya referido al enraizamiento del conocimiento en la imaginación trascendental en términos de "lo desconocido".²⁶⁶ Foucault mismo retoma esta expresión en un texto de los años sesenta, refiriéndose al modo en que el problema del límite atraviesa el pensamiento contemporáneo; reclama entonces la constitución de "un pensamiento que sería, absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología".²⁶⁷ Si este pensamiento puede desarrollarse, sostiene, se debe a que su posibilidad misma remite "a la apertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que articuló, de un modo todavía enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón".²⁶⁸ Lo que así se reclama es una crítica que sea, al mismo tiempo, un conocimiento.

En Kant, la posibilidad de la crítica se encuentra en el límite del conocimiento. La tarea negativa que implica limitar el conocimiento a la sensibilidad, tiene como su reverso la apertura de un espacio de pensamiento que haría posible la tarea de regulación y evaluación crítica a través de las ideas de la razón. El proyecto crítico, por esto mismo, habría encontrado su fin en la extensión absoluta del ámbito del conocimiento y de la razón por parte de Hegel. Constituida la filosofía como ciencia del absoluto, eliminado el límite al conocimiento, la crítica no tiene ya lugar, derecho, ni posibilidad.

Esta extensión del conocimiento a la totalidad de las dimensiones de lo humano supone la construcción de la totalidad por parte de la razón. Y Heidegger muestra que esto es en cierto sentido habilitado por Kant cuando desplaza el esquematismo de la imaginación al entendimiento en la segunda edición de la *Crítica...*: entonces el conocimiento, aun en su aspecto "constructivista" o inventivo, está regido por una lógica de la no-contradicción. Pero si se sitúa la imaginación en la raíz del conocimiento, si la imaginación yace en la base misma sobre la que tanto el entendimiento como la sensibilidad, así como la posibilidad de su actividad conjunta, entonces la lógica aparece como ella misma un producto de la imaginación.

Foucault recupera esta perspectiva para vincular entonces la crítica a un conocimiento finito. El llamado a una superación de la antropología en pos de un conocimiento ontológico

²⁶⁶ "La constitución originaria de la esencia del hombre, "enraizadas" en la imaginación trascendental, es lo "desconocido", que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una "raíz desconocida para nosotros". Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud. Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida", Heidegger, M., *op. cit.*, p. 145.

²⁶⁷ "Préface à la transgression", [13], en *DE I*, p. 239.

²⁶⁸ *Ídem.*

deudor de la imaginación y de la experiencia onírica se halla ya en este camino. Pero hará falta todavía que las herramientas kantianas se desarrollen con la ayuda de los recursos provistos por Nietzsche para que tal proyecto se desarrolle. De modo que aún cuando el vínculo entre conocimiento ontológico y crítica persista durante la década de 1960, será en 1970, en el curso que inaugura la presencia de Foucault en el *Collège de France*, que esta temática será planteada en toda su complejidad.

II. UTILIDAD, VERDAD Y REALIDAD A PARTIR DE LOS PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE PSICOLOGÍA

1. Introducción

Enfermedad mental y personalidad es elaborado entre 1952 y 1953, como *IB*.²⁶⁹ Con tintes marxistas el primero, y con aparentes apuestas por la filosofía existencialista el segundo, estos textos llaman la atención entre los comentarios por su heterogeneidad teórica. A estos textos, y a la confusión que han generado, debe agregarse "La psicología de 1850 a 1950" que, aunque publicado en 1957, es redactado también en 1952-1953, y "La investigación científica y la psicología".²⁷⁰

Nuestro recorrido nos exige detenernos en ellos por dos tipos de razones. Por un lado, porque junto con *IB*, se pone de manifiesto la dificultad para asignar a Foucault un esquema teórico determinado. Las referencias al marxismo, al existencialismo, a la filosofía heideggeriana o a la configuración epistémica de la psicología en sus relaciones con la práctica y con investigación no deben verse tanto como consecuencia de una indecisión teórica sino más bien como una distancia mantenida en función de problemas que se reelaboran desde diversas perspectivas.²⁷¹ Lo cual lleva a considerar un segundo tipo de razones por la que estos textos nos son relevantes. En estos textos se trasluce con claridad, como un motivo continuo y recurrente, la utilidad que nuestro autor atribuye al conocimiento. *IB* el enraizamiento del conocimiento en la imaginación implicaba una subsunción del mismo

²⁶⁹ El libro es encomendado por Althusser; *IB*, en cambio, es pedido por una amiga de la familia de Foucault, Jacqueline Verdeaux, cf. Eribon, D., *Michel Foucault*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1992, pp.73-76.

²⁷⁰ "La psychologie de 1850 à 1950", [2], en *DE I*, pp. 120-137. En la rendición de cuentas que Foucault entrega a la Universidad de Lille, donde trabajaba entonces, figura "Elementos para una historia de la psicología", destinado para su publicación en la refundición de la historia de la filosofía de A. Weber, cf. Eribon, D., *op. cit.*, pp. 96-97. Efectivamente será publicado en 1957 en Huisman (D) et Weber (A.), *Histoire de la philosophie européenne, t. II: Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Librairie Fischbacher, 1957, 33, rue de Seine, pp 591-606. La redacción de "La recherche scientifique et la psychologie", [3], en *DE I*, pp. 137-158, es posterior, cercana a 1957.

²⁷¹ Cf. Gros, F., *op. cit.*, pp. 21-24; Eribon recuerda que la conciliación entre el marxismo, la fenomenología y el existencialismo era una búsqueda común de la época (cf. Eribon, D., *Ibid.*, pp. 57-58). Así y todo, el biógrafo ve en la confrontación de estos textos, "diferentes por el estilo, el tono y la orientación", se encuentra la muestra del "carácter híbrido del pensamiento de Foucault" en este momento temprano de su vida intelectual, Eribon, D., *Foucault y sus contemporáneos*, traducción de Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, pp. 299-300. Por su parte, Moreno Pestaña encuentra en esta ambigüedad por un lado, la indecisión de Foucault en relación con la definición la orientación profesional entre las disciplinas de psicología y filosofía, y por otro lado el reflejo del carácter "escolar" de estos trabajos: argumenta que dan cuenta de los cánones de la *École Normale Supérieure* (combinando las referencias más célebres del mundo filosófico de la época: Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre, Freud), y que son textos menores sin coherencia teórica entre sí; sin embargo, a diferencia de Eribon, considera que tienen un "estilo filosófico común", cf. Moreno Pestaña, J-L., *op. cit.*, pp. 140-147.

a la dimensión de la libertad, por lo que finalmente se planteaba allí la posibilidad de intervención en el devenir histórico a través de la forma de expresión poética. Ahora, desde diversos enfoques y registros, las reflexiones que Foucault desarrolla conciernen puntualmente la utilidad y la efectividad de un conocimiento sobre el hombre.

La psicología constituye el centro los análisis ¿contribuye a la desalienación del hombre? La respuesta no puede ser unívoca. De diversos modos, según el texto que se considere, las formas socio-económicas e institucionales en las que se desarrolla atentan contra su finalidad o sus fundamentos. Sin embargo, eso no conlleva su condena, ya que conserva como atributo positivo un potencial crítico con una función desmitificadora.²⁷² Este potencial crítico-desmitificador constituye la segunda cuestión que requiere nuestra atención, ya que será luego atributo de la filosofía. Pero, más aún, la condición epistémica que Foucault atribuye al psicoanálisis tiene para nosotros un interés especial. La disyuntiva planteada institucionalmente, según la cual nuestro autor es llevado a elegir una psicología científica o una psicología literaria, nos permite poner de manifiesto la oposición entre la verdad de un saber, y la realidad de su actividad efectiva. Pero a su vez, esto permite marcar una distinción entre la forma tradicional de vincular la verdad y la realidad que ha sido desatendida por los comentaristas y que tiene una persistencia notable en el pensamiento de Foucault. Puesto que seguimos aquí un recorrido cronológico, aprovecharemos la posición de Gros, que postula la presencia implícita allí de "un hombre verdadero", para introducirnos en esta distinción.²⁷³

2. La enfermedad mental y el hombre real

De modo general, *Enfermedad mental y personalidad* evalúa las posibilidades de la medicina mental de la época para establecerse como una herramienta realmente útil. Lo que se plantea de modo específico es la cuestión de la fundamentación de la psicología como ciencia del hombre cuya utilidad yace en la capacidad de contribuir a la desalienación del

²⁷² Hay que tener presente la diferencia entre psicología, como disciplina, y el psicoanálisis, como práctica para-institucional. Aún cuando más tarde Foucault condenará las ciencias humanas como parte de una tecnología política (cf. *SP*, p. 28; *STP*, p. 81), es psicoanálisis no es condenado jamás completamente por Foucault. En relación a las ciencias humanas en particular, éste será caracterizado de hecho como una "contra-ciencia humana" (cf. *MC*, p. 385 y ss.): "El psicoanálisis y la etnología ocupan en nuestro saber un lugar privilegiado. No sin duda porque habrían, más que ninguna otra ciencia humana, asentado su positividad y realizado en fin el viejo proyecto de ser verdaderamente científicos; más bien, porque en los confines de todos los conocimientos del hombre, forman de seguro un tesoro inagotable de experiencias y de conceptos, pero sobre todo por un perpetuo principio de inquietud, de puesta en cuestión, de crítica y de rechazo de lo que pudo parecer, por otra parte, adquirido", *MC*, p. 385.

²⁷³ Cf. Gros, F., *op. cit.*, p. 23-25.

hombre. En efecto, ya la introducción señala la intención de "mostrar de qué postulados la medicina mental debe liberarse para devenir rigurosamente científica".²⁷⁴

La crítica central que Foucault dirige a la medicina mental de su época es la de caer en la abstracción buscando una "metapatología", una teoría general de toda patología, capaz de dar cuenta tanto de las manifestaciones orgánicas y somáticas como de las manifestaciones psíquicas de la enfermedad. Frente a esto, sostiene que el camino a seguir para alcanzar la cientificidad no yace en la especulación sobre una metapatología tal, sino solamente en una reflexión sobre el "hombre mismo".²⁷⁵ En la teoría, la única unidad concebible entre las diversas formas de patología, no puede darse sino de modo ilusorio: "es el hombre real quien sostiene su unidad de hecho".²⁷⁶

Pero la caída en la abstracción no es del orden del error; el libro denuncia una voluntad de mantener al hombre alienado a través de esta abstracción.²⁷⁷ Constituyendo un medio artificial para la terapia, la práctica psicológica "psicologiza lo real, para irrealizarlo",²⁷⁸ y contribuye así con el problema más que con la solución. La crítica de "abstracción", por tanto, se basa parcialmente en que deja de lado las condiciones reales en las que la enfermedad se genera. Sin embargo, lo que se revela como fundamental en esta crítica es que, manteniéndose en la abstracción, la psicología contribuye de modo "conciente" a la alienación del hombre. En efecto, la "caída" en la abstracción debe considerarse cuidadosamente. Según el planteo de *MMPE* la psicología como ciencia del hombre debe contribuir a su desalienación: en tanto ciencia, la psicología posee un objetivo determinado, para el que la comprensión de los fenómenos patológicos no es sino un medio para un trabajo concreto sobre la realidad de los hombres. Y aunque en "La psicología de 1850 a 1950", artículo contemporáneo a *MMPE* en su elaboración, ya se indican algunos inconvenientes epistemológicos inherentes a la psicología, será un poco más tarde, en "La investigación científica y la psicología", cuando la alienación aparezca como algo esencial al proyecto de una psicología científica. Aquí, en *MMPE*, la práctica terapéutica de la psicología será considerada, por un lado, en relación con diversos esquemas teóricos subrayando, como en *IB*, un sesgo existencial y, por otro, en la posición que ocupa en relación con las estructuras

²⁷⁴ *MMPE*, p. 2.

²⁷⁵ *Ídem*. Esta "voluntad de cientificidad" es explicada por Gros en función de la influencia que en 1954 Althusser ejercía sobre Foucault, cf. Gros F., *op. cit.*, p. 9.

²⁷⁶ *MMPE*, p. 16.

²⁷⁷ "[...] cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual [...] Querer separar al enfermo de sus condiciones de existencia, y querer separar la enfermedad de sus condiciones de aparición, es encerrarse en la misma abstracción; es implicar la teoría psicológica y la práctica social del internamiento en la misma complicidad: es querer mantener al enfermo en su existencia de alienado", *ibid.*, p. 110.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 109.

sociales, por lo que ha sido aproximado a una perspectiva marxista. De ahí que las dos partes que componen el texto consideren, respectivamente, las dimensiones psicológicas de la enfermedad y las condiciones socio-históricas de la enfermedad.

2.1. El mundo onírico como forma patológica

En los tres capítulos de la primera parte, Foucault señala los límites de una descripción de la enfermedad centrada en la noción de evolución y reclama la necesidad de considerar la historia personal del individuo enfermo. Mientras que la evolución integra el pasado al presente "en una unidad sin conflicto", la historia no vincula lo pasado y lo actual sino abriendo un espacio de conflicto, tensión y contradicción.²⁷⁹ Así, la consideración de la dimensión histórica da lugar a un análisis de la existencia a través de la noción de angustia como "amenaza que presenta mil rostros de un peligro que es siempre el mismo", "contradicción interior y aquello que transforma la evolución en historia" y como "a priori de la existencia".²⁸⁰

El lugar central de la angustia resulta la clave para plantear la posibilidad de la comprensión de la enfermedad en términos existenciales. Esta comprensión se traducirá en lograr el acceso a ese "mundo extraño y muerto para nosotros"²⁸¹ que constituye el mundo del enfermo.²⁸² La caracterización de la dimensión psicológica de la enfermedad en los términos de un análisis del mundo constituye el vínculo más claro con *IB* escrito en el mismo período.²⁸³ Y de hecho, este punto se cierra en *MMPE* con una reflexión sobre la diferencia entre el mundo patológico y el mundo intersubjetivo del hombre normal; el primero sería entonces:

"un mundo cuyas formas imaginarias, hasta oníricas, cuya opacidad a todas las perspectivas de la intersubjetividad, denuncian como un "mundo privado",

²⁷⁹ *MMPE*, pp. 36-37. En esta diferencia entre los modos de plantear la relación entre el pasado y el presente, Gros encuentra la primera formulación de lo que más tarde caracterizará la filosofía como actividad de diagnóstico, cf. Gros, F., *op. cit.*, pp. 13-14.

²⁸⁰ Estas expresiones aparecen en *MMPE*, pp. 56, 59 y 62, respectivamente.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 55.

²⁸² Foucault considerará entonces las alteraciones que se dan en el mundo del enfermo: en primer lugar, en sus estructuras temporales; luego, en sus estructuras espaciales; en tercer lugar, el universo social y cultural (*Mitwelt* es el término utilizado); y finalmente, en la experiencia que el enfermo tiene de su propio cuerpo, cf. *ibid.*, pp. 61-67.

²⁸³ En este sentido, la heterogeneidad entre los marcos teóricos de estos textos tiene lugar al interior mismo de *MMPE*, no siendo necesario contraponer a éste con la *Introducción*. Como dice Eribon, las referencias al esquema teórico heideggeriano y al marxismo coexisten en este período del pensamiento de Foucault, cf. Eribon, D., *op. cit.*, p. 299.

como un *ἴδιον κόσμον*; y Binswanger recuerda, a propósito de la locura, las palabras de Heráclito a propósito del sueño: "Los que están despiertos tienen un mundo único y común (*ἐνα καὶ κοινόν κόσμον*); el que se duerme se inclina hacia su propio mundo (*εἰς ἴδιον ἀποστρεφεσθαι*)"²⁸⁴

El mundo onírico, que en *IB* era una clave de acceso privilegiada para la fundamentación de todo conocimiento, es ahora comparado con el mundo patológico. El hombre dormido, que antes ofrecía la clave del hombre despierto y de su saber, es ahora como un hombre enfermo: se retira "a la peor de las subjetividades" y cae en "la peor de las objetividades".²⁸⁵ El mundo patológico es un mundo "otro", en la medida en que supone una alteridad radical con respecto al mundo "común" de la intersubjetividad.

En el capítulo anterior, vimos que *IB* planteaba una ambigüedad en torno a la noción de mundo, por la que éste era, a la vez, el espacio de una objetividad a respetar y constatar en pos de la verdad, y un ámbito a ser modulado y transformado también en función de la verdad, pero en su dimensión ética. Hemos visto ya la persistencia en el pensamiento de Foucault de la problemática de la ambigüedad del mundo (cf. *supra* I.4.2.2.). Por su parte, *MMPE* cambiando la perspectiva, según señala el párrafo anterior, continúa sin embargo la elaboración sobre la noción de mundo y la posibilidad de la verdad. Por un lado, cambia su enfoque puesto que se dirige a partir de aquí a una serie de consideración de orden socio-histórico. Por otro, persiste en el vínculo fundamental que el conocimiento mantiene con la alteridad radical de un mundo otro. En este punto, la coherencia entre los textos de este período, tanto entre sí como en relación con el resto de los trabajos del francés, es innegable. El conocimiento implica y requiere una suerte de dualismo fundamental que no siempre reconoce: en *IB*, la clave de su fundamentación yace en el mundo onírico; aquí, como en su reverso, el mundo patológico (asimilado al mundo onírico) es el mismo el resultado en el orden de lo real de una consideración científica

También esta perspectiva encontrará sus expresiones más claras sobre el final de su trayectoria. En efecto, el último curso de Foucault en el *Collège de France* planteará nuevamente el tema de un mundo radicalmente otro en función de la verdad. Foucault señala entonces que en Platón encontramos, por un lado, el origen de una interrogación en torno al "otro mundo" como realidad metafísica. Pero por otro lado, también el origen de un planteo

²⁸⁴ *MMPE*, p. 68.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 69.

que luego pasará a oponerse a esta interrogación, el de la verdadera vida.²⁸⁶ El modelo de pensamiento que establece la verdad a partir de una alteridad radical encontrará allí su expresión más contundente: "no hay instauración de la verdad sin una posición esencial de la alteridad; la verdad no es jamás lo mismo; no puede haber verdad sino en la forma del otro mundo y de la vida otra".²⁸⁷

Este lazo pone de relieve el modo en que la temática de la vida verdadera, tal y como es desarrollada por el cinismo antiguo, responde fundamentalmente a la línea de pensamiento que vincula la verdad a "otro mundo": "El otro mundo y la vida otra fueron, me parece en el fondo, los dos grandes temas, las dos grandes formas, los dos grandes límites entre los cuales la filosofía occidental no cesó de desarrollarse".²⁸⁸ Como vemos, la cuestión del vínculo entre la verdad y "otro mundo", tiene ya lugar en los comienzos de la trayectoria del francés, cuando se contrapone el mundo enfermo, u onírico del hombre dormido, al mundo "común" de la intersubjetividad normal.²⁸⁹

2.2. Las condiciones socio-históricas de la psicología

A partir de aquí Foucault planteará la necesidad de dar una respuesta a la caída de la psicología en la abstracción a partir de las "condiciones exteriores y objetivas".²⁹⁰ Foucault se separa entonces tanto de los enfoques durkheimianos como de aquellos de los psicólogos americanos: estas perspectivas consideran la enfermedad "bajo un aspecto negativo y virtual".²⁹¹ Ignoran, por tanto, "lo que hay de positivo y real en la enfermedad, tal como se presenta en una sociedad".²⁹² El vínculo fundamental entre lo social y aquello que allí es

²⁸⁶ La interrogación en torno al otro mundo como mundo plausible de un conocimiento metafísico se encontraría en el *Alcibiades*, mientras que el origen de la problemática de la verdadera vida tendría su origen en el *Laques*, cf. *CV*, 227.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 311.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 226. Gros y Abeijón subrayan también el lugar central que la noción de mundo adquiere aquí y el vínculo con la *Introducción* que así se establece, cf. Gros, F., *op. cit.*, p. 15, y Abeijón, M., *op. cit.*, p. 172 y nota 41. Por su parte, Terrel traza también un puente entre este momento del pensamiento de Foucault y sus últimos años. Recuerda que en los años universitarios de Foucault la apuesta política consiste en "devenir otro en un mundo completamente otro", y señala que a partir de 1982, en los cursos del *Collège* esto es retomado "casi en los mismos términos", Terrel, J., *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 14.

²⁸⁹ Ciertamente esta idea comenzará a desarrollarse más detenidamente a partir de *HF*, pero no es menos cierto que está presente aquí, y que encuentra ya mayores desarrollos en los artículos de 1957 que trataremos a continuación.

²⁹⁰ *MMPE*, p. 70. "Un hecho ha devenido, desde hace ya tiempo, el lugar común de la sociología y de la patología mental: la enfermedad no tiene su realidad y su valor sino al interior de una cultura que la reconoce como tal", *ibid.*, p. 71.

²⁹¹ Negativo, porque se define la enfermedad como desviación de "la media"; virtual, porque se la establece en relación a posibilidades estadísticas propias de la realidad socio-cultural, *idem*.

²⁹² *Ibid.*, p. 74.

rechazado negativamente regresa con insistencia: "una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades que manifiestan sus miembros; cualquiera sea el status que otorgue a sus formas patológicas".²⁹³ Ahora bien, si la enfermedad mental encuentra en la contradicción su manifestación por excelencia, es porque "el hombre hace del hombre una experiencia contradictoria" de las tensiones sociales en las que vive.²⁹⁴ De modo análogo, si las enfermedades mentales comportan importantes aspecto regresivos y de ambivalencia conflictual, es porque la sociedad "ya no sabe reconocerse en su propio pasado [...] porque no se puede reconocer en su presente".²⁹⁵

En la medida en que las contradicciones histórico-sociales son fuente de alienación, el enfermo mental aparece como un escándalo.²⁹⁶ En una denuncia general de la sociedad burguesa, Foucault sostiene entonces que ésta "no está a la medida *del hombre real*; que es abstracta en relación con el hombre concreto y con sus condiciones de existencia; que pone sin cesar en conflicto la idea unitaria que se hace del hombre y el estatuto contradictorio que

²⁹³ *MMPE*, pp. 72-75. Esta "expresión positiva" por parte de la sociedad a través de sus formas patológicas ha sido analizada por Macherey como uno de los elementos que remitirían a una epistemología realista propia de Foucault en este texto. Aunque entiende que "positivo" aquí no remite a una entidad ontológica de la patología accesible a partir de una orientación positivista, sino a una inserción en un contexto cultural que remite más al modelo de la historia que al de la naturaleza (cf. Macherey, P., *op. cit.*, pp. 762-764), considera que el sentido que esta frase posee en la edición de 1954 y aquel que posee en la de 1962 son sensiblemente diferentes. En la primera edición, se inscribiría "en la perspectiva materialista de una explicación de la superestructura por la infraestructura"; para decirlo brevemente, la alienación de los individuos no sería sino la expresión de la alienación de las estructuras sociales. En la segunda edición, de 1962, significaría más bien el producto "de un proceso que no anticipa en nada la realidad en su principio" (*ibid.*, p. 764). Ciertamente pueden, y deben, plantearse los supuestos con los que Foucault trabaja al escribir este texto. Sin embargo, veremos que si el análisis de *MMPE* se completa con los otros textos del mismo periodo, atribuir tal realismo materialista al pensamiento de Foucault de este periodo no puede sino resultar imprudente. Sin duda esto ocurre, como aclaramos en una nota anterior, porque el artículo de Macherey considera sólo *MMPE* y *MMPS* a la luz de la *HF*. Como dice Moreno Pestaña, incluso si en muchos momentos Foucault opera en un marco de referencia marxista, no lo respeta ortodoxamente (Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 177). Así mismo, como muestra Gros, las referencias al esquema teórico marxista son en muchos casos confusas. Refiriéndose a las condiciones sociales de la enfermedad, sostiene: "la designación de ese condicionamiento no escapa a la vaguedad: el texto habla de manera indistinta de "fundamento", "origen", "condición real", "condición de posibilidad"', Gros, F., *op. cit.*, p. 19. Por otra parte, si uno observa el planteo de "La psicología entre 1850 y 1950", se observa que aunque las condiciones económicas de la sociedad juegan un rol, el acento recae sobre en la noción de contradicción que, en *MMPE*, está vinculada a la angustia como *a priori* de la existencia, cf., Abeijón, M., *op. cit.*, p. 179.

²⁹⁴ *MMPE*, p. 86.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 90. Luego de referir a la fisiología de Pavlov como modelo teórico de estudios experimentales, Foucault concluye que la enfermedad mental se produce en la medida en que "el individuo no puede dominar, en el nivel de sus reacciones, las contradicciones de su medio", *ibid.*, p. 102. Castro resume del siguiente modo este movimiento del texto: "Foucault extrae las siguientes conclusiones: 1) La enfermedad mental es una consecuencia de la alienación social. 2) Normalidad y anormalidad son el producto del mismo mecanismo de adaptación, por ello es la enfermedad la que hace posible lo anormal. 3) Las enfermedades mentales alteran la personalidad por completo. 4) No se puede separar al enfermo de sus condiciones de existencia.", Castro, E., *op. cit.*, p. 242. La referencia a Pavlov es vista como un guiño no sólo teórico sino también político a la psiquiatría soviética de la época. Para desarrollos sobre este punto cf. Gros, F., *op. cit.*, p. 20 nota 14; Abeijón, M., *op. cit.*, p. 184 nota 58.

²⁹⁶ Cf. *MMPE*, p. 104.

le da".²⁹⁷ La crítica de abstracción, que en un primer momento se dirigía a la medicina mental de la época, se extiende ahora a la época misma. En efecto, es la sociedad la que resulta abstracta en relación con el *hombre real*, al que otorga un estatuto contradictorio; dividido e hecho, unitario idealmente. En tales condiciones, al desarrollarse en un medio artificial, el psicoanálisis no puede sino ser también abstracto. Una terapia sólo puede resultar efectiva en la situación conflictual misma en la que la enfermedad se despliega.²⁹⁸ Nos permitimos aquí, por la importancia para nuestro análisis, una extensa cita con la que se cierra el libro:

"Querer separar al enfermo de sus condiciones de existencia, y querer separar la enfermedad de sus condiciones de aparición, es encerrarse en la misma abstracción; es implicar la teoría psicológica y la práctica social de la internación en la misma complicidad: es querer mantener al enfermo en su existencia de alienado. La verdadera psicología debe librarse de estas abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del enfermo; pues, cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual; la verdadera psicología debe deshacerse de este psicologismo, si es verdad que, como toda ciencia del hombre, tiene por objetivo desalienarlo"²⁹⁹

2.3. ¿Hombre verdadero u hombre real? Crítica a la lectura de Gros

La temprana interpretación de Gros en torno a estos textos se basa en la suposición de que una noción de "hombre verdadero" subyace los trabajos de Foucault. En efecto, refiriéndose tanto a *MMPE* como a la *IB*, Gros sostiene: "Aquí y allá, la figura del *hombre verdadero* (libertad originaria o esencia desalienada) se presenta como el valor inalterado que habría que restituir (lo cual, en otras palabras, significa curar)".³⁰⁰ Y, más adelante: "como no había otra psicología que la del hombre alienado, el advenimiento de este hombre verdadero anunciaba al mismo tiempo el final de cualquier psicología posible. La revolución debería hacer surgir un hombre desalienado, y abandonaría la ciencia abstracta del ego en las sendas trilladas de las ideologías obsoletas".³⁰¹ Por un lado, pues, la idea subyacente del hombre verdadero, por

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 104. Empujar al enfermo hasta los límites exteriores de la ciudad, es una forma de "no ver en él la expresión escandalosa de esas contradicciones que hicieron su enfermedad posible, y que constituyen la realidad misma de la alienación social", *idem*.

²⁹⁸ "No hay curación posible cuando se irrealizan las relaciones del individuo y su medio; sólo es curación la que produce nuevas relaciones con el medio", *ibid.*, p. 109.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 110.

³⁰⁰ Gros, F., *op. cit.*, p. 24.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 24.

otro, el llamado a la revolución que lo liberará; los dos elementos que constituyen esta interpretación.

De acuerdo a las referencias a las condiciones sociales y económicas, así como a los esquemas teóricos marxistas, y sobre todo la época relativamente temprana de los estudios sobre Foucault en la que Gros señalaba esto, resulta comprensible que se haya podido proferir una lectura tal. Sin embargo, conviene tener presentes algunas cosas al respecto. En primer lugar, que no encontramos en ninguno de los textos de Foucault de este período "llamados" a la revolución. Más aún, la extensa cita que acabamos de reproducir, y que cierra el libro, refiere a una nota al pie en la que Foucault señala: "Las consecuencias prácticas de estas ideas deben buscarse en una reforma de la estructura de la asistencia médica y de los hospitales psiquiátricos. Algunos médicos [...] reclaman y preparan una reforma de este tipo".³⁰² De modo que para Foucault el planteo no sólo no remite a una revolución que haría surgir al hombre verdadero, sino que además previene explícitamente contra esta lectura.

En segundo lugar, a propósito de la idea de "hombre verdadero" que subyacería este período del pensamiento de Foucault, es necesario señalar que el hombre aparece más como *objetivo* de una ciencia concebida como instrumento de desalienación, que como *objeto* de un conocimiento. Tanto en *MMPE* como en *IB*, las referencias al hombre concreto o al hombre real siempre están planteadas como objetivo para una intervención posible. La cuestión era entonces alcanzar (*parvenir*) al hombre. En este sentido, sus observaciones no tienden tanto a una verdad a constatar, sino más bien a una realidad a generar. El llamado al "hombre real" que se establece en *MMPE*, podría ser satisfecho por la posición del análisis existencial en *IB*. Sin embargo, vimos que el análisis existencial posee dificultades inherentes en función de las cuales su superación era una necesidad.

En tercer lugar, hay que destacar que la expresión "hombre verdadero" no aparece en ninguno de estos textos. Recién en 1961 esta expresión aparecerá con la *HF* y será repetida en la conclusión de la reedición de *MMPE*, *Enfermedad mental y psicología*. Pero entonces la idea de *hombre verdadero* no tiene ya nada que ver con las remisiones al "hombre real". Cuando en *HF* se postula esta idea, no se lo hace en función del enfermo mental, sino del individuo "sano": "Del hombre al hombre verdadero, el camino pasa por el hombre loco".³⁰³

³⁰² *MMPE*, p. 110. Lo cual abona las hipótesis mencionadas de que el uso del marxismo que hace Foucault es, por así decirlo, bastante "libre" o heterodoxo. De todos modos, la interpretación de Gros, según la cual una verdadera psicología resulta imposible en las condiciones actuales, no es la única para este fragmento. Moreno Pestaña sostiene, en cambio, que lejos de declarar la imposibilidad de la verdadera psicología, Foucault sólo criticaría la "pretensión de los psicólogos por olvidar las condiciones de posibilidad históricas", Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 165. Una evaluación de ambos puntos de vista puede encontrarse en Abeijón, M., *op. cit.*, p. 175.

³⁰³ *HF*, p. 649.

El hombre verdadero designa así el resultado del establecimiento de la alteridad inherente a la verdad: el hombre verdadero, el hombre no-loco, sólo es definible en la medida en que se determina primero al hombre loco. Si esta expresión se vincula a los textos de Foucault de los años cincuenta, es en la medida en que éstos adelantan ya la idea de un conocimiento en cuyo modelo epistemológico siempre yace la contradicción. No se trata por tanto del hombre que subyace a toda representación ideológica o histórica, sino del resultado de una determinada lógica de funcionamiento del conocimiento en las sociedades occidentales. De modo que trasladar la expresión "hombre verdadero" a estos primeros textos, descuida lo que más fundamentalmente se juega en esa conjunción.³⁰⁴

No se trata nunca aquí de "la verdad del hombre"; ni es necesario suponerlo. En cambio, según los textos sostienen explícitamente, sí se trata de "la realidad del hombre". Ciertamente, se nos podrá decir que un enfoque tradicional requiere una solidaridad esencial entre verdad y realidad (para un examen más detallado de este punto, cf. *infra* VI.2.). Sin embargo, en la medida en que la posición de Foucault en relación con la verdad no es asimilable a aquella tradición, puede resultar útil relevar algunos elementos que permiten mostrar que estas nociones no funcionan solidariamente, sino más bien al contrario. Esto no debe pasar desapercibido. En efecto, en varios de los análisis en los que Foucault se refiera a "lo real", constataremos que la noción se contrapone a las cuestiones relevadas de una problemática de la verdad. Esto es digno de señalarse no sólo porque es un elemento descuidado por los comentarios especializados.

2.3.1. La verdad y la realidad

En los trabajos de Foucault, en efecto, encontramos una oposición entre la verdad y lo real. En *MMPE*, y en las reflexiones de estos años, puede establecerse la emergencia, sin duda todavía confusa, de esta dualidad que con el tiempo irá acentuándose. Luego, a propósito de *LVS*, veremos esto reaparecer desde diversas perspectivas (cf. *infra* VI.3.1., VI.4.

³⁰⁴ Puede recordarse aquí lo que Foucault señala en el artículo "Las monstruosidades de la crítica"([97], en *DE II*, pp. 214-223). En efecto, allí nuestro autor considera no tanto "errores" cometidos por los críticos, sino más bien negligencias y comodidades que permiten desvalorizar perspectivas sin desarrollar el trabajo necesario para esto. Así, por ejemplo "practicar un corte arbitrario" en una temática, o "borrar los niveles de análisis" que el texto propone, son formas "cómodas" de ensuciar un trabajo. Los descuidos señalados varían en el grado de gravedad, siendo leves los que acabamos de mencionar, y más virulentos aquellos que, por ejemplo, "sustituyen nombres", o "introducen su propia incompetencia". Cuando Gros plantea la idea de un hombre verdadero subyacente a los trabajos de estos años, puesto que hemos visto ya el cuidado con el que nuestro autor juega con las temáticas y modelos conceptuales, podemos considerar que "evoca fantasmas", puesto que "establece vínculos con teorías generales", que supone presentes en su totalidad, "cuando el texto no se vincula" explícitamente con ellos, *ibid.*, pp. 217-221.

y VIII.5.). Por lo pronto, puesto que las referencias al hombre real y a su existencia concreta que encontramos en *IB* y en *MMPE* reclaman un comentario, indicaremos aquí lo más pertinente para esta instancia de nuestro recorrido. Una segunda oposición entre lo real y la verdad, que especifica el modelo establecido en *LVS*, tiene lugar en el curso *El poder psiquiátrico*. En este caso, el ejemplo tiene una pertinencia mayor aún en la medida en que se halla en el marco de las operaciones a partir de las cuales la psiquiatría busca establecerse como una ciencia "oficial" legitimada institucionalmente. Finalmente, tomaremos un último ejemplo del curso *El gobierno de sí y de los otros*, donde la oposición entre lo real y la verdad tiene lugar en torno a la práctica filosófica, lo que nos permitirá a su vez organizar el conjunto de las referencias.

2.3.1.1. Verdad y realidad en *El poder psiquiátrico*

En *PP*, la distinción entre realidad y verdad es estructurante del curso. Sucintamente, la tesis que presenta Foucault es que la psiquiatría, en la medida en que no logra establecer su autoridad en la verdad de su saber, funciona más bien como operador y complemento de la realidad. La distinción se presenta a partir de la clase del 12 de diciembre de 1973: "... el psiquiatra [...] ya no va a ser en absoluto el individuo que mira por el lado de la verdad de lo que dice el loco; va a pasar [...] del lado de la realidad [....] Va a ser el amo de la realidad",³⁰⁵ "operador de realidad, una especie de intensificador de lo real [...] sobrepoder de la realidad".³⁰⁶ La fuente de esta función radica en que la psiquiatría no pone en juego la cuestión de su verdad frente al enfermo, sino que se la atribuye a sí misma desde el comienzo, desde el momento en que se presenta como ciencia, en una suerte de gesto soberano.³⁰⁷ El psiquiatra se presenta a sí mismo frente a los pacientes como un hombre de ciencia, pero hace esto para *evitar que el problema de la verdad de su saber pueda ser planteado por aquellos que enfrenta*.³⁰⁸

³⁰⁵ *PP*, p. 131.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 143.

³⁰⁷ De ahí que el Foucault caracterice el poder psiquiátrico como "el complemento de poder por el cual lo real es impuesto a la locura en nombre de una verdad detentada de una vez por todas por este poder bajo el nombre de ciencia médica, de psiquiatría", *ibid.*, p. 132.

³⁰⁸ Frente a una práctica de imposición de realidad que se niega a dar cuenta de su verdad, los enfermos habrían respondido a través de la mentira, de la simulación (cf. *ibid.*, p. 133 y ss. "La mentira de la simulación, la locura simulando la locura, ese ha sido el anti-poder de los locos frente al poder psiquiátrico", *Ídem.*, p. 135.); y, planteando la mentira en su enfermedad, exigían y obligaban a plantear la cuestión de la verdad del saber del psiquiatra, en el momento mismo en que se encontraban frente a frente.

Pero al trasladar la cuestión de la verdad a una instancia primera en la que su autoridad científica resulta autoproclamada sin más, se genera como consecuencia un segundo aspecto que involucra la realidad. Se trata del tipo de diagnóstico con el que puede trabajar la psiquiatría. El francés señala que la medicina, a partir del siglo XIX, desarrolla el diagnóstico diferencial, es decir: responde a los síntomas con una caracterización y especificación de la enfermedad en cuestión. En el caso de la psiquiatría, en cambio, todo se juega en el ámbito del llamado "diagnóstico absoluto": simplemente se decide sobre la existencia o inexistencia de la enfermedad.³⁰⁹ Así, el primer acto de decisión en torno a la propia científicidad, que libera la psiquiatría del problema de la verdad de su saber, la lleva a una práctica de diagnóstico que se basa en la decisión, pero en relación con la realidad.³¹⁰ El psiquiatra debe decidir sobre la realidad de la enfermedad y, para esto, sacudirse la sombra de la ficción y la posibilidad de un simulacro de enfermedad:

"[...] es el punto de la *decisión* entre locura y no-locura, el punto, si quieren, de la realidad o no-realidad, es el punto de la ficción -sea la ficción del enfermo que querría por una razón u otra fingir estar loco, o la ficción del entorno que imagina, anhela, desea, impone la imagen de la locura. Es ahí donde funciona el saber psiquiátrico; es ahí, igualmente, donde funciona su poder".³¹¹

La distinción entre verdad y realidad, de la que se deriva aquí aquella entre diagnóstico diferencial o diagnóstico absoluto, encuentran un nuevo apoyo en la breve historia de la verdad que Foucault desarrolla en la clase del 23 de enero de 1974, y que recupera en gran medida los desarrollos realizados a lo largo de *LVS*. Se plantea una distinción entre dos "series" o formas de verdad: una "verdad-cielo", y una "verdad-rayo". La primera se caracteriza por darse bajo la forma del conocimiento, de la relación sujeto-objeto: se la postula como universal y continua (en tanto se halla en todas partes y en todos los tiempos con la misma forma a la espera de ser recogida, aprehendida, *a priori* por cualquiera), pone en juego procedimientos de demostración y constatación, instrumentos y conceptos regidos por estos procedimientos. En cambio, la verdad-rayo, sobre la cual el francés centra todo su interés, posee rasgos muy distintos: a) es anterior a la verdad-cielo; b) no es universal (y esto

³⁰⁹ Cf. *ibid.*, p. 250 y ss.

³¹⁰ La cuestión del diagnóstico diferencial, la cuestión de saber si se trata, por ejemplo, de esquizofrenia, histeria, manía o melancolía sólo se plantearía en un segundo nivel, secundario y por completo derivado de la primera decisión sobre la existencia de la enfermedad, cf. *ibid.*, pp. 267-268.

³¹¹ *Ibid.*, p. 251. El subrayado es nuestro.

en un doble sentido: b.1) porque es dispersa y discontinua, no se halla en todo lugar y en todo tiempo sino que tiene su geografía y su cronología; b.2) y porque se revela a determinados agentes u operadores privilegiados que han sido iniciados en las sendas y en los secretos de su lógica o que por alguna determinación natural están capacitados para asirla); c) no es del orden de la apofántica, de modo que está por fuera de la relación de conocimiento del sujeto y el objeto, no se constata, ni se demuestra, sino que se capta por medio de astucias y artimañas cuando surge la ocasión, a través de procedimientos más estratégicos que metódicos, y d) se inscribe por lo tanto en una relación "arriesgada, reversible, bélica; relación de dominación y de victoria, una relación, pues [...] de poder".³¹² Esta oposición se ilustra bien por tanto a través de la psiquiatría, que busca fundar su autoridad ya no demostrando la verdad de su discurso, sino operando sobre una realidad que se impondrá al individuo internado. De modo que allí donde no hay verdad, se interviene sobre lo real; allí donde hay verdad, en cambio, la realidad deja de tener una función específica en la medida en que ha sido ya organizada.

2.3.1.2. Verdad y realidad en *El Gobierno de sí y de los otros*

La distinción entre verdad y realidad encuentra en *GSA* otro ejemplo, esta vez en torno a la actividad filosófica. A propósito de la carta VII de Platón, Foucault considera la exigencia allí planteada de que la filosofía no sea reducida a un mero discurso, a ser simplemente *λόγος*, sino que se avoque a sus trabajos concretos, que se establezca como *ἔργον*. Precisamente Platón habría viajado a ver a Dionisio II de Siracusa por la amistad (*φιλία*) que tenía por Dion, tío político del tirano, y porque encontraba allí una oportunidad (*καιρός*): un gobernante favorablemente dispuesto para la filosofía significaba una ocasión para no permanecer en el ámbito de las palabras, y "tocar, echar mano al *εργόν*".³¹³ El francés caracteriza esta dimensión de la actividad filosófica señalada por Platón como "lo real de la filosofía", y se esmera por separarla explícitamente de la cuestión de la verdad:

"Creo que esta cuestión [de] lo real de la filosofía no consiste en preguntarse qué es, para la filosofía, lo real [...] No consiste en preguntarse sobre aquello con lo que podemos medir si dice la verdad o no. Esta cuestión, me parece que es ésta: ¿cómo, de qué manera, bajo qué modo se inscribe, en

³¹² *Ídem*.

³¹³ *GSA*, p. 206.

lo real, el decir-verdad filosófico, esta forma particular de veridicción que es la filosofía?"³¹⁴

Ahora bien, ante la pregunta por lo real de la filosofía, en este sentido indicado por la noción de *ἔργον*, la respuesta tiene un aspecto doble. De modo general, lo real de la filosofía es indicado en la carta VII en términos de "*πράγματα*".³¹⁵ Esto puede significar, en el ámbito de la gramática, el referente de una proposición; de modo que se trata entonces de aquello a lo que se hace referencia cuando se habla de filosofía. Pero a su vez, *πράγματα*, más allá de su sentido referencial, indica "los asuntos, las actividades, las prácticas, los ejercicios, todas las prácticas a las que es necesario aplicarse".³¹⁶ lo real de la filosofía son las prácticas, plurales, de la filosofía.

Ahora bien, éstas tienen allí como objeto fundamental la relación que el individuo establece consigo mismo, lo que en nuestro autor define el eje de la ética.³¹⁷ Lo real de la filosofía es por tanto el trabajo que un individuo efectúa sobre sí mismo para elaborarse, constituirse o transformarse en función de principios determinados: "el trabajo de sí sobre sí, es lo real de la filosofía".³¹⁸ En tanto "prácticas", lo real de la filosofía se opone a la verdad de la filosofía; pero en tanto prácticas dirigidas al trabajo sobre sí, se opone a la verdad de sí. Lo que queda así establecido en el modo en que Foucault resitúa el principio delfico "conócete a ti mismo" (*γνῶθι ἐαυτοῦ*), bajo el gobierno del principio "cuida de ti mismo" (*ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ*).

En efecto, para Foucault, Occidente ha privilegiado por diversas razones el conocimiento de sí como forma de reflexividad, lo que pudo producir la ilusión de una historia continua de la relación entre sujeto y conocimiento desde Platón hasta Husserl, en la que se trataba siempre de hallar la verdad del sujeto.³¹⁹ Al situar el principio delfico del conocimiento bajo la égida del principio del cuidado de sí, se habilita la consideración de otras formas de reflexividad en las que la verdad del sujeto tiene un rol secundario, y en las que se trata más bien de constituirse como un sujeto de verdad, entendiendo esto como capacidad de decir la verdad. En las prácticas del cuidado de sí propias de la filosofía, la verdad tiene un rol meramente operativo: el sujeto debe "ocuparse de los discursos verdaderos. Es necesario pues

³¹⁴ *Ibid.*, p. 210.

³¹⁵ Platón sostiene que para saber si hay una verdadera voluntad filosófica en quien escucha no hay más que mostrarle "*οἷόν τε καὶ δι' ὅσων πραγμάτων καὶ ὅσον πόνον ἔχει*", (Platón, *Carta VII*, 340b-340c).

³¹⁶ *GSA*, p. 220.

³¹⁷ A diferencia de la relación de los individuos con el mundo, que define el saber, y de la relaciones entre los hombres, que define el eje del ejercicio del poder.

³¹⁸ *GSA*, p. 226.

³¹⁹ Cf., *HS*, p. 443.

que opere una subjetivación que comienza con la escucha de discursos verdaderos que le son propuestos".³²⁰ La verdad es allí un instrumento de subjetivación, un operador para la propia elaboración por parte de un sujeto que, por su parte, está definido por una acción que se caracteriza por el sema "servirse de" o "comportarse de cierta manera con respecto a" (cuyas formas griegas son *χρησθαι-χράσμαι-χρησις*): "es en tanto que se es sujeto, este sujeto que se sirve, que tiene esta actitud, que tiene este tipo de relaciones, etc., que se debe cuidar de sí mismo".³²¹

Pero lo real de la filosofía, en la medida en que en sus trabajos está implicada la verdad, y sobre todo la posibilidad del sujeto de decirla, tiene otro aspecto que concierne la exigencia de tocar al *ἔργον*: la política. La filosofía no se reduce al ámbito del discurso cuando se desarrolla en las prácticas que involucran la relación con uno mismo, y tampoco lo hace cuando muestra el coraje de dirigirse, con su verdad, a quien ejerce el poder: "La realidad, la prueba por la cual, a través de la cual la veridicción filosófica va a manifestarse como real, es el hecho de que se dirige (*s'adresse*), que puede dirigirse, que tiene el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder."³²²

Nuevamente, Foucault se esfuerza por distinguir la "verdad" de la que aquí se trata: "Es necesario que no haya malentendido. No quiero decir que, aquí en este texto de Platón, se definiría una cierta función de la filosofía que sería decir la verdad sobre la política".³²³ Cuando el filósofo se dirige a quien ejerce el poder, no dice la verdad de la política, ni del gobierno: simplemente señala el camino de la filosofía, de sus prácticas, de su búsqueda de una transformación ética en el vínculo consigo mismo: "esta prueba (*épreuve*) misma de la filosofía en la política nos reenvía a esto: lo real de la filosofía está en la relación de sí a

³²⁰ HS, p. 347.

³²¹ *Ibid.*, p. 56. Es necesario recordar aquí que en estos últimos años de su vida, Foucault trabaja insistentemente con una noción de filosofía como un ejercicio espiritual, en el sentido que el helenista Pierre Hadot ha estudiado y desarrollado. Hadot utiliza el calificativo de "espiritual" por la amplitud que posee en la medida en que abarca tanto ejercicios de pensamiento, como éticos o físicos. Todos estos aspectos se vean involucrados, sin que ninguno de estos adjetivos pueda dar cuenta de la amplitud que poseen estos ejercicios. Por ejemplo, sostiene Hadot, estos ejercicios se dan en el pensamiento y toman a su vez por objeto al pensamiento, pero también ponen en juego una dimensión física que hace intervenir la alimentación, la gimnasia, entre otras cosas. Del mismo modo, estos ejercicios forman parte en gran medida de una terapéutica de las pasiones y se relacionan con la conducta de la vida, y sin embargo, dice Hadot, "ejercicios éticos" sigue siendo una expresión limitada en la medida en que se trata aquí de ejercicios que corresponden a una "transformación de la visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad", Cf. Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustinienes, 1981, pp. 13-14. Foucault, aunque se nutre ampliamente del trabajo de Hadot, tomará su distancia en torno a la noción de espiritualidad: mientras que en el año 1978 la filosofía es considerada como una "espiritualidad política" (cf. "Table ronde du 20 mai 1978", [278], en DE IV, p. 30), a partir de los ochenta, se establece una distinción entre espiritualidad y filosofía (cf. HS, pp. 16 y ss.) y esta última será finalmente caracterizada en términos de "ascesis", (cf. HS2, p. 15).

³²² GSA, p. 210. Para una fundamentación filosófica de este punto en función de la temática de la astucia, cf. *infra* III.4.2.

³²³ *Ídem*.

sí".³²⁴ Lo "real" de la filosofía, por lo tanto está constituido por la ética y la política; pero en su vínculo con la política, la filosofía aporta, simplemente, el trabajo sobre sí mismo que caracteriza el eje de la ética.

2.3.1.3. La verdad como medio, la realidad como objetivo

No pretendemos aquí afirmar que esta distinción, cuya persistencia en el trabajo de nuestro autor queda establecida por las referencias de los cursos (años 1970, 1974, 1983), se encuentra ya plenamente establecida en la década de 1950. Sin embargo, si se traslada anacrónicamente la fórmula de *HF* sobre el hombre verdadero a estos textos, y no se repara a las indicaciones en torno a la realidad del hombre, resulta imposible acceder a este aspecto, fundamental, de su pensamiento.

Tanto en *IB*, como en *MMPE*, así como en los artículos publicados en 1957 (que tratamos a continuación), encontramos rasgos que se asentarán fuertemente en *IAK* y que no dejarán de acentuarse a lo largo de la trayectoria de nuestro autor. Es necesario por tanto tener presente el modo en el que la realidad es en general considerada como algo a lo que hay que dirigirse (*s'adresser*), o como motivo de un alcanzar (*parvenir*), intervenir u operar, manteniendo como horizonte el devenir histórico. Así, el "hombre real", es el objetivo de una intervención en la que el conocimiento tiene un rol que desempeñar, pero que no consiste en establecer su verdad.

El adjetivo "verdadero" sólo puede aquí aplicarse a una determinada forma de conocimiento. Es la psicología, como ciencia del hombre, la que se adjetiva de tal modo: "La verdadera psicología debe librarse de estas abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del enfermo".³²⁵ La posibilidad de considerarse verdadera depende pura y exclusivamente de que *sirva, contribuya* a la desalienación del hombre. Puede aquí plantearse una objeción: ¿no es cierto al menos que Foucault refiere a un hombre alienado por las condiciones socio-históricas y económicas y plantea la exigencia histórica, la tarea ética de "desalienarlo"? ¿No supone así, no hace por tanto suya una idea de un hombre absolutamente liberado de toda forma de sujeción o alienación posible? Pero contestar afirmativamente significa prejuzgar. A continuación veremos el modo en que Foucault analiza cómo la psicología recibe la exigencia histórica marcada por la Ilustración y el

³²⁴ *GSA*, p. 236.

³²⁵ *MMPE*, p. 110.

conflicto que ésta le representa en la medida en que aparece la dicotomía entre una psicología científica y otra "literaria".

Por otra parte, ¿puede sostenerse que Foucault modifica su posición en cuanto al proyecto de determinar las formas de una reflexión capaz de contribuir a la desalienación del hombre? ¿Cómo hay que entender, sino, lo que sobre el final de su recorrido, en 1984, sostiene: "No sé si hace falta decir hoy que el trabajo crítico implica todavía una fe en la Ilustración; necesita, pienso, siempre el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad"?³²⁶

3. Psicología y contradicción ("La psicología de 1850 a 1950")

La posibilidad del establecimiento de la psicología como este tipo de reflexión será tratada en "La psicología de 1850 a 1950". Foucault plantea allí como una herencia de la Ilustración la búsqueda, por parte de la psicología, del tipo de cientificidad que impera en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. Pero el privilegio otorgado a los métodos cuantitativos, a la verificación experimental y a la exactitud, es acompañado por el postulado de que la realidad humana se agota en su dimensión natural. Ahora bien, para la psicología, esta exigencia derivó en una paradoja:

"[...] persiguiendo el ideal de rigor y exactitud de las ciencias de la naturaleza, fue llevada a renunciar a sus postulados; fue conducida, por el cuidado de la fidelidad objetiva, a reconocer en la realidad humana otra cosa que un sector de la objetividad natural, y a utilizar para conocerla otros métodos que los que las ciencias de la naturaleza podían darle como modelo"³²⁷

La cuestión de la cientificidad de la psicología debe, por lo tanto, plantearse en forma diversa al modelo de las ciencias naturales. Sin embargo, aferrados a los antiguos principios metódicos, o incapaces de plantear nuevos temas de análisis, los psicólogos dejan la "renovación radical de la psicología como ciencia del hombre" como "una tarea a completar".³²⁸

³²⁶ Cf. "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 578.

³²⁷ *DE I*, p. 120.

³²⁸ *Ibid.*, p. 121.

Del mismo modo, la paradoja se extiende a las relaciones que la psicología establece en esos años con su práctica. Por un lado, se presenta como su fundamento racional y científico; por otro, sus problemas surgen de las dificultades suscitadas por la práctica misma. Esto parecería acercarlas al modelo de las ciencias naturales; sin embargo, según el francés, no se trata, como en aquellas, de resolver las limitaciones o los fracasos *temporales* de la experiencia. En este caso, y he allí la paradoja, los obstáculos de la práctica aparecen como su raíz misma. La psicología

"[...] nace en ese punto en que la práctica del hombre encuentra su propia contradicción; la psicología del desarrollo nació como una reflexión sobre las detenciones del desarrollo; la psicología de la adaptación como un análisis de los fenómenos de inadaptación; [...] la psicología contemporánea es, en su origen, un análisis de lo anormal, de lo patológico, de lo conflictual, una reflexión sobre las contradicciones del hombre consigo mismo."³²⁹

En otras palabras, su verdad no pueda extraerse sino de lo que se señala como algo negativo. Foucault entonces comentará brevemente algunos de los modelos que la psicología ha adoptado en su historia, partiendo de aquellos deudores de las ciencias naturales hasta llegar a quienes ponen de manifiesto la dimensión del sentido y su expresión como especificidad del hombre, irreductible a los modelos naturalistas.³³⁰

³²⁹ *Ibid.*, pp. 121-122. Como en *MMPE*, la contradicción ocupa un lugar fundamental, pues tiene un rol de fundamento. Allí, el indicio existencial de la contradicción era la angustia. Aquí, el indicio es constituido por los obstáculos y problemas surgidos de la práctica de modo que la cuestión de la cientificidad de la psicología dependerá de su posibilidad de dominar tales contradicciones.

³³⁰ Como resume Abeijón: "Bajo el rótulo de *Prejuicio de la naturaleza* Foucault englobará las psicologías de mediados y fin de siglo XIX, quienes a través del método físico-químico, el modelo orgánico y el modelo evolucionista buscaron alcanzar la objetividad e imitar los métodos de las ciencias naturales", cf. Abeijón, M., *op. cit.*, p. 176. Se trata, según la serie que menciona Foucault, de Janet, Dilthey, Husserl y Jaspers, para finalmente concluir en Freud. Janet aportaría sus análisis en torno a la conducta; Dilthey, la comprensión de la misma en la dimensión histórica del hombre; Husserl habría desarrollado la problemática de la comprensión en oposición a la explicación en el proyecto de hacer una ciencia de la filosofía. Jaspers habría entonces podido así distinguir los procesos orgánicos que responden a la explicación causal y las reacciones o desarrollos de la personalidad que debían ser comprendidos según el nuevo modelo, cf. *ibid.*, 127. En esta serie no podemos dejar de señalar la aparición de otro elemento que tendrá creciente importancia en los trabajos de Foucault, especialmente a partir de 1977. Si bien Freud es considerado como aquel que mayor importancia otorga al problema de la significación, el primer gran paso fuera de los presupuestos naturalistas que la Ilustración imponía a la psicología es dado, según el francés, por el análisis propuesto Janet en torno a la *conducta real* del individuo humano. Esta constituye un "reacción sometida a un regulación, es decir que su desarrollo depende sin cesar del resultado que acaba de obtener", *ibid.*, p. 126. La conducta se así distingue del reflejo o la reacción, comportamientos exteriores que agotan el sentido en relación a la situación que los provoca. Tiene a su vez una forma interna u otra externa de regulación de la conducta: la primera consiste en el *sentimiento* (esfuerzo por recomenzar la acción por la alegría de alcanzar el fin propuesto); la segunda, en cambio, toma como guía y apoyo la conducta de los otros: reacción a una reacción, adaptación a otra conducta: se plantea entonces un redoblamiento que toma por modelo el lenguaje como diálogo, cf. *idem*. Como veremos, no sólo las últimas

Freud es situado en la vanguardia de tal perspectiva al establecer como material y contenido del sentido "el enfrentamiento entre dos historias reales": la del individuo y la de la sociedad, en las estructuras que ésta impone al individuo.³³¹ A través de la delimitación de las formas de este conflicto, establece la posibilidad de un estatuto objetivo de la significación.³³² En las formas del encuentro entre la historia personal y las normas sociales, entre los acontecimientos importantes de la historia de un individuo y las instancias sociales que reconocen, o no, determinadas formas de conducta, podría pues hallarse la objetividad de la significación.

Ahora bien, sugerida la dimensión de una significación objetiva, "comprensible" para el psicólogo, y las formas que podrían tomar su estudio, Foucault plantea el problema de su fundamento en los siguientes términos: "la psicología ya no busca probar su posibilidad a partir de su existencia, sino fundarla a partir de su esencia".³³³ Pero tal esencia, como se mostró en *MMPE* con la noción de angustia y aquí con la cuestión de la práctica, yace en la contradicción. Los dos enfoques que han intentado enfrentar tales contradicciones, ya no con la esperanza de suprimirlas o atenuarlas, sino tan sólo para "justificarlas" (la cibernética y sus métodos estadísticos y la antropología basada en el análisis de la existencia) no tienen según nuestro autor esperanzas de éxito.³³⁴ Condenada al análisis de las contradicciones de la conducta

consideraciones teóricas de Foucault en torno a las relaciones de poder tomarán como fuente las relaciones entre conductas a partir de la idea de gobierno (cf. por ejemplo, "Le sujet et le pouvoir", [306], en *DE IV*, p. 237: "El ejercicio del poder consiste en conducir conductas y manejar la probabilidad"), sino que además será una de las nociones claves en sus consideraciones éticas (cf. por ejemplo, *HS2*, pp. 18-19: "Estos textos tenían por rol el ser operadores que permitían a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar sobre ella, formarla y formarse a sí mismos como sujetos éticos; se relevan de una función "êtho-poiética" para utilizar términos que encontramos en Plutarco"). Por lo pronto, baste subrayar el modo en Foucault plantea, aquí en "La psicología de 1850 a 1950", los elementos que debe contemplar un estudio de la conducta, siempre en sus relaciones con las instituciones: "Expresas o silenciosas, las significaciones objetivas de las conductas individuales están anudadas por esencia a la objetividad de las significaciones sociales [...] "Conducirse" no puede tener sentido sino en un horizonte cultural que da a la conducta su norma (bajo el aspecto del grupo), el tema, en fin, que la orienta (bajo las especies de la opinión y de la actitud): son los tres grandes sectores de la psicología social", *DE I*, p. 134.

³³¹ *Ibid.*, p. 129. De tal modo, la división entre historia personal y condiciones socio-históricas en la que *Enfermedad mental y personalidad* se repartía tiene aquí su eco, así como la posibilidad de una ciencia del hombre anclada en la significación.

³³² En la medida en que extiende el sentido a toda conducta, más allá de su carácter voluntario o involuntario: la conciencia o inconciencia por parte del individuo sobre una conducta no toca en absoluto la cuestión de su sentido, pues es inmanente a toda conducta: "[...] no hay diferencia entre el movimiento voluntario de un hombre sano y la parálisis histérica [...] El sentido es coextensivo a toda conducta. Incluso allí donde no aparece, en la incoherencia del sueño [...] está presente pero de una manera escondida. *Y el insensato mismo no es jamás sino una astucia del sentido*, una manera, para el sentido, de salir a la luz como testimonio contra sí mismo", *ibid.*, p. 128 (el subrayado es nuestro).

³³³ *Ibid.*, p. 135.

³³⁴ Cf. *DE I*, p. 136. Reencontramos así elementos que en *MMPE* se situaban de modo dispar, en la medida en que si el abordaje estadístico era criticado por virtual y negativos, mientras que el análisis del hombre en su estructura existencial era valorado positivamente, aunque enmarcado en referencias marxistas: "Ni el esfuerzo en dirección de la determinación de una causalidad estadística ni la reflexión antropológica sobre la existencia

humana, Foucault determina que una fundamentación de la psicología como disciplina rigurosa depende de que ésta tome en serio esas contradicciones y de "la recuperación de lo más humano hay en el hombre, es decir, su historia."³³⁵

4. Psicología e investigación ("La investigación científica y la psicología")

El texto de 1957, "La investigación científica y la psicología", ha sido profundamente descuidado por los comentadores. Se trata de un artículo que, como la *IB*, se separa de la claridad arquitectónica y argumentativa de *MMPE* y de "La psicología de 1850 a 1950".³³⁶ Pero la investigación de los principios del recorrido realizado por Foucault no puede de ningún modo evitarlo. Tesis fundamentales para el desarrollo de su pensamiento encuentran allí ya una formulación explícita. En primer lugar, caracteres que más tarde serán adjudicados a la actividad filosófica se encuentran aquí delimitados en relación con la psicología y con la historia. Más aún, mientras hasta aquí las preguntas se planteaban pura y exclusivamente en términos teóricos, ahora, en función de un planteo que refiere a la práctica misma de los psicólogos, entran en escena los individuos involucrados disciplinariamente, y la consideración de la lógica económica e institucional de su actividad.³³⁷ Finalmente, la búsqueda de una reflexión desmitificada y depurada de ilusiones se plantea sin contradicción con aquellas tesis que asimilan la verdad y la poesía, la imaginación y conocimiento, lo fabuloso y lo histórico.

4.1. Investigación y ciencia

"La investigación científica y la psicología"³³⁸ se abre con una extensa cita de Jean-Édouard Morère,³³⁹ quién editara el libro de la publicación, que concluye del siguiente modo:

"Pobre alma (los psicólogos que vacilan sobre sus conceptos no saben nombrarla) rodeada de técnicas, escudriñada con preguntas, puesta en fichas,

pueden superarlas [las contradicciones] realmente; como mucho, pueden esquivarlas, es decir, reencontrarlas finalmente traspuestas y travestidas", *ibid.*, p. 137.

³³⁵ *Ídem.*

³³⁶ Recordemos que si bien son dos los textos publicados en 1957, "La psicología de 1850 a 1950" tiene una fecha de redacción contemporánea a *MMPE* y a *IB*. Moreno Pestaña lo califica como un texto "mucho menos prudente" que los mencionados, cf. Moreno Pestaña, J-L, *op. cit.*, p. 184.

³³⁷ Podría decirse que se trata ya de una dimensión genealógica de análisis.

³³⁸ "La recherche scientifique et la psychologie", [3], en *DE I*, pp. 137-158.

³³⁹ Se trata de J-E. Morère, Ed., *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Toulouse, Privat, n° 13, 1957.

traducida en curvas. Augusto Comte creía, con algunas reservas, que la psicología era una ciencia ilusoria, imposible, y la despreció. Nosotros no osamos hacerlo. Después de todo, hay psicólogos, y que buscan."³⁴⁰

La cita tiene valor para nosotros por el contrapunto que plantea entre el desprecio de Comte y la reticencia a la condena que expresa Morère considerando la mera existencia de psicólogos "que buscan". Foucault constata como un hecho significativo que la condición histórica de la psicología yace en tener la posibilidad de ser científica o no; posibilidad de la que se deriva la necesidad de una elección.³⁴¹ Esta elección se presenta según el siguiente dilema: o bien hacer ciencia, o bien buscar la verdad que dará fundamento a aquella ciencia. Pero la pregunta, por ejemplo, acerca de una biología científica o no científica no se plantea; de modo que vale preguntar: "Esta posibilidad originaria de una elección ¿qué puede significar?".³⁴² Si la pregunta se hace posible gracias al escepticismo y desorden general en torno a la psicología, la respuesta yace según nuestro autor en que ésta debe dar cuenta del tipo de racionalidad, fundamento y estatuto de la verdad que se otorga a sí misma cuando se desarrolla como investigación.³⁴³

³⁴⁰ *DE I*, p. 137. Para comprender el lugar de la cita en el texto, y lo que sigue en buena medida, conviene tener presente la relación que la lengua francesa habilita entre buscar (*chercher*) e investigar (*rechercher*). En efecto, en esta relación se juega uno de los problemas esenciales del artículo de Foucault. Por otra parte, en la cita está presente ya una de las tesis centrales de *Vigilar y Castigar* en torno a la existencia concreta del alma moderna: "Objetivo de este libro: una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar", *SP*, p. 27; "No habría que decir que el alma es una ilusión, o un efecto de ideología. Más bien que ella existe, que tiene una realidad, que es producida permanentemente, en torno, en la superficie, al interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos que se castiga - de un modo general sobre aquellos que vigilamos, que enderezamos y corregimos, sobre los locos, los niños, los escolares, los colonizados, sobre los que se fija a un aparato de producción y que controlamos a lo largo de toda la existencia. Realidad histórica de esta alma [...] Pero no hay que equivocarse: no se ha sustituido al alma, ilusión de los teólogos, un hombre real, objeto de saber, de reflexión filosófica y de intervención técnica. El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de una sujeción (*assujettissement*) más profunda que él. Un "alma" lo habita y lo lleva a la existencia, que es ella misma una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo", *SP*, p. 35.

³⁴¹ Foucault explica que la cuestión le fue explícitamente planteada por "una de las más finas blusas blancas de la psicología [...] [éste preguntaba si] quería hacer "psicología" como M. Pradines y M. Merleau-Ponty, o "psicología científica" como Binet y otros", *DE I*, p. 138. Se trata de Pierre Pichot, con quien Foucault tomó clases en esos años, cf. Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 185; y Abeijón, M., *op. cit.*, p. 178.

³⁴² *DE I*, p. 138.

³⁴³ Cf. *ibid.*, p. 155. La noción de investigación será central en el texto y se presenta en términos heideggerianos: "Un acontecimiento se produjo en efecto en todos los dominios del conocimiento que derivó hacia horizontes nuevos la ciencia contemporánea: el conocimiento ha dejado de desplegarse en el solo elemento del saber para devenir investigación". Esta idea se encuentra en "La época de la imagen del mundo" (Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 75-109. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.) Allí, el alemán sostiene: "La esencia de eso que hoy denominamos ciencia es la investigación", *op. cit.*, 77. Por otra parte, Heidegger inscribe esta tesis en el marco de la consideración del mundo como imagen, esto es, de la caracterización del ente a partir de su representabilidad ante el hombre entendido como *subjectum*, cf. *ibid.*, p. 87. De esta tesis general, Heidegger deriva el hecho de que una ciencia no es reconocida sino en la medida en que se despliega en institutos de investigación. Consecuentemente, señala que de este modo la ciencia moderna "acuña otro tipo de hombres": ya no sabios, sino investigadores cada vez más sumergidos en la esfera del

Según Foucault la transformación del conocimiento en investigación implica que la ciencia "no es más un pensamiento, sino una práctica" y, más fundamentalmente, una práctica que interviene en "un mundo real e histórico en el que se totalizan técnicas, métodos, operaciones y máquinas". El conocimiento científico no tiene si quiera ya la pretensión de acceder al "enigma del mundo", sino que se constituye como tal participando en su devenir: la ciencia está así situada entera y activamente en el ámbito de la historia.³⁴⁴ Ahora bien, cuando la psicología se vuelve investigación no se realiza ni se consolida, como el resto de las ciencias, recorriendo "*el camino de su verdad*" sino que busca otorgarse a sí misma "*las condiciones de posibilidad de su verdad*". La verdad de la psicología como ciencia no lleva a la investigación, sino que la investigación misma abre "mágicamente el cielo de esta verdad".³⁴⁵ No se trata pues de *investigación en una ciencia*, sino de la *búsqueda de una ciencia* a través de la investigación.

4.2. Investigación y práctica

Pero su procedimiento no es inverso al de las otras ciencias sólo en este sentido. En efecto, la necesidad de definir los fundamentos de su cientificidad explica sólo en parte la imposición de una elección originaria que oriente el tipo de investigación a desarrollar. Recordemos que "La psicología de 1850 a 1950" comenzaba mostrando cómo el mandato de la Ilustración llevaba a la psicología a seguir el modelo de las ciencias naturales y, al mismo tiempo y por rigurosidad, alejarse de ellas reconociendo otra cosa que una entidad natural en su objeto, es decir, las dimensiones, propiamente humanas, del sentido y de la historia. Para comprender cabalmente la inversión que se da en el caso de la psicología como investigación o ciencia es preciso examinar su vínculo con la práctica.

Foucault pone de manifiesto entonces las condiciones institucionales con que se enfrenta quien desea desarrollar su actividad al interior de la psicología según los dos costados de la elección fundamental. La práctica psicológica "científica", no se apoya en una formación

técnico: "Es la única manera que tiene de permanecer eficaz y, por lo tanto, en el sentido de su época, efectivamente real", *ibid.*, p. 84. Sin embargo, como veremos, para el caso de la psicología Foucault mostrará que se trata de una lógica diferente a la de las demás ciencias, aunque las imite. Moreno Pestaña encuentra en este punto la influencia de Bachelard. Lamentablemente, no argumenta más que "mostrando" la cita de Foucault y remitiendo a su propio comentario anterior que reza: "Bachelard propuso una razón epistemológica que se quería instruida en el devenir real de la ciencia. Durante toda su obra, Bachelard defendió que la ciencia no era el resultado de una evolución progresiva hacia la verdad. La ciencia conoce mutaciones que afectan a los fundamentos de conocimiento, a las formas de cálculo con las que escribe la "realidad" y a los procedimientos de experimentación", *op. cit.*, p. 72.

³⁴⁴ *DE I*, p. 155.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 156.

consistente teóricamente sino que toma sus esquemas de otros dominios; por lo que es incapaz de adquirir la rigurosidad de una investigación científica autónoma. La investigación "no científica", por su parte, intenta otorgar fundamentos teóricos a esta práctica que no la requiere en absoluto. Foucault plantea la cuestión en términos de desmitificación: la investigación busca fundar la verdad de una práctica para así desmitificarla, pero "esta verdad, ella la toma de la realidad de esta práctica, que por eso mismo la mistifica".³⁴⁶ Ya en "La psicología de 1850 a 1950" se señalaba que la psicología nace a partir de las limitaciones que halla en la práctica.³⁴⁷ El vínculo con los límites negativos en la práctica no es una especificidad de la psicología, sino que se extiende a todos los dominios científicos. Sin embargo, en este caso: "La no-existencia de una práctica autónoma y efectiva de la psicología devino paradójicamente la condición de existencia de una investigación positiva, científica y eficaz en psicología".³⁴⁸

Esto pone a la psicología en una situación delicada en relación con las condiciones socio-económicas. Ciertamente, señala Foucault, la dependencia con respecto a ciertas condiciones socio-económicas también tienen su influencia en toda ciencia, puesto que determina en buena medida su inserción en el devenir histórico. Pero la psicología, en cambio, depende ella misma de tales condiciones socio-económicas pues las contradicciones que allí tienen lugar constituyen la condición de su *positividad*, es decir, de la existencia misma de aquello que se establece como objeto de conocimiento.³⁴⁹ Nuevamente la psicología se separa de las demás ciencias, "después de todo, fuera de una economía o de una situación de guerra, los cuerpos siguen cayendo y los electrones siguen girando".³⁵⁰ Pero la psicología del trabajo, por ejemplo, se dedica a problemas de orientación y selección profesional o a problemas de adaptación al trabajo, al grupo, al taller, etc. En un régimen de pleno empleo, con alta especialización obrera y una técnica industrial sofisticada, es decir, en un escenario mítico sostiene Foucault, tales problemas carecerían de importancia, incluso de realidad.³⁵¹ De modo que mientras en cualquier otro dominio científico las condiciones socio-económicas pueden

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 149.

³⁴⁷ En este artículo desarrolla lo que antes había sido postulado: "La psicología de la adaptación del hombre al trabajo nació de las formas de inadaptación que siguieron al desarrollo del taylorismo en América y en Europa. Se sabe cómo la psicometría y la medida de la inteligencia son resultado de los trabajos de Binet sobre el retraso escolar y la debilidad mental; el ejemplo del psicoanálisis y de lo que se llama ahora "psicología de las profundidades" habla por sí misma: están enteramente desarrollados en el espacio definido por los síntomas de la patología mental", *ibid.*, p. 152.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 148.

³⁴⁹ "En psicología, cuando las condiciones de una práctica racional y científica no están reunidas, es la ciencia misma la que está comprometida en su positividad", cf. *ibid.*, 151.

³⁵⁰ *Ídem.*

³⁵¹ En cualquier otro caso, "la orientación y la selección no pueden tener sino el sentido de una discriminación", *ibid.*, pp. 150-151.

incentivar o volver inútil un desarrollo tecnológico y su aplicación, en el caso de la psicología, ella misma deja de ser una ciencia para pasar a constituirse como una técnica económica más: "Las técnicas físicas, químicas o biológicas son *utilizables* y, como la razón, "plegables en todo sentido"; pero, por naturaleza, las técnicas psicológicas son, como el hombre mismo, *alienables*".³⁵²

Si bien no es esto lo que constituye el sentido de la cita, es fundamental subrayar el modo en que la utilidad de la ciencia es explícitamente postulada y, más aún, extendida a la razón misma. Como la técnica en general, la razón es utilizable y plegable en todos los sentidos. En otras palabras, es de modo esencial un instrumento infinitamente flexible, utilizable en función de los más diversos fines. Pero en el caso de la psicología, por naturaleza, su utilización con fines de rentabilidad económica implica su alienación, al menos, "si es verdad que, como toda ciencia del hombre, tiene por objetivo desalienarlo".³⁵³

4.3. La denuncia de la ilusión: una reflexión desmitificada

Pero Foucault subraya además que el surgimiento de la investigación psicológica en Francia pertenece, por sus orígenes, a "los márgenes de herejía de la ciencia" en los que se presentó como "protesta contra la ciencia oficial, y como máquina de guerra contra la enseñanza tradicional".³⁵⁴ Las investigaciones en torno al inconsciente representan no sólo una "extensión hacia lo bajo" de la psicología más "positivista" de la conciencia, sino una "conducta de desvío (*détour*) por la que el conocimiento constituido se encuentra en corto-circuito e invalidado".³⁵⁵ Y la psicología de la conciencia, ante las investigaciones del psicoanálisis sobre el inconsciente, aparece entonces como mera "conducta de defensa contra el inconsciente, como rechazo a reconocer que la vida consciente está acechada por las amenazas oscuras de la libido, en resumen, como *reflexión censurada*".³⁵⁶

³⁵² *Ibid.*, p. 152.

³⁵³ *MMPE*, p. 110. Cf., *supra* II.2.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 141. Este carácter originalmente polémico contra la ciencia oficial pervive para el francés especialmente en la situación marginal del psicoanálisis y su enseñanza rudimentaria y esotérica. Foucault resalta el contraste con la enseñanza "oficial" señalando el modo en que la Sociedad de psicoanálisis, garantiza esta enseñanza: "Si el título de doctor en medicina es indispensable para emprender curas y recibir la entera responsabilidad de un enfermo, la pertenencia a la Sociedad de psicoanálisis no exige ninguna formación determinada, el cumplimiento de ningún ciclo de estudios. Sólo la Sociedad, según el consejo de aquel de sus miembros que ha tomado al postulante en análisis didáctico, se hace juez de su nivel de competencia", cf. *Ibid.*, p. 146.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 142.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 143.

Si según la idea de una modificación en los dominios del conocimiento contemporáneo, retomada por Foucault de Heidegger, la investigación es requerida para que una ciencia devenga empresa y conquiste así su realidad a través de la eficacia, gracias al psicoanálisis la investigación en psicología no implica la consolidación de una ciencia sino la desmitificación de los saberes científicos oficiales, bajo los cuales se denuncia un proceso psicológico. No se trata allí pues de un camino en el que paulatinamente se rectifican errores, sino de la denuncia de *ilusiones*:

"No hay *error científico* en psicología, no hay sino *ilusiones*. El rol de la investigación en psicología no es pues superar el error, sino llegar a hacer claras las ilusiones; no hacer progresar la ciencia restituyendo el error en el elemento universal de la verdad, sino exorcizar el mito esclareciéndolo con una reflexión desmitificada"³⁵⁷

El objetivo de la psicología, la búsqueda de una reflexión desmitificada, depurada de ilusiones, habilita según nuestro autor un paralelo entre la psicología y la Historia, disciplina que procede del mismo modo.³⁵⁸ La historia, sin embargo, si puede desarrollar una crítica de los mitos e ilusiones que la pueblan, es porque se desarrolla en la historia misma, lo que le ofrece un "fundamento y un suelo para sus verdades". Las desmitificaciones de la historia vienen así acompañadas por una progresiva toma de conciencia de la propia cultura, de la propia historicidad, de su valor técnico y "de sus posibilidades de transformación real y de acción sobre la Historia".³⁵⁹

Ahora bien, la idea de una reflexión desmitificada sirva a Foucault en la década del ochenta para caracterizar el vínculo que la filosofía tiene con el conocimiento:

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 144. Quizá por la perspectiva sociológica que adopta, o por la voluntad de encontrar en este texto "la estabilización de un *habitus* teórico" (Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 179). Según Moreno Pestaña, en este artículo Foucault "descalifica el pasado y, a la par, cancela definitivamente el futuro de la psicología", *ibid.*, p. 197. Ahora bien, Moreno Pestaña llega a esta conclusión asimilando la crítica a las ilusiones que presenta Foucault como vocación "infernál" de la psicología al trabajo de George Politzer, del cual cita: "[...] no es un exceso de dogmatismo, sino más bien un exceso de crítica lo que sufre hoy la psicología. Porque su historia después de 50 años parece esencialmente una sucesión de críticas [...] Mientras que los filósofos, como decía Leibniz, tienen todos razón en lo que afirman y se equivocan en lo que niegan, los psicólogos parecen todos equivocarse en lo que afirman y tener razón en lo que niegan", *ibid.*, p. 188. Sin embargo Moreno Pestaña no argumenta; sólo da por evidente la correspondencia presentando las citas. No vemos tal correspondencia. Foucault no dice en absoluto que la psicología *padezca* de la crítica. Ciertamente, Foucault negará la posibilidad de un suelo epistémico estable a la psicología, sin embargo, eso no quita que no le reconozca un valor que, de hecho, será considerable. Recuérdese que en *MC*, el psicoanálisis aparece junto a la etnografía como una de las contraciencias humanas, cf. *MC*, pp. 385 y ss. De modo que si bien le niega el ser "ciencia", todavía conservará un valor en tanto "saber", tal y como estos términos serán definidos más adelante.

³⁵⁸ "El error histórico tiene también el rostro del mito y el sentido de una ilusión", *idem*.

³⁵⁹ *Ídem*.

"Es decir que la filosofía moderna, de nuevo, si se la quiere leer como una historia de la veridicción en su forma parresiástica, ¿qué es? Es una práctica que hace, en su relación con la política, la prueba de su realidad. Es una práctica que encuentra, en la crítica de la ilusión, de la trampa, del engaño, de la adulación, su función de verdad. Es en fin una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo y del sujeto por el otro [su objeto de] ejercicio"³⁶⁰

En su relación con el conocimiento, la filosofía no buscará tampoco denunciar errores, sino ilusiones. En este sentido, el modo en que la psicología es considerada en estos textos tempranos, ofrece ya un modelo de reflexión que Foucault conservará también hasta sus últimos trabajos y cuyo vínculo con la liberación del hombre de la mistificación científica es innegable. La psicología, como saber, posee un potencial crítico inherente que le permite poner en tela de juicio todo saber oficial e institucionalizado denunciando sus mitos e ilusiones fundamentales. Más tarde, este esquema caracteriza a la filosofía o, en todo caso, "lo que el ser moderno de la filosofía retoma de la filosofía antigua".³⁶¹

Pero conviene no descuidar este razonamiento que otorga este potencial crítico a la psicología, así como a la historia. Si la "Historia" puede, con fundamento, conjurar lentamente sus propios mitos en una suerte de toma de conciencia creciente es porque se sitúa y reconoce ella misma en el suelo histórico, sin pretender la asunción de una perspectiva "supra-histórica".³⁶² En el caso de la investigación "científica" en psicología, en cambio, la crítica no encuentra su elemento fundamental ya que la investigación se mantiene en el "mito de la exterioridad, de la mirada indiferente, del espectador que no participa",³⁶³ por ende tiene efectivamente la forma de la negación del mito, de la ilusión, pero carece de fundamento por no considerar su propia situación e inserción práctica y real, por asumir la actitud de la mirada exterior. Si bien tanto la historia como la psicología comparten el trato con ilusiones o mitos más que con errores, se diferencian en la medida en que la primera tiene un fundamento y una positividad en los que desplegar su crítica, mientras que en el caso de la segunda la crítica es mera negatividad, mera desmitificación sin positividad ni fundamento. Ahora bien, si preguntamos por tal fundamento y positividad, vemos que la respuesta gira en

³⁶⁰ GSA, p. 326.

³⁶¹ *Ídem.*

³⁶² "[...] cuando la ilusión deviene objeto de análisis histórico, encuentra en la historia misma su fundamento, su justificación, y finalmente, el suelo de su verdad". *Ibid.*, 144.

³⁶³ *Ídem.*

torno a la conciencia de la propia condición de enunciación, lo cual debe entenderse no sólo en función de la situación histórica del investigador sino también en función de la acción y la transformación que su actividad desempeña. De modo que la consideración de una fundamentación de un saber crítico, por parte de Foucault, pasa en buena medida por el reconocimiento de la propia inmersión del investigador en el devenir real e histórico del mundo en el que se encuentra. Foucault considera así que un elemento clave en la fundamentación de la crítica no sólo yace en la orientación de la investigación hacia la transformación de lo real, sino que *requiere* la explicitación de la singularidad del investigador. Adoptar la perspectiva de lo supra-histórico no es por tanto *solamente* algo a denunciar como pretensión vana, sino que constituye *el gran obstáculo* para el fin propuesto: una reflexión desmitificada. De esta forma, si la investigación psicológica, en su trabajo desmitificador, se repliega en la actitud de la "mirada indiferente", del "mito de la exterioridad", esto no hace sino privarla de su posible fundamentación y la mantiene en una relación negativa con las ilusiones que denuncia.

Así, al mantener el mito de la mirada neutral, se encuentra la imposibilidad de encontrar una fundamentación para la crítica y se permanece en una relación *negativa* con las ilusiones que se denuncia. Desde la perspectiva fundamental de la conciencia, la desmitificación psicológica sólo es negación, "un exorcismo, un extradición de demonios. Pero los dioses no están allí".³⁶⁴ En sus relaciones con la investigación y con la ciencia, la psicología "no manifiesta la dialéctica de la verdad; sigue solamente las astucias de la mistificación".³⁶⁵

4.4. La negatividad fundamental de la psicología

El lugar de la negatividad en el conocimiento será entonces tratado retomando nuevamente la perspectiva de "La psicología de 1850 a 1950". Allí se señalaba que la psicología nace a partir de las contradicciones que halla. El vínculo con los límites negativos no es una especificidad de la psicología: todos los dominios científicos hacen de los obstáculos que surgen en su camino motivos de investigaciones nuevas.

Pero el lugar de la contradicción en la psicología constituye ahora una condición epistémica profunda: "La enfermedad es la verdad psicológica de la salud, en la medida en que ella es la contradicción humana".³⁶⁶ Foucault desarrolla este punto con lo que denomina

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 145.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 149.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 153.

el "escándalo" freudiano: mientras que tradicionalmente la psicología tomaba la conciencia como positividad y la naturaleza como negatividad, Freud invirtió los elementos haciendo de la conciencia lo negativo de una positividad natural. La naturaleza deviene la positividad del hombre, en tanto que su conciencia aparece como un rasgo teñido de negatividad por la experiencia de la contradicción.³⁶⁷ La contradicción se sitúa así como fundamento epistémico y hombre es considerado como negatividad.³⁶⁸

Pero la elección de científicidad por parte del investigador en psicología requiere el dejar de lado esta inversión y el recurso a métodos y conceptos no psicológicos como garantía de la validez de su proceder. No hay objetividad específica propia para la psicología científica, sino sólo "modelos transpuestos de objetividades vecinas y que ciernen del exterior el espacio de juego de los mitos de una psicología que sufre "mal de objetividad"".³⁶⁹

Así y todo, Foucault no lleva acabo una condena absoluta. Nuevamente, es la oposición entre verdad y realidad la que permite revalorizar su actividad. Su valor, que no logra extraer de la verdad de una objetividad positiva, yace en su realidad. La psicología tiene, sostiene, un "trabajo real": no la constitución de una objetividad, ni de las condiciones posibles de una verdad o de una ciencia, sino el trabajo de "una verdad que se deshace, de un objeto que se destruye, de una ciencia que no busca sino desmitificarse".³⁷⁰ Si la psicología opta por el establecimiento de una positividad en la que fundar su verdad, si elige constituirse como una "psicología verdadera", pierde entonces el rasgo esencial que la dirige a la desalienación, a la desmitificación; si, por el contrario, renuncia a su verdad en los términos positivistas, puede

³⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 154: "El escándalo no reside en que el amor sea de naturaleza u origen sexual, lo que había sido dicho mucho antes que Freud, sino en que, a través del psicoanálisis, el amor, las relaciones sociales y las formas de pertenencia interhumanas aparecen como el elemento negativo de la sexualidad en tanto que ella es la positividad natural del hombre".

³⁶⁸ Abejón señala que en este punto se anuncia ya la tesis central de la *HF*: "Dicho lo anterior, quisiéramos finalizar este artículo señalando de forma muy breve cómo la conceptualización de la *negatividad* como condición del suelo epistémico de la psicología se encuentra presente en "Historia de la locura", con el fin de mostrar que la preocupación de Foucault por la psicología es anterior a su primer gran obra, y que a pesar de las importantes diferencias que existen entre el Foucault "arqueólogo" inaugurado en "Historia de la locura" y el joven Foucault de la década del cincuenta, ello no implica un necesario y tajante "corte epistémico" o discontinuidad entre ambos [...] para Foucault son las experiencias *negativas* la condición de posibilidad de las ciencias del hombre: "No es por azar, ni por efecto de un simple desplazamiento histórico, por lo que el siglo XIX ha pedido primero a la patología de la memoria, de la voluntad y de la persona, lo que era la verdad del recuerdo, de la voluntad y del individuo". Si bien con esto se quiere remarcar que, en última instancia, es a partir de la experiencia moderna de la locura como puede explicarse la aparición de las ciencias psicológicas, dicha aparición se funda en un vacío instaurado: "Es como si las ciencias humanas, sean cuales fueren, no pudieran enunciar verdades positivas sino sobre el fondo de *experiencias* en las que precisamente se expresa la pérdida de las verdades del hombre". Nótese así cómo para explicar este punto central en su tesis de "el círculo antropológico", Foucault recurre a las mencionadas *experiencias negativas* desarrolladas en "La psychologie de 1850 á 1950" y, sobre todo, en "La recherche en psychologie", Abejón, *op. cit.*, p. 181.

³⁶⁹ *Ibid.*, p.157.

³⁷⁰ *Ídem.*

en cambio llevar adelante un trabajo real y contribuir así al devenir histórico del mundo, pero carecerá de verdad.

Queda así la contradicción de una disciplina que, eligiendo la científicidad, no puede sino mantener con la ciencia un vínculo negativo que mina su objetividad interna: "es ese el precio con el que paga la elección de positividad que hizo al principio y a la cual se constriñe a todo psicólogo desde la entrada del templo".³⁷¹ La elección de la que debe proceder la investigación se plantea finalmente en la disyunción entre una tarea vana de fundamentación científica, solo plausible a través del olvido o la elusión de la negatividad del hombre, y un "trabajo real" en la desmitificación del pensamiento; la elección que se plantea en la base de la psicología "ha tomado dos vertientes: una consiste en asimilarse a las ciencias [...] la otra consiste en invertir lo evidente".³⁷²

5. Conclusión

Por la referencia al horizonte y a la imaginación, que trabajamos en el capítulo anterior extensamente, también unas palabras de Morey nos resultan singularmente adecuadas; nos encontramos aquí ante "el horizonte imaginario de lo que está *por venir*".³⁷³ "La investigación científica y la psicología" introduce ya la temática de un trabajo cuyo nacimiento yace en una elección (que es epistemológica pero también profesional y, si se quiere, ético-política), cuya esencia consiste en la crítica de las ilusiones en pos de una reflexión desmitificada y con potencial crítico, o la consecución de una positividad sobre la cual erigir un discurso verdadero bajo el modelo de las ciencias positivas. Esta elección puede también plantearse en los siguientes términos: verdad apofántica o trabajo real.

Ciertamente estos elementos se vinculan aquí a la psicología, pero hay que considerar que también son atributos de la historia remitidos al proyecto de la Ilustración. No debe extrañar por tanto que más tarde Foucault ponga tales elementos en relación con la filosofía. Y menos aún, dada su reticencia para situarse en un canon disciplinar, que lo haga con particular énfasis sólo tardíamente, luego de empezar a trabajar la idea misma de qué es la ilustración.

"*Superos si flectere nequeo, Acheronta movebo...* La psicología no se salvará sino por un retorno a los infiernos".³⁷⁴ Sin duda no hay que entender esta cita final como propiedad exclusiva de la psicología. Puede bien decirse que Foucault mismo se internará, en sus

³⁷¹ *Ibid.*, pp.157-158.

³⁷² Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 191.

³⁷³ Morey, M., *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983, p.23.

³⁷⁴ *DE I*, p. 158. La cita será retomada en VS (cf., p. 103) y más tarde para abrir el curso de 1979, cf. *NB*, p. 3.

análisis sobre el lenguaje, las imágenes y el pensamiento durante los años sesenta, en aquellos "infiernos" que pueden salvar la posibilidad de un suelo apto para una tarea a la vez ontológica y crítica. Pero para esto, deberá precisar y desarrollar las conexiones entre estos elementos y generar nuevos esquemas teóricos, lo que ocurrirá fundamentalmente a partir de Kant y de Nietzsche.

SEGUNDA PARTE

HACER SIN AFIRMAR

INTRODUCCIÓN

Nos corresponde ahora considerar las elaboraciones teóricas con las que Foucault reformula de modo original la inventividad y la utilidad que atraviesan en sus trabajos al conocimiento, así como atraviesan de modo esencial esa forma de inteligencia que es la astucia. El elemento de la utilidad es considerado en el capítulo III, primero de esta segunda parte, para indagar el modo en que, a propósito de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* de Kant, nuestro autor se nutre de nociones fundamentales para conceptualizar las formas del uso del conocimiento. El elemento de la inventividad involucrada por el conocimiento es tratado en los capítulos siguientes, IV y V, donde se analiza la forma en que la relación entre imagen y expresión es reelaborada a partir del lenguaje y, en especial, de las nociones de aspecto y ficción.

En este recorrido, los elementos constituyentes de la temática de la astucia se revelan de modo omnipresente. El trabajo que Foucault realiza sobre la perspectiva pragmática pone de manifiesto que el hombre desarrolla su actividad en un espacio esencialmente ambiguo, de fuerzas ambivalentes en las que nada se da de modo puro. Además, en este espacio de devenir incesante, el hombre se encuentra "en juego": el riesgo es allí un componente esencial. La astucia signa así de modo fundamental la perspectiva pragmática: el hombre debe utilizar los conocimientos para no ser víctima del juego del mundo. La astucia se manifiesta pues como trasfondo de tal perspectiva pero además, y explícitamente, en la especificidad de lo pragmático. En efecto, puede decirse que la astucia constituye allí la *ratio* misma, en la medida en que el medio e instrumento requerido principalmente es el arte, o artificio (pues también aquí hay una ambigüedad según Foucault en la noción de *Kunst*), de las apariencias. El "arte de parecer" puede ser un modo de privilegiar la mera apariencia y, a través de un artificio, disolver el valor de las personas bajo la formalidad vacía de las maneras. Pero puede ser también, inversamente, un instrumento para introducir el valor y la seriedad allí donde se lidia con la superficialidad formal de los modales. Esto es caracterizado por nuestro autor como "astucia de la astucia".

Aunque se trate de una elaboración sobre un texto de Kant, el planteo nos conduce a una confrontación con Hegel. En efecto, él es el filósofo que ha proclamado la astucia de la razón, es decir, que las artimañas y artificios con las que las pasiones generaban la confusión y ambigüedad del mundo debían ser contempladas como el instrumento de un pensamiento del ser que se mantiene en la claridad del ser y del principio de no-contradicción. La dimensión histórica queda subsumida bajo un esquema del ser que brilla en su eternidad e inmovilidad.

La "astucia de la astucia" que Foucault nos ofrece a través de la perspectiva pragmática kantiana tiende a esquivar el planteo hegeliano.

Pero no se puede asimilar sin más la posición de Foucault y la de Kant. Sobre el final del capítulo nos detenemos en el artículo "Un saber tan cruel", texto que funciona como una especie de doble en el que vemos cómo las tesis de Kant se conservan y, a la vez, se pervierten. Ya no se trata del uso del conocimiento para el establecimiento real del valor moral, sino meramente del vínculo que la perspectiva pragmática plantea entre conocimiento y deseo, entre verdad e intercambio utilitario. En este sentido, una comparación entre el enfoque asumido por Foucault y el pragmatismo, corriente filosófica desarrollada por autores anglosajones, permite precisar el valor que corresponde en cada caso a la verdad.

Los capítulos IV y V retoman lugar que la invención ocupa en la base del conocimiento a través de la forma en que Foucault reformula las coordenadas de la problemática de la relación entre imagen y expresión. De este modo, se centran en otro elemento característico de la astucia: la dimensión de la fabricación involucrada en la raíz del conocimiento. A diferencia de la primera parte, donde ésta se ponía de relieve en relación con el lugar privilegiado que tenía la imaginación, ahora encuentra su espacio en el lenguaje y su potencia ontológica.

El capítulo IV se apoya en la noción de aspecto para mostrar el modo en que nuestro autor toma distancia de la lectura heideggeriana de Kant otorgando un lugar privilegiado al lenguaje. Esta noción era central precisamente en tal lectura: el aspecto era el aporte fundamental de la imaginación para la formación del esquema. Foucault retoma la noción de aspecto para operar un desplazamiento doble. Por un lado, en el plano etimológico, el sentido axial de la "vista" que algo ofrece pasa a estar siempre acompañada de elementos que la especifican al tiempo que la ponen en riesgo. Por otro, el aspecto es tomado como categoría gramatical para poner de relieve el rol del lenguaje en la constitución de los objetos de conocimiento. La astucia se presenta aquí nuevamente. La incorporación de la dimensión gramatical permite poner de manifiesto una operación cuestionable en la formulación clásica del esquematismo. En efecto, la ausencia de intuición intelectual supone que un ser finito sólo puede conocer algo diferente de sí y ya dado, ya allí; en otras palabras, implica una exterioridad radical. A partir de la noción de aspecto se señala que si bien tal formulación

otorga un privilegio *de derecho* al tiempo y al sujeto, *de hecho* se parte de una consideración espacial. Se trata del "ardid espacial de la duración".³⁷⁵

La expresión "pensamiento del afuera" subraya este hecho, poniendo en juego la posibilidad de la experiencia de un pensamiento que no responde a sujeto alguno, y cuya clave Foucault encuentra en la literatura. A propósito del conocimiento, *El nacimiento de la clínica* ofrece una manifestación ejemplar. La clínica constituye un intento de establecer el ojo del médico como una mirada soberana capaz de dominar el espacio de la enfermedad y de enunciarla; sin embargo, será el recurso a una visibilidad que no se ofrece a la mirada sino que surge del lenguaje lo que permitirá el establecimiento de un saber clínico. En este sentido, encontramos en torno al discurso médico una astucia análoga a la del aspecto: todo se ordena, *de derecho*, a la mirada soberana del sujeto, pero, *de hecho*, la visión tiene su raíz en el lenguaje.

La segunda parte del capítulo IV muestra el lugar que, luego de los desplazamientos señalados, corresponde a la imaginación. En la medida en que el esquematismo se trata de una faculta subjetiva, la noción pierde la primacía que antes tenía; pero no desaparece. Vinculada ahora al lenguaje y al espacio, la imaginación ofrece todavía la posibilidad, no sólo del conocimiento, sino además de la crítica. La noción de heterotopías, "espacios otros", es en este sentido esencial. En una confrontación con Kant, discute en primer lugar la homogeneidad esencial del espacio, enteramente atravesado, según Foucault, por lo discursivo y sus diversos órdenes. Pero además, en segundo lugar, las heterotopías dan cuenta de una potencia crítica que se vincula a su vez con la imaginación, y ya no con la razón pura y sus ideales reguladores. No hay, por lo tanto, una *utopía racional*; la utopía, caso particular de heterotopía, ha de remitirse a una imaginación que se enraíza en el lenguaje.

El capítulo V, último de esta parte, retoma la temática involucrada por la noción de aspecto desde otra perspectiva. Analiza las elaboraciones conceptuales con que Foucault reformula la temática del esquematismo. Pero en este marco, la finalidad de los desarrollos de nuestro autor consiste en alcanzar un registro discursivo que esquive la dimensión apofántica sin por ello imposibilitarla. En otras palabras, se trata de la posibilidad de sostener un discurso que, sin afirmar propiamente nada, pueda detentar sin embargo los efectos de un

³⁷⁵ La expresión, citada por Dávila, ("La Literatura según M. Foucault: un Sendero hacia otra Experiencia del Pensamiento", disponible online: <http://www.monografias.com/trabajos907/literatura-foucault/literatura-foucault.shtml>), pertenece a una conferencia dictada por Foucault en Saint-Louis, Bélgica en 1964 bajo el título "Langage et littérature". El texto transcrito permanece inédito, pero se trata del documento D1* del Fondo bibliográfico del Centro Michel Foucault en París.

discurso de verdad. De este modo, nos encontramos en este capítulo frente a las invenciones teóricas que constituyen más íntimamente la astucia foucaultiana.

Para comprender esto es necesario estudiar las características que Foucault atribuye al lenguaje en su ser mismo, tal y como se presenta en ciertos casos de la literatura, a partir de dos rasgos. Según el primero, *el lenguaje habla de sí*. Según el segundo, *el lenguaje no dice nada*. Apoyada en estos rasgos, nuestro autor exige la conversión de dos figuras tradicionalmente ligadas al sujeto: la reflexión y la ficción. La primera dejará de ser el medio por el que la subjetividad consolida su saber para ser concebida como la experiencia de un pensamiento que la transforma de modo imprevisible. La ficción, por su parte, ya no será del orden de la fantasía subjetiva sino ese registro discursivo que, apoyado en los rasgos esenciales del lenguaje, no sólo es capaz de atravesar todo discurso desde el científico hasta el poético, sino que logra esquivar la dimensión apofántica sin imposibilitarla. La conversión de la ficción posee pues un doble sentido. Por un lado, da cuenta de la manifestación lingüística de un dominio que puede ser tomado como un ámbito de objetividad. Por otro, ofrece diversas posiciones, definidas por el propio discurso, que el sujeto puede ocupar comprometiendo así su estabilidad y unidad. Los elementos necesarios para una consideración apofántica, órdenes objetivos y posiciones subjetivas, se hayan así desplegados. Sin embargo, el registro definido por la ficción no es en sí mismo apofántico: se sostiene con independencia de todo fundamento, subjetivo u objetivo.

Así, es una posición con respecto a la verdad de los discursos lo que está en juego en la conversión de la ficción. El esfuerzo teórico que Foucault realiza en este sentido no debe ser descuidado. No sólo requiere su reflexión sobre el lenguaje y el conocimiento. Además, plantea la posibilidad de su inscripción en el pensamiento filosófico contemporáneo a partir de un aspecto poco subrayado del pensamiento kantiano: la distinción entre *nihil negativum* y *nihil privativum*.³⁷⁶ La posibilidad de una afirmación no positiva, de un discurso de conocimiento que no sea afirmativo, aparece entonces como el reverso de una negación que no niega más que de modo relacional y que opone una lógica de lo real a una lógica de lo ideal. Finalmente, este esfuerzo se extiende a la consideración de la dimensión propiamente visual de la pintura, que nuestro autor considera no obstante como una práctica discursiva. Esto explica que los rasgos atribuidos al lenguaje se presenten nuevamente: la pintura es también autoreferencial y no-afirmativa.

Ahora bien, el mutismo y la autoreferencialidad de la pintura, así como los del lenguaje, dan cuenta de la falta de un espacio común que permita enunciar lo que se ve, decir lo que se

³⁷⁶ Cf. Kant, I., “Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía”, en *Opúsculos de filosofía natural*, Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1992, pp. 116-164.

ve. Según el diagnóstico de Foucault, aquello sobre puede descansar el discurso apofántico, en el que yace la posibilidad de la verdad como adecuación, debe ser construido. Lo cual puede ocurrir de diversas formas, por lo que se habilitan múltiples "juegos de verdad". La filosofía como "política de la verdad", es decir, como una forma de reflexión que no sólo considera los juegos de verdad como su problema central, sino que "juega" a su vez con las reglas de producción de discursos verdadero, encuentra así su fundamento. Por esto, se introduce aquí un paralelo con la práctica de la *ἔκφρασις* en la antigua Grecia (cuyo paradigma es la descripción del escudo de Aquiles; es decir, de imágenes que, de hecho, no existen sino en el lenguaje). Se pone así de relieve, una vez más, que la verdad como cuestión política exige, en su posibilidad misma, astucia.

III- EL USO DEL CONOCIMIENTO EN LA LECTURA FOUCAULTIANA DE LA PERSPECTIVA PRAGMÁTICA DE KANT

"Mes chers amis, il n'y a pas d'amis, dit Aristote"
Anthropologie du point de vue pragmatique

1. Introducción

Este capítulo retoma la perspectiva planteada en el segundo en torno a la relación que la utilidad sostiene con el conocimiento (cf. *supra* II). Ciertamente, la importancia de la "Introducción" a la *Antropología desde un punto de vista pragmático (IAK)*³⁷⁷ de Kant para una adecuada interpretación del pensamiento de Foucault es central y sin duda esto explica el modo en que los comentarios sobre ella se han multiplicado rápidamente desde su aparición.³⁷⁸ Para nosotros, aquí, es el motivo de una reelaboración en torno a la utilidad esencial que Foucault atribuye al conocimiento y, según vimos, a la razón misma.

La mayoría de los comentadores subrayan, en primer lugar, la deuda que la lectura foucaultiana de Kant tiene con la lectura heideggeriana, en especial en *Kant y el problema de la metafísica* y de "La época de la imagen del mundo", sea por la tesis de la "repetición antropológico-crítica", sea por el modo en que se plantea ya la cuestión de la analítica de la finitud tal y como será retomada en *MC*.³⁷⁹ Es innegable, por otra parte, que el texto se inscribe en una coyuntura histórica en la que las cuestiones de la antropología y del

³⁷⁷ El texto ha sido también intitulado, especialmente entre sus lectores brasileños, *Genèse et structure de la Anthropologie de Kant*, en función de un título que el propio Foucault concibió situándose en la línea de su profesor, Jean Hyppolite y su *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel* (Paris, Éditions Mouton, 1946; hay edición castellana traducida por Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974). En español ha sido publicada como *Una lectura de Kant: introducción a la antropología en sentido pragmático* (trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009), pero también ha circulado como *Introducción a la Antropología de Kant*, cf. Sardinha D., "De livres considérés à tort comme mineurs", *Rue Descartes*, 2012/3 n° 75, pp. 4-5.

³⁷⁸ Entre los que consideran la *Introducción* en relación con la obra de Foucault puede citarse: Lebrun, G., "Transgredir a finitude", en Renato Janine Ribeiro (org.), *Recordar Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1985; Gros, F., y Dávila, J., *Michel Foucault, lector de Kant*, Biblioteca Digital Andina, Universidad de los Andes, Venezuela, 1996, accessible en internet; Terra, R., "Foucault, leitor de Kant", dans *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2003; el número de *Lumières*, n° 8, "Foucault et les Lumières", Bordeaux, P.U.B., 2006; Defert, D., Ewald, E., y Gros, F., "Présentation", en Foucault, M., *Introduction à l'Anthropologie de Kant*; el prefacio Edgardo Castro a la edición española en Foucault, M., *Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2009; el número de *Lumières*, n° 16, "Foucault, lecteur de Kant: le champ anthropologique", Bordeaux, P.U.B., 2010; Kraemer, C., *Ética e liberdade em Michel Foucault, uma leitura de Kant*, São Paulo, Educ, 2011; así como el reciente número de *Rue Descartes* enteramente dedicado a la misma: "L'homme après sa mort, Kant après Foucault", *Rue Descartes*, 2012/3 n° 75.

³⁷⁹ Para las referencias en relación con *Kant y el problema de la metafísica* en torno a estos temas cf. Gros, F., y Dávila, J., *Michel Foucault, lector de Kant*, op. cit., Sardinha Diogo, "Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique", en *Rue Descartes*, op. cit., p. 46-59. Para la relación con "La época de la imagen del mundo" cf. Castro, E., "Foucault lector de Kant", en Foucault, M., *Una lectura de Kant*, op. cit., p. 11; y Nigro, R., "Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique", en *Rue Descartes*, op. cit., p. 60-71.

humanismo estaban en el centro de los debates.³⁸⁰ Pero en segundo lugar, aunque en menor medida, los comentadores han señalado también los vínculos que a partir de las consideraciones sobre la libertad y la noción de "uso" se pueden establecer con otros períodos del trabajo de nuestro autor, en especial con el ético.³⁸¹

De este modo, el énfasis ha caído sobre lo antropológico, mientras que la cuestión de la perspectiva pragmática se ha considerado menos. Ahora bien, para nuestro recorrido, *IAK* resulta una referencia ineludible menos en función de la cuestión antropológica que respecto del modo en que el pragmatismo es planteado. En este sentido, *IAK* no sólo está en perfecta sintonía con lo estudiado hasta aquí, sino que da lugar al asentamiento de estos elementos en su pensamiento.

En primer lugar, por el lugar que aquí Foucault otorga a lo ambiguo: no sólo el ámbito en que lo pragmático se desarrolla está teñido por la ambigüedad; también el hombre considerado desde esta perspectiva es menos un ser dual que un ser esencialmente ambiguo. De hecho, hasta tal punto la ambigüedad alcanza al hombre y al mundo que el límite entre ellos resulta incierto: el conocimiento del hombre es aquí sinónimo del conocimiento del mundo. El modo en que el hombre y el mundo aparecen aquí como correlatos el uno del otro, a su vez, vuelve a emparentar a *IAK* con los textos anteriormente tratados.³⁸²

Un segundo motivo que hace de *IAK* una referencia central para nosotros es la presencia que aquí tiene la astucia. Ciertamente, según lo dicho recién, puesto que la ambigüedad es una característica esencial de aquellas realidades en las que la astucia es necesaria. Pero además, por las formas que adquiere: "uso", "juego", "arte", "artificio", "apariencia", "riesgo", son nociones caras para el pensamiento foucaultiano y encuentran aquí su primera elaboración teórica. La astucia se establece como la lógica misma de lo pragmático. Así, por ejemplo, el "uso" permite no sólo dar cuenta de una relación específica con el conocimiento, sino incluso la caracterización de la subjetividad.

El hombre pragmático, en buena medida, puede considerarse un usuario del conocimiento y del mundo. Sin embargo, continuamente corre el riesgo de convertirse en un "juguete"

³⁸⁰ Nigro menciona entre los principales referentes de este debate a Althusser, Stirner, Deleuze, Lacan, Lévi-Strauss, Derrida, Canguilhem, Barthes, Robbe-Grillet, Benveniste, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Koyré y Vernant, cf. Nigro, R., *op. cit.*, pp. 61-62.

³⁸¹ En esta línea pueden citarse los trabajos de Kraemer, C., *Ética e liberdade em Miche Foucault...*, *op. cit.*; Alves, F. M., y Tannus, M. S., "La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault", en *Rue Descartes*, *op. cit.*, p. 21-33; y Volbers Jörg, V., "Michel Foucault, philosophe de la liberté ? Sur sa lecture de Kant dans l'Introduction à l'Anthropologie", en *ibid.*, p. 6-20, así como también Castro, E., "Foucault lector de Kant", *op. cit.*

³⁸² Pero más aún, Foucault subraya el hecho de que la ambigüedad no sólo contempla los contenidos del libro de Kant, sino incluso su génesis o, como él lo denomina "la trama de su empiricidad".

usado él mismo. El hombre juega el juego del mundo, pero en ese juego, él mismo es jugado y está en juego. Si el hombre pragmático tiene el carácter de un usuario, ha de ser un usuario astuto, en la medida en que él mismo está en juego. En este sentido, no carece en absoluto de importancia para nosotros el hecho de que los instrumentos privilegiados aquí por Foucault sean el artificio y la apariencia, medios propios de la astucia. Es precisamente a partir de un juego de apariencias, de artificios, de artimañas y de astucias que aquí puede considerarse la posibilidad del desarrollo de la libertad, y según el pensamiento kantiano de la moralidad, en el devenir del mundo.

Esto nos obliga a considerar el lugar que corresponde a Hegel en un planteo como éste. En efecto, Hegel es el filósofo que ha proclamado que la astucia era esencialmente una astucia de la razón, supeditando así todo lo referente a la confusión y ambigüedad del mundo en devenir a las reglas generales de un pensamiento del ser que se mantiene en la órbita del principio de no-contradicción (cf. *supra* Introducción general, apartados 2.1. y 2.1.1.). Si toda astucia es astucia de la razón, entonces inevitablemente la dimensión histórica debe estar subsumida bajo un esquema del ser que brilla en su eternidad e inmovilidad. Ahora bien, el modo en que Foucault plantea las cosas en *IAK* no descuida las tesis hegelianas. De hecho, la versión de la astucia que nos ofrece a través de la perspectiva pragmática kantiana tiende a escapar al planteo de Hegel. En este sentido, la concepción de la verdad que *IAK* pone de relieve permite apreciar la distinción entre verdad y realidad que presentamos en el segundo capítulo a la luz de esta presencia hegeliana.

Finalmente, *IAK* es un motivo para nosotros en la medida en que permite poner de manifiesto un modelo general para comprender el pensamiento de Foucault. No sólo por el lugar que lo pragmático en su vínculo con la astucia ocupa, sino por el esquema organizativo que propone a partir de Kant. Trasladado al conjunto de sus trabajos, *IAK* revela la estructura tripartita con la que nuestro autor ha organizado el desarrollo de sus reflexiones. En primer lugar, estableciendo lo que llamamos, siguiendo un comentario reciente, una "relación fundamental",³⁸³ donde se delimitan las posibilidades técnicas que un archivo determinado ofrece, no sin una carga importante de ambigüedad. De allí que, en segundo lugar, estas posibilidades puedan ser objeto de una "caída" en la que la libertad tiende a perderse, lo que nuestro autor ha elaborado durante la década del setenta a través del análisis de las tecnologías vinculadas al ejercicio del poder. Pero a la vez, y en tercer lugar, de aquella ambigüedad surge también la posibilidad de una recuperación de estas capacidades técnicas a

³⁸³ Cf. Sardinha, D., "Orden y tiempo en la filosofía de Michel Foucault", en *Mutatis Mutandis - Revista Latinoamericana de Traducción*, Vol. 5, Nº 1, Universidad de Antioquia, Colombia, 2012, p. 112.

partir de principios éticos que pueden también recurrir a estos instrumentos tan vinculados a la astucia.

Sin embargo, para prevenir la posibilidad de asimilar el planteo de nuestro autor al de Kant (aunque también para indicar el pasaje natural que *IAK* propone hacia los próximos capítulos), consideramos también aquí un artículo en el que las principales lecciones de la antropología pragmática se encuentran a la vez pervertidas al extenderse hasta el dominio de la literatura. En efecto, en "Un saber tan cruel",³⁸⁴ Foucault vuelve sobre el esquema de *IAK* evitando toda referencia a la moralidad: las lecciones en torno al uso, al artificio y a la astucia se desligan de una libertad moral y son consideradas entonces desde la perspectiva de la utilidad del saber para el desarrollo del mero deseo. El artículo permite pues mostrar la aparición casi inmediata de una suerte de "doble" foucaultiano del planteo de Kant, al tiempo que nos conduce en la dirección de la consideración del lenguaje y la literatura, y de la relación entre verdad y deseo, temas que constituirán los ejes de sus siguientes análisis.

2. El texto y las ambigüedades

En *IAK* encontramos una redefinición de la conceptualización del rol del conocimiento en función de un ámbito teñido de ambigüedad como es el devenir y del tipo de racionalidad que le conviene. Este ámbito es denominado "lo originario" y se lo define como lo "verdaderamente temporal",³⁸⁵ en contraposición tanto con aquel de las estructuras *a priori* consideradas en las críticas, como con la filosofía trascendental propiamente dicha tal y como se desarrolla en el *Opus postumum*.

Más aún, según la lectura que Foucault realiza del libro de Kant, la ambigüedad se extiende al texto mismo desde el punto de vista de lo que Foucault denomina la "función y la trama de su empiricidad".³⁸⁶ En primer lugar, por las condiciones de su concepción y desarrollo. Publicado en 1798, el comienzo de su redacción remite a los cursos sobre antropología que Kant emprende alrededor de 1772-1773. De modo que el texto es contemporáneo, a la vez, del período precrítico, del período crítico, y del nacimiento de la filosofía trascendental.³⁸⁷ Además, por el vínculo que, según Foucault, sostiene con la *Crítica*

³⁸⁴ "Un si cruel savoir", [11], en *DE I*, p. 215-228.

³⁸⁵ *IAK*, p. 58.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 55. "El texto nos es dado ya cargado de sedimentaciones, y cerrado sobre el pasado en el que se constituyó", *ibid.*, p. 12.

³⁸⁷ Cf. *ibid.*, pp. 11-16. Razón por la que uno de los títulos concebidos por Foucault era el de *Génesis y estructura de la Antropología de Kant*: "Por esta razón es imposible siquiera disociar, en el análisis de la obra, la perspectiva genética y el método estructural. Nos encontramos ante un texto que, en su mismo espesor, en su

de la razón pura. Éste es caracterizado como paradójico: la *Crítica* lo anuncia y sitúa en el orden de una filosofía empírica, pero no le sirve de fundamento; la *Antropología* retoma su estructura pero no los principios que la organizan: "reposa en ella, pero no se enraíza en ella"; repetiría así la *Crítica* como un negativo fotográfico, o como un espejo.³⁸⁸

La ambigüedad pertenece al libro también en otros aspectos. En primer lugar, en su tonalidad. En efecto, éste se presenta, por un lado, como un "compendio y rapsodia de ejemplos"; pero por otro lado, tiene un carácter de una "prescripción".³⁸⁹ Foucault subraya que esta antropología debe proporcionar a todos los conocimientos y aptitudes adquiridos el elemento pragmático, de manera que ellos "no sirven simplemente para acrecentar el saber de la Escuela, sino además para organizar y guiar la vida concreta".³⁹⁰ Finalmente, el modo en que se aproxima al hombre hace nuevo eco de la ambigüedad. Mientras que supuestamente el saber antropológico estaría delimitado por la pregunta "¿qué es el hombre?", la perspectiva pragmática no tiene como eje una problemática en torno a lo que el hombre *es*, sino a lo que *hace* y, en especial, a lo que *debe hacer*: la pregunta por el hombre desde el punto de vista pragmático es pues una escuela para el desenvolvimiento en el mundo.

3. El hombre del pragmatismo

A partir de la indistinción entre la búsqueda de una esencia y la pregunta por los principios que deben reglar su conducta puede producirse la confusión en torno a la figura del hombre en el pensamiento contemporáneo. Sin embargo, Foucault distingue con claridad este punto en el texto kantiano. Kant no sólo no cae él mismo en esta confusión, inhabilitando la posibilidad de una respuesta positiva a la pregunta por la esencia del hombre, sino que es situado aquí por nuestro autor como un antecedente de Nietzsche: no se trata de lo que el hombre *es* sino de lo que puede y debe hacer de sí mismo; se trata pues de su *devenir*.

presencia definitiva y en el equilibrio de sus elementos, es contemporáneo de todo el movimiento que él clausura.", *ibid.*, p. 14.

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 55 y 45.

³⁸⁹ *Ibid.*, pp. 69 y 51.

³⁹⁰ *IAK*, p. 51. El propio Kant señala el carácter continuador de la "escuela" que posee la antropología y el rol que allí cumple la razón práctica: "Una Antropología tal, como *conocimiento del mundo*, debiendo seguir a la *escuela*, debe recibir precisamente la apelación de *pragmática*, no cuando comporta un conocimiento extendido de las *cosas* que se encuentran en el mundo -por ejemplo, animales, plantas y minerales, en los diferentes países y climas, - sino cuando comporta un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*. Por consecuencia, el conocimiento de las razas humanas, como resultado del juego de la naturaleza, no contará para el conocimiento pragmático del mundo sino solamente para su conocimiento teórico", Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008, pp. 83-84.

En efecto, la pregunta por el hombre aquí pone de manifiesto un ser mixto: imposible distinguir lo que en él responde a la necesidad natural y aquello que refiere a la libertad. Ni pura necesidad, ni pura libertad, su coexistencia en una mezcla impura se explicita a partir de la noción de "uso" (*Gebrauch*). Por este motivo, Foucault define lo pragmático como "lo útil pasado a lo universal".³⁹¹ Con la antropología pragmática nos hallamos en un ámbito en el que el devenir se impone como una constante sin perspectivas de detención posible. Pero además, y por esto mismo, no sólo nos sitúa en un espacio en el que el conocimiento se define esencialmente a partir de la posibilidad de su utilización, sino que el hombre mismo puede ser caracterizado como un "usuario" del mundo.³⁹² En efecto, la importancia de la cuestión del uso es tal que un comentador la ha caracterizado como el corazón del pensamiento de nuestro autor.³⁹³

3.1. Del "uso" en los trabajos de Foucault

Ciertamente, ya en los primeros textos de Foucault la subsunción del conocimiento a la utilidad está planteada explícitamente. Pero *IAK* representa en este sentido la primera elaboración teórica en torno a la noción de uso. En adelante, la consideración del nivel pragmático signado por el uso y por la utilidad constituirá una dimensión ineludible en sus trabajos. Lo cual pone de manifiesto una dimensión eminentemente económica en sus análisis: tanto en el orden del ejercicio del poder y sus tecnologías contemporáneas, como en sus análisis en el orden de la ética.

Así, por ejemplo, en *El nacimiento de la biopolítica* Foucault subraya que una biopolítica puede desarrollarse sólo en el marco más general del liberalismo.³⁹⁴ La razón yace, por un lado, en la importancia de la aparición de la población y, por otro, en el modo de constitución de la verdad que el liberalismo provee a la razón gubernamental, es decir, su régimen general.³⁹⁵ Se trata de una verdad establecida económicamente, a partir del mercado. Pero el

³⁹¹ *IAK*, p. 32.

³⁹² Kant abre el libro poniendo de manifiesto la primacía que otorga a la utilización: "Todos los progresos en la cultura, por los cuales el hombre hace su educación, tienen por fin el aplicar los conocimientos y aptitudes así adquiridos al uso del mundo; pero en este mundo, el objeto más importante al cual él pueda aplicarlos, es el *hombre*: pues es para sí su fin último", Kant, I., *Anthropologie...*, p. 83. Una formulación de este tipo puede llamar la atención. Sin embargo, es ya célebre la expresión con la cual Foucault sostiene escribir para usuarios: "No escribo para un público, escribo para usuarios (*utilisateurs*), no para lectores", "Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir", [136], en *DE II*, p. 524.

³⁹³ Potte-Bonneville, M., "Usages", en Artières, P., et Potte-Bonneville, M., *D'après Foucault, gestes, luttres, programmes*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 348.

³⁹⁴ Cf. *NB*, p. 24.

³⁹⁵ Cf. *NB*, p. 24.

"economicismo" es un rasgo esencial del ejercicio del poder contemporáneo. Ya en *Vigilar y castigar* el poder disciplinario era presentado como una nueva economía de poder.³⁹⁶ aumenta la utilidad de la fuerza de trabajo produciendo individuos dóciles y útiles,³⁹⁷ y hace de la racionalidad económica el principio en función del cual se miden las penas: utilización de los criminales "corregidos"³⁹⁸ y administración de los ilegalismos.³⁹⁹ La noción de "utilidad" es pues esencial en este texto.⁴⁰⁰

Aunque hemos mencionado brevemente este punto en relación a los trabajos sobre la ética (cf. *supra*. II.2.3.1.2.), es necesario aquí retomarlo. Tanto la noción de uso, del griego *χρησις*, como la de cuidado, en griego *ἐπιμέλεια*, dan título a los últimos dos tomos de la *Historia de la sexualidad*. La noción de *χρησις* se utiliza allí en relación a los placeres, pero tal uso no es exclusivo en los análisis de Foucault de este período. En *Hermenéutica del Sujeto* esta noción aparece como esencial y determinante para la concepción de la subjetividad que se plantea en torno a la noción de cuidado a partir del diálogo platónico *Alcíades I*:

"Podemos decir que cuando Platón se sirvió de esta noción de *chrêsis* para buscar cuál era el sí del cual había que ocuparse, no es en absoluto el alma-sustancia que descubrió: es el alma-sujeto. Y esta noción de *chrêsis* va a ser precisamente una noción que se reencontrará todo a lo largo de la historia del cuidado de sí y de sus formas [...] en Epicteto: ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en tanto que se es "sujeto de", de un cierto número de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con los otros, sujeto de comportamientos y de actitudes en general, sujeto también de relaciones consigo mismo. Es en tanto que se es este sujeto, este sujeto que se sirve, que tiene esta actitud, que tiene este tipo de relaciones, etc., que se

³⁹⁶ Cf. *SP*, p. 92.

³⁹⁷ "Esta toma política del cuerpo está ligada, según relaciones complejas y recíprocas, a su utilización económica [...] el cuerpo no deviene fuerza útil más que si es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sujetado", *SP*, pp. 30-31.

³⁹⁸ "Humanidad" es el nombre respetuoso dado a esta economía y a sus cálculos minuciosos", *SP*, p. 94. Para la utilización económica de los corregidos, cf. *SP*, p. 125.

³⁹⁹ "La penalidad sería entonces una manera de gestionar los ilegalismos, de dibujar los límites de tolerancia, de dar lugar a algunos, de presionar a otros, de excluir de aquellos a una parte, de volverlos útiles para otra parte, de neutralizar éstos, de sacar provecho (*profit*) de aquellos. En resumen, la penalidad no "reprimiría" pura y simplemente los ilegalismos; los "diferenciaria", aseguraría su "economía" general", *SP*, p. 277.

⁴⁰⁰ También las críticas a la prisión se realizan desde una perspectiva economicista: "doble error económico", *SP*, p. 273. E incluso desde el punto de vista arquitectónico, se establece el primado de la economía: "A la pesadez de las vejas "casas de seguridad (*sûreté*)", con su arquitectura de fortaleza, se puede sustituir la geometría simple y económica de una "casa de certidumbre (*certitude*)", *SP*, p. 204. Así, también el Panoptismo busca volver el ejercicio del poder "más económico y más eficaz", *SP*, p. 209.

debe velar sobre sí mismo. Ocuparse de sí en tanto que se es sujeto de *khṛêsis* [...], es de eso de lo que se trata"⁴⁰¹

Al considerar el término, Foucault señala inmediatamente sus formas verbales (*χρησθαι* y *χράομαι*) como tipos de relación que pueden establecerse con las cosas o consigo mismo.⁴⁰² Ahora bien, el tipo de relación que estos términos señalan está signado por la noción base: *χρεία*, y la forma verbal asociada: *χράω*. Los cuatro grandes campos que estas nociones abarcan son: uso, pedido o mensaje oracular, intimidad (especialmente el comercio sexual) y, según una forma retórica, sentencia o máxima que frecuentemente se acompaña con una anécdota. Estos campos, sin embargo, están teñidos por la connotación semántica de *χρεία*: necesidad y deseo. Ya sea con relación al uso, al oráculo, al establecimiento de un vínculo cercano con alguien o a la máxima y la anécdota, estos deben ser considerados en la medida en que resultan necesarios, o en que experimentamos o sufrimos la falta de algo, y por eso deseamos servirnos de ellos.⁴⁰³ En este sentido, Gernet sostiene que "la noción de *khṛêma* es la noción económica tipo".⁴⁰⁴

La noción de uso encuentra pues en *IAK* su primera formulación en el orden del saber. Pero su aplicación en relación con el eje del poder y con el eje de la ética es innegable. En este sentido, el "uso" comparte la suerte del esquema que puede establecerse a partir de *IAK* (cf. *infra* III.5.). Se trata aquí, una vez más, de poner de manifiesto en los análisis a las formas del saber contemporáneo una relación esencial que conjuga el conocimiento y la utilidad. Más tarde, ésta relación se ve puesta al servicio de la producción de obediencia y sujeción en los análisis sobre el ejercicio del poder, pero se revela a su vez reversible en el ámbito de la ética en la medida en que permite también una subjetivación capaz de desarrollar prácticas de libertad. Lo fundamental aquí, es que el uso aparece como un componente inherente al conocimiento y al hombre por lo que puede decirse que, en su

⁴⁰¹ *HS*, pp. 56-57.

⁴⁰² *HS*, p. 56.

⁴⁰³ En referencia a la noción de *χρεία*, Montet señala: "es un término de doble entrada, activa y pasiva, [...] enuncia a la vez el uso que hacemos de una cosa y aquél al cual ésta se presta, y cada uno de los términos se encuentra redoblado de sinónimos que permiten considerar la flexión considerada: *khṛêsis* y *khṛêma*", Montet D., *Les traits de l'être: essai sur l'ontologie platonicienne*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990, p. 187.

⁴⁰⁴ Gernet L., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 113. Del mismo modo, y dado el vínculo explícito que los sofistas mantienen con el dinero, es significativo el hecho de que en su famosa sentencia del hombre como medida Protágoras, se refiera a las cosas con el término " *χρήματα*". Cf. Cassin B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 108. Cassin llega incluso a traducir *χρήματα* por "las cosas en uso", cf. *Ibid.*, p. 109. Y es que el uso, *χρησις*, se refiere a las cosas en la medida en que circulan (en general, en oposición a *κτησις* que indica la capacidad de posesión de una cosa). A este respecto no puede sino recordarse el hecho de que para Foucault el poder fluye, circula, y no puede ser objeto de "posesión": no se puede "tener", cf. *IDS*, p. 15.

esencia, el saber posee una dimensión netamente económica en relación con el mundo, y con el hombre mismo.

3.2. El conocimiento pragmático del hombre como conocimiento del mundo

El prefacio del texto de Kant plantea que el conocimiento del hombre desde la perspectiva pragmática es sinónimo del conocimiento del mundo. Pero la homologación entre conocimiento del hombre y conocimiento del mundo se apoya en el hecho de que el hombre se concibe allí como *ciudadano del mundo*,⁴⁰⁵ mientras que el mundo es concebido a su vez "más bien como ciudad a construir que como cosmos ya dado".⁴⁰⁶ En otras palabras, lo que sirve de vehículo para la asimilación del hombre y del mundo, es una *civilidad proyectada* de modo universal: el hombre como ciudadano de una ciudad a construir.⁴⁰⁷

La perspectiva pragmática no tiene pues como objetivo determinar la esencia humana, sino que se sitúa en el seno de una tarea de realización efectiva en el devenir. Más aún, el texto pretende, según Foucault, orientarse en una vía de investigación que *garantiza la imposibilidad* de alguna vez responder la pregunta por el hombre en términos de una naturaleza o esencia. El carácter pragmático redunda en que esta cuestión quede sin respuesta, porque interviene en un mundo que nunca se encuentra en reposo, y que nunca puede por eso darse en su totalidad.⁴⁰⁸ El modo en que se conjugan la naturaleza y la libertad en el espacio de análisis de la antropología pragmática, mantiene al mundo en movimiento constante y, por lo tanto, en la medida en que el conocimiento del hombre es el conocimiento del mundo,

⁴⁰⁵ Cf. Kant, I., *Anthropologie...*, p. 83.

⁴⁰⁶ *IAK*, p. 51.

⁴⁰⁷ Encontramos así a la vez un paralelo explícito y divergencias igualmente explícitas entre las perspectivas de *IB*, *MMPE* y la de *IAK*. Por un lado, en todos estos textos el problema del hombre se remite al mundo, lo cual señala aún una constante. En cada caso, sin embargo, el mundo aparece de un modo diverso. En *IB*, si bien se trata fundamentalmente de un mundo onírico como fuente de la consideración de la relación entre la imaginación y el conocimiento, finalmente se postula la idea de un mundo en devenir a cuya realización la imaginación puede contribuir. En *MMPE*, por su parte, el mundo aparecía como las estructuras socio-económicas alienantes que podían reconocerse ejemplarmente en las enfermedades mentales a las que dan lugar, lo cual se enmarcaba en la pregunta por una ciencia humana realmente útil, es decir, capaz de contribuir a la desalienación. Ahora, el mundo aparece como ciudad a construir, mientras que el hombre, considerado desde la perspectiva de su actividad, es donde tal construcción y realización puede indagarse. Sin embargo, sea desde lo onírico, desde las estructuras socio-económica o desde el punto de vista de la civilidad, la remisión al mundo como realidad en devenir sobre la que una intervención es necesaria se impone hasta aquí como una constante. Por otra parte, vale subrayar que para Kant el cosmopolitismo se concibe en relación con una federación en la que toda nación encuentre la salvaguarda de su derecho y seguridad, cf. Kant, I., "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad., Eugenio Ímaz, México, FCE, 1999, pp. 52-57.

⁴⁰⁸ *IAK*, p. 32.

jamás un conocimiento del hombre como cosa definitiva es posible.⁴⁰⁹ Desde este punto de vista, el hombre puede no concebirse ni como puro *homo natura*, individuo gobernado exclusivamente por su carácter natural, ni como "sujeto puro de libertad".⁴¹⁰ Ni pura naturaleza, ni pura libertad, sino una individualidad en la que éstas se encuentran desde el comienzo, y siempre necesariamente, "mezcladas".⁴¹¹

3.2.1. El hombre como "ánimo"

Al estar inmerso en el devenir del mundo en el que actúa, el hombre sobre el que indaga la antropología pragmática podría considerarse como un objeto propio de la psicología. Sin embargo, esta es desestimada como vía de acceso al hombre: la noción con la que se caracteriza la interioridad no es la de *Seele* [alma] sino, la de *Gemüt* [ánimo].⁴¹² Y Foucault señala tres razones para distinguir entre la perspectiva psicológica y la antropológico-pragmática.

En primer lugar una diferencia formal, la identificación entre sentido interno y apercpción por parte de la psicología, mezclando así el conocimiento empírico con la forma pura del "Yo pienso". En segundo lugar, y como diferencia material, el hecho de que la psicología permanece encerrada en una interrogación sobre la permanencia de la identidad a través del cambio: "¿toda la realidad del alma se agota en la dispersión fenoménica, o se

⁴⁰⁹ Diogo Sardinha ha hecho de la distinción entre antropología metafísica y antropología pragmática el eje de un artículo en el que muestra que en *IAK* la segunda busca de hecho desarmar la primera. Este movimiento estaría encarnado en la referencia al sobrehombre (*surhomme*) nietzscheano con la que el texto se cierra: "El paradigma sobrehumano viene a oponer a una antropología filosófica, que somete la reflexión sobre el hombre a una idea supuesta de una esencia trascendente al devenir de lo humano, una filosofía antropológica, forma de ejercicio del pensamiento que no se deja detener por la suposición de que su objeto tendría una esencia sino que, al contrario, se hunde ella misma y vuelve a hundirse, en el elemento del devenir. Los dos paradigmas no son conciliables: entre la pregunta antropológico-pragmática y la interrogación antropológico-metafísica, hay que elegir", cf. Sardinha, D., "Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique", en *Rue Descartes*, op. cit., p. 59.

⁴¹⁰ *IAK*, p. 34.

⁴¹¹ La libertad tal y como se la considera aquí por lo tanto no es ella misma "pura". No se trata pues de la libertad tal y como se la presenta en la *Crítica de la razón pura*. Allí, en efecto, sólo se demuestra la posibilidad de pensar la espontaneidad de la razón conjuntamente con la naturaleza empírica del hombre. Aquí, en cambio, según la expresión de Volbers, se trata de una "libertad pragmática" que "tanto desde el ángulo individual como desde aquel de la historia natural [...] precede a su forma pura. Incluso si, en tanto que ser natural no es al comienzo, como lo marca Kant, sino *capaz* de razón", cf., Volbers Jörg, "Michel Foucault, philosophe de la liberté? Sur sa lecture de Kant dans l'Introduction à l'Anthropologie", en *Rue Descartes*, op. cit., pp. 11-12. En torno a la cuestión de la "fidelidad" de la lectura de Foucault, el autor agrega: "Kant rechazaría sin ninguna duda esta interpretación, pues subordina el *a priori* de la razón a una práctica, abierta e "impura", del uso, del juego-juguete, y del arte-artificio. Sin embargo, a partir de un punto de vista post-kantiano, que no puede ya suponer simplemente una subjetividad trascendental, el análisis foucaultiano muestra una ruptura en el sistema de la crítica", cf., *ibid.*, p. 15.

⁴¹² En la traducción de *Gemüt* como "ánimo" seguimos a Castro, E., "Foucault lector de Kant", en Foucault, M., *Una lectura de Kant...*, op. cit., pp. 9-29.

retira al contrario en la solidez no-empírica de la sustancia?".⁴¹³ Pero la última razón radica en el tipo de dinámica propia del ánimo. Esta está dada por el hecho de que el ánimo "es y no es *Geist* [espíritu]".⁴¹⁴ El espíritu es definido como un principio, no determinante o regulador, sino "vivificante". El ánimo posee una organización en sus poderes y facultades que se manifiesta en una estructura tripartita, lo que puede llevar a la confusión que la emparenta a un alma. Pero además de esta estructura, el ánimo posee un "un rumbo orientado".⁴¹⁵ El espíritu "vivifica" el ánimo, y lo hace a través de las ideas,⁴¹⁶ comprometiendo "la razón empírica en la seriedad de una labor infinita".⁴¹⁷ Si la psicología no tiene cabida en este nivel del análisis, es finalmente porque no hay figura definitiva del ánimo, que siempre está en movimiento: la perspectiva de una psicología empírica no accedería sino a "un espíritu adormecido, inerte, muerto".⁴¹⁸

El problema de la unidad del sujeto, en su doble dimensión empírico-pasiva y pura-activa, se plantea en una discusión contemporánea a la publicación de la antropología que Foucault refiere con el título "El episodio final de la correspondencia con Jacob Sigismund Beck".⁴¹⁹ El francés remite a un texto inédito de Kant en el que respondía a Beck quien, gracias a la influencia de Fichte, veía el sujeto kantiano como inevitablemente escindido en dos formas incommunicables e irreductibles: objeto pasivo y sujeto activo. Foucault repone el argumento indicando que no se trata de un "doble yo" (*doppeltes Ich*) sino de una doble conciencia del yo (*doppeltes Bewußtsein dieses Ich*).⁴²⁰ Si el yo aparece como escindido, es porque la conciencia distingue en su percepción al sujeto como objeto o como actividad, cuando lo que se pone de manifiesto es el hecho de que, en esa ambigüedad, se trata con un sujeto capaz de

⁴¹³ *IAK*, p. 36.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁴¹⁶ Foucault separa aquí el planteo kantiano del hegeliano a partir de dos consideraciones. En primer lugar, si el ánimo debe su "vida" al espíritu que habita en él y lo lleva hacia la totalización propia de las ideas, debería denominarse como un principio regulador sin más, y no como principio vivificante. En segundo lugar, si el espíritu llevase el ánimo de tal modo, la antropología no podría orientarse hacia la determinación del hombre como ciudadano del mundo, con sus derechos deberes correspondientes, sino "hacia el tema de un *Geist* que recubriría poco a poco al hombre, y al mundo con él, de una imperiosa soberanía espiritual", *idem*.

⁴¹⁷ *Ídem*. "En otros términos, la idea, siempre que reciba de la experiencia misma su dominio de aplicación, hace entrar al espíritu en la movilidad del infinito, dándole incesantemente "movimiento para ir más lejos" sin perderlo empero en lo insalvable de la dispersión. Así la razón empírica no se adormece jamás sobre lo dado; y la idea, al ligarla al infinito que ella le niega, la hace *vivir* en el elemento de lo posible. Tal es, pues, la función del *Geist*; no organizar el *Gemut* de manera tal que se haga de él un ser viviente, o el análogo de la vida orgánica, o aun la vida del Absoluto en sí; sino vivificarlo, hacer nacer, en la pasividad del *Gemut*, que es la de la determinación empírica, el movimiento hormigueante de las ideas", *ibid.*, p. 39.

⁴¹⁸ *Ídem*.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 23.

determinarse a sí mismo. Es en esa dimensión concreta y auto-afectiva en la que puede darse la antropología pragmática.⁴²¹

3.2.2. La actividad sintética en lo originario

Para completar la consideración de la subjetividad en el dominio de la antropología es necesario explicar qué forma adquiere la actividad sintética en este plano ambiguo. Como adelantamos, la empiricidad que considera la antropología es denominada por Foucault "lo originario". Según el modelo de la *Crítica*, la actividad sintética que posibilita la experiencia, y con ella el conocimiento, es remitida a la forma pura del "Yo pienso". Éste no puede por tanto ser jamás objeto de conocimiento, en la medida en que es la forma misma de la actividad sintética que hace posible el conocimiento. Pero en el ámbito de la antropología, lo que se ofrece a la experiencia en el orden del conocimiento como *a priori* no es trasladado sin más como *a priori* de la existencia. Allí la actividad sintética aparece entonces "ya dada": la dispersión de lo que se ofrece a la experiencia está ya organizada y sintetizada por una actividad que escapa a la conciencia; se trata de síntesis inconscientes e insulares.⁴²² Lo que se ofrece a la experiencia no se da sino ya mediado por una actividad que se desarrolla independientemente de la conciencia. El dominio de lo originario está ya habitado por una actividad libre que se ejerce en el campo de la pasividad.⁴²³

Lo cual permite comprender que lo originario se conciba no como lo "realmente primitivo", sino como lo "verdaderamente temporal".⁴²⁴ Una vez más encontramos aquí la oposición entre lo real y lo verdadero. El tiempo aparecía en la *Crítica* como intuición trascendental, forma de toda representación en la medida en que gobierna no sólo la

⁴²¹ "Al mismo tiempo, por marginal que haya sido, este debate permitía definir el espacio en el que una Antropología en general era posible: región en la cual la observación de sí no accede ni a un sujeto en sí, ni al Yo puro de la síntesis, sino a un yo (*moi*) que es objeto, y presente únicamente en su sola verdad fenoménica. Pero este yo-objeto, ofrecido al sentido en la forma del tiempo, no es sin embargo extraño al sujeto determinante, porque no es otra cosa, a fin de cuentas, que el sujeto tal y como es afectado por sí mismo", *ibid.*, pp. 23-24,

⁴²² *Ibid.*, p. 42. La caracterización de la actividad sintética desde la perspectiva pragmática está a la vez íntimamente vinculada a la finitud del hombre y al tipo de intuición que le corresponde: "Así, recuerda Kant al final de la "Estética trascendental", lo propio de nuestra forma de aprehender el objeto, en tanto que modalidad de aprehensión de un ser finito, es justamente la sensibilidad; esta modalidad es llamada "sensible, porque *no es originaria*" (B 72), no es productora del objeto. Sólo el *ser originario* podría tener este tipo de intuición.", Marsá Marco Díaz, "L'idée de sensibilité transcendantale dans l'Introduction à l'Anthropologie de Kant", *Rue Descartes*, *op. cit.*, p. 36.

⁴²³ IAK, p. 24. "Una sensibilidad que es mucho más que una pura actividad es ahora puesta en juego. Nace entonces un espacio en el cual los poderes sintéticos del sujeto vienen a ser afectados, una región de afectividad primordial en la que las síntesis aparecen como no estando ya operadas por nosotros, un dominio de *síntesis pasivas*. Marsá Marco Díaz, "L'idée de sensibilité...", *op. cit.*, p. 38.

⁴²⁴ IAK, p. 58.

posibilidad de la captación de la simultaneidad en el espacio sino la sucesividad de la experiencia en el sentido interno. Más aún, como modelo de la estructura de la imaginación trascendental, que a través de su actividad esquemática hacía posible la concordancia entre el fenómeno y las categorías del entendimiento, el tiempo estaba a su vez en la base del conocimiento. Se comprende entonces la imposibilidad de hablar allí de algo "verdaderamente" temporal, en la medida en que sólo a partir del conocimiento es posible calificar algo como verdadero. Pero el espacio que considera la antropología puede tildarse de "verdaderamente temporal" puesto que allí la actividad sintética está *ya* dada en la pasividad de las determinaciones empíricas. En este sentido, la "repetición" de la crítica que Foucault adjudica a la antropología siguiendo formalmente la lectura heideggeriana, implica el pasaje a una temporalidad verdadera: "La Antropología de Kant nos da otra lección: repetir el *a priori* de la Crítica en lo originario, es decir en una dimensión verdaderamente temporal".⁴²⁵

4. El espacio de la pragmática y su ambigüedad

El isomorfismo entre el hombre y el mundo implica que si el primero aparece en la perspectiva pragmática como una mixtura entre lo natural y la libertad (que sólo a partir de la conciencia puede presentarse como doble escindido), lo mismo ocurre en el espacio en el que se desarrolla su actividad. En este mundo, lo jurídico y lo moral se confunden. Foucault ilustra esto a través de un intercambio en torno a la metafísica del derecho entre Kant y Schütz.

Puntualmente, se discute la posibilidad de concebir la mujer en el matrimonio como una "adquisición" por parte del hombre, con la consecuente cosificación que esto implica. Schütz se niega a adjudicar el estatuto de una cosa a la mujer, pero la respuesta de Kant separa estrictamente lo jurídico de lo legal: la cosificación de la mujer es un hecho en la relación sexual, en la que el hombre la convierte en objeto de placer, y el matrimonio simplemente legaliza tal condición sin fundarla ni modificar su contenido. Ocurre otro tanto con el personal doméstico: siendo personas, el derecho instaaura una relación de persona a cosa, sin por eso cambiar la esencia de persona que le corresponde.⁴²⁶

⁴²⁵ *LAK*, p. 58. Pero, por ese mismo hecho, la temporalidad ya no puede considerarse como "realmente primitivo". Y de hecho, será necesaria la consideración de la temporalidad bajo la forma del intercambio para que pueda adjudicársele una forma de realidad, más allá de su carácter verdadero. Por lo demás, esta forma de calificar lo originario tiende además a esquivar la cuestión del origen como "momento inicial": verdaderamente temporal significa entonces que el espacio de la antropología "no se acaba jamás y jamás comenzó" (*idem*), imposible establecer el inicio de lo originario o su fin: siempre se está en el devenir.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 25.

Pero Schütz plantea una objeción que, según Foucault, constituye el "corazón mismo de la preocupación antropológica":

"La Antropología es pragmática en el sentido que no se dirige al hombre como perteneciente a la ciudad moral de los espíritus (se la llamaría práctica) ni a la sociedad de derecho (sería entonces jurídica); ella lo considera como "ciudadano del mundo", es decir como perteneciente al dominio de lo universal concreto, en el que el sujeto de derecho, determinado por las reglas jurídicas y sometido a ellas, es al mismo tiempo una persona humana que lleva, en su libertad, la ley moral universal [...] En estas condiciones, corresponde a la *Antropología* mostrar cómo una relación jurídica que es del orden de la posesión, es decir un *jus rerum*, puede preservar el núcleo moral de la persona tomada como sujeto de libertad. Preservarla no sin comprometerla al mismo tiempo."⁴²⁷

El espacio de la antropología es así una mixtura en la que la universalidad de la ley moral sólo se encuentra ya inmersa en un conjunto de reglas concretas, en un entramado jurídico. Pero estas reglas comprometen la moralidad, y es tarea de la antropología mostrar cómo la libertad puede ser preservada en esta situación. Lo fundamental es, en primer lugar, que la ambigüedad en la que lo moral se confunde con lo empírico, acarrea necesariamente el riesgo de disolver la moralidad misma. La antropología tiene para su aplicación un espacio ambiguo y abigarrado por el encuentro de normas que no parecen poder armonizar, y en el que por eso mismo se presenta un riesgo para la libertad. Pero, en segundo lugar, que la antropología *muestra* el modo en que la moralidad puede preservarse y desarrollarse aún en tal circunstancia.

En el caso de la cosificación de la mujer en el vínculo matrimonial, la resolución pragmática cobra la forma de la astucia. Foucault señala que ya la poligamia marcaba un juego en el que la arbitrariedad del hombre, por un lado "amo" de sus esposas y por otro objeto de luchas entre ellas, es rápidamente subvertida por la astucia del harem en "sumisión del soberano a la episódica señora".⁴²⁸ En el caso de la monogamia, en el que la astucia del harem es disuelta, es la posibilidad de generar celos en el marido donde se hace pesar el *valor*

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁴²⁸ *Ídem.*.

de la mujer⁴²⁹ (valor que por definición no pertenece a las cosas). Entonces se instaura la galantería como "punto de equilibrio" entre la cosificación de la mujer como efecto de la institución jurídica matrimonial, y la ley moral que reconoce la libertad de todo sujeto. Pero, a su vez, la galantería no es un acuerdo pacífico entre partes sino "un enmarañamiento de pretensiones"⁴³⁰ en el que el hombre busca limitar la libertad de la mujer, y ésta ejercer su soberanía sobre aquel. En tales juegos, ni la moral ni el derecho se dan en estado puro ni la libertad que actúa de un lado y de otro es ella misma pura: "Es la aparición de una cierta libertad pragmática, donde es cuestión de pretensiones y de astucias, de intenciones oscuras y de disimulaciones, de esfuerzos inconfesados hacia la empresa, de compromiso entre paciencias".⁴³¹

4.1. Juego y artificio

Si el ánimo no reposa, vivificado por el espíritu, lo mismo debe decirse del mundo como ciudad a construir. La condición de movilidad permanente propia del ánimo y del mundo a causa de las fuerzas de la naturaleza y a causa de la libertad, dan lugar a un campo de ambigüedad en la que lo universal y lo particular se mezclan. En la medida en que allí coexisten en su fusión los dos polos de las determinaciones empíricas y de la libertad, se trata de un espacio "intermedio". En la *Antropología*, este espacio se especifica a partir de la idea de "juego" (*Spielen*) que está en una relación esencial con la de "artificio" (*Kunst*: que nuestro autor traduce oscilando entre dos términos: arte, artificio). Foucault subraya este punto:

"Esta noción de *Spielen* es singularmente importante: el hombre es el juego de la naturaleza; pero este juego, él lo juega, y lo juega en sí mismo; y si le ocurre que es jugado, como en las ilusiones de los sentidos, es que ha jugado él mismo a ser la víctima del juego; mientras que le corresponde ser maestro del juego y retomarlo a su cuenta en el artificio de una intención. El

⁴²⁹ "[...] sería al contrario la ausencia de celos lo que reduciría la mujer a no ser sino una mercancía intercambiable. El derecho a estar celoso -hasta el asesinato- es un reconocimiento de la libertad moral de la mujer. Ahora bien, la primera reivindicación de esta libertad es escapar a los celos, y de probar que se es más que una cosa suscitando unos celos que permanecerán impotentes ante el ejercicio irreprochable de esta libertad", *ibid.*, pp. 26-27.

⁴³⁰ *Idem.*

⁴³¹ *Idem.* Más tarde, Foucault volverá a plantear este problema desde una nueva perspectiva en torno a las relaciones eróticas que los griegos mantenían con los jóvenes. En la medida en que éstos estaban destinados a ser ciudadanos activos en la vida política, su objetivación para el mero placer de los mayores implicaba en efecto un problema. "El uso de los placeres en la relación con los jóvenes fue, para el pensamiento griego, un tema de inquietud", *HS2*, p. 207. Para las elaboraciones que allí tienen lugar cf. *HS2*, capítulo IV y sus apartados: "Una relación problemática", "El honor del joven", "El objeto de placer".

juego deviene entonces un "juego artificioso" (*künstlicher Spiel*) y la apariencia con que juega recibe su justificación moral. La *Antropología* se despliega pues según esta dimensión del ejercicio humano que va de la ambigüedad del *Spiel* (juego=juguete) a la indecisión del *Kunst* (arte=artificio)" ⁴³²

En las formas que cobra la actividad humana en el devenir del mundo se muestra un juego del que se pueden evidenciar estructuras y reglas. La observación de lo que el hombre hace de sí y del mundo puede adquirir por tanto un carácter de escuela,⁴³³ y ofrece una formación para jugarlo. Pero ese juego, se desarrolla también en él mismo. No siendo ni pura naturaleza, ni pura libertad, el hombre encuentra inscripto en sí mismo en el ánimo un reflejo del juego del mundo. Hay pues dos dimensiones en las que es necesario "jugar": la que nos pone directamente en un trato con los demás, en una suerte de fuero "externo", y la que nos enfrenta a nosotros mismos, en una suerte de fuero "interno". Pero en ambos planos se trata del mismo juego.⁴³⁴

Así pues, si la antropología puede considerarse un "libro de ejercicio cotidiano" en este juego, lo que sella su tonalidad prescriptiva en el elemento mismo de sus descripciones, ese ejercicio mantiene esta doble valencia en relación con los demás y con uno mismo.⁴³⁵ En esta línea se inscriben las páginas que Foucault dedica al proyecto kantiano de una *Dietética* con las claves para ejercer el poder del espíritu sobre las impresiones corporales patológicas. Su tonalidad yacía en la contribución que un filósofo podía realizar, desde su experiencia personal, a la medicina. Sin embargo, lo que se trasluce como relevante es la presentación de un trabajo común entre la medicina y la filosofía "para la definición de un arte cotidiano de la salud".⁴³⁶ Las relaciones entre estas disciplinas son pacíficas según el planteo de Kant, aunque la filosofía se presente como "medicina universal" en la que la disciplina médica sería una particularidad. Por condicionantes que sea el juego de los movimientos que tienen lugar

⁴³² IAK, p. 33.

⁴³³ *Ídem*.

⁴³⁴ No debe perderse de vista este isomorfismo. En efecto, el hecho de que haya una continuidad tal entre el orden del ánimo y el del mundo explica, en primer lugar, que la mayor parte del texto kantiano no se desarrolle en "la dimensión cosmopolita de la *Welt* [mundo], sino en aquella, interior, del *Gemüt* [ánimo]" (*Ibid.*, p. 34); en segundo lugar, que ésta primera parte se titule: "Didáctica antropológica. De la manera de conocer el hombre interior tan bien como el hombre exterior" (Kant, I., *Anthropologie...*, p. 83.), mientras que la segunda, la "Característica", tenga como subtítulo "De la manera de conocer el interior del hombre a partir del exterior" (*ibid.*, p. 221). Todo esto se concentra en la idea del primer párrafo del prefacio, según la cual el conocimiento del hombre *merece ser llamado* conocimiento del mundo, (*ibid.* p. 83).

⁴³⁵ IAK, p. 33. Cuando Foucault analiza la estructura del texto, volverá sobre este punto: "El arte de conocer el interior tan bien como el exterior del hombre, es pues, de pleno derecho, no una teoría de los elementos, sino una *Didáctica*: no descubre sin *enseñar y prescribir*", *ibid.*, p. 45.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 29.

en el cuerpo, pueden ser gobernados por el trabajo espiritual. No, por supuesto, al punto de impedir la muerte, pero Foucault subraya lo que tal trabajo hace posible "manejar las relaciones entre la enfermedad y la muerte".⁴³⁷

4.1.1. El riesgo

El juego en el que el hombre se encuentra implicado no deja de tener un elemento de riesgo: se juega *él mismo*.⁴³⁸ La necesidad de contribuir a la formación del hombre en las reglas de ese juego yace en el simple hecho de que él mismo está en juego, lo quiera o no. Se trata entonces de no jugar el papel de víctima, sino de hacerse dueño del juego. Foucault señala aquí otra inversión que resulta de la repetición de la *Crítica* en la *Antropología*: si su estructura sigue la división de facultades que establece la primera, ésta no se centra en lo que tienen de positivo sino al contrario en sus fallas y desviaciones, en los peligros en los que pueden perderse y alienarse "en lo ilegítimo".⁴³⁹

Así, la conciencia de sí ya no será la condición de un conocimiento finito fundado, sino "la siempre renaciente tentación de un egoísmo polimórfico".⁴⁴⁰ Los párrafos sobre la razón dan lugar al análisis de las fallas y enfermedades del espíritu; a las posibilidades de conocimiento y pensamiento fundadas en la *Crítica* se contraponen aquí lo que puede haber de no-fundado en la experiencia; y todo según una estructura tripartita que marca en primer lugar las posibilidades de una facultad, su pérdida en la apariencia del fenómeno, y la forma de su recuperación a partir del mandato de la moralidad:

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁴³⁸ "Solamente, en esta práctica el humano no es plenamente soberano, y por eso no es efectivamente libre, sino que permanece más bien dependiente de los caprichos de la naturaleza. Las facultades devienen así el objeto de un - como lo formula Foucault en una serie de expresiones alemanas - uso, de un juego-juguete (*Spiel*), de un arte-artificio (*Kunst*) de su frecuentación. La *Antropología* es la reflexión de esta frecuentación, la presentación de una sabiduría que se reconoce en la trampas del uso y sabe evitarlas", cf., Volbers Jörg, "Michel Foucault, philosophe de la liberté?...", en *Rue Descartes*, *op. cit.*, p. 14.

⁴³⁹ *IAK*, p. 43.

⁴⁴⁰ *Ídem*. Pero no debe considerarse el egoísmo la única fuente de esta "caída" de las facultades: "Como lo señala el autor de la *Historia de la locura*, Kant consagra a las "enfermedades del espíritu" un lugar tan importante como a aquellas desviaciones debidas a la acción propia. El ejercicio de la facultad de conocer está amenazado por las desviaciones patológicas de la locura", cf., Volbers Jörg, "Michel Foucault, philosophe de la liberté?...", *op. cit.*, p. 13. Es importante mantener esto presente en la medida en que plantea un tema central de la *Crítica de la razón pura* sobre el que deberemos volver: "Hay aquí un paralelo notorio con las ilusiones trascendentales de la primera *Crítica*, que hacen aparecer verdades allí donde ningún conocimiento es posible. Sin embargo, la apariencia trascendental es una transgresión [...] las patologías de las que es largamente cuestión en la *Antropología* privan a los humanos de su libertad, sin que puedan reconocerlo o corregirlo. Amenazan el dominio de lo razonable, de lo verdadero y de lo justo, a partir, por así decir, del afuera", *ídem*.

"El poder en la raíz de sus posibilidades, el Poder encontrado y perdido, traducido y traicionado en su Fenómeno, el Poder imperativamente ligado a sí mismo [...] la conciencia de sí, el egoísmo, la conciencia efectiva de las representaciones; o incluso, la imaginación como poder de "invención" originaria, la imaginación en el naufragio fantástico del sueño (*rêve*), la imaginación en la poesía ligada al signo. O todavía: el poder de desear con sus emociones; la falsa verdad de las pasiones; el vínculo soberano al bien. Del *Vermögen* [facultad] al *Erscheinung* [fenómeno] la relación es a la vez del orden de la manifestación, de la aventura hasta la perdición, y de la ligazón ética".⁴⁴¹

La estructura tripartita funciona así estableciendo los alcances de una posibilidad determinada (facultad), el modo en que tal capacidad se enajena al servicio de las pasiones y la rectificación de su desarrollo gracias al principio moral inherente al hombre. Es la forma en que se expresa según Foucault la articulación entre el poder (*Können*), comprendido como capacidad técnica, y el deber (*Sollen*), tan característica del pensamiento kantiano.⁴⁴² Lo que se presenta en primer lugar en sus posibilidades y determinaciones generales, se pone de manifiesto inmediatamente como su pérdida.⁴⁴³

4.1.2. Artificio y astucia

Es digno de nota que los medios que la antropología provee a la moralidad se centren en la apariencia del fenómeno, en un "arte de parecer"; que la moralidad se juegue en el terreno

⁴⁴¹ IAK, p. 45.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 32.

⁴⁴³ De allí que Foucault señale el lugar que la negatividad ocupa en la *Antropología*, a la que considera la "línea de fuerza" su investigación, *ibid.*, p. 43. Lo cual, por otra parte, marca menos el origen que la continuidad de la relación que Foucault señala entre la negatividad y la figura del hombre, por un lado, con los artículos sobre psicología publicados en 1957 y que postulaban la imposibilidad de hacer del hombre un objeto de conocimiento positivo en la medida en que la aparición del inconsciente lo dejaba signado por una negatividad esencial, y por otro, con los desarrollos posteriores. La *Antropología*, por su parte, marca también la imposibilidad de dar una respuesta positiva a la pregunta por la esencia humana, en la medida en que sitúa al hombre en el elemento del devenir. Pero al mismo tiempo, esta negatividad no sería tal sino se postulase sobre el imperativo categórico que impone la universalidad a la vez como una tarea a realizar y como objeto de conocimiento imposible. Del mismo modo, los artículos de 1957 no marcaban tal negatividad sino como el precio a pagar por la obtención de un espacio positivo para el conocimiento del hombre, por encima de la positividad más fundamental del inconsciente. En este caso, es lo universal, aunque más no sea en esa forma de presencia que el espíritu introduce en el ánimo a través de las ideas, lo que está en la base de la recuperación del poder y su ordenamiento reglado a la moralidad.

de la apariencia.⁴⁴⁴ De acuerdo a la filosofía práctica, la moralidad queda terminantemente separada de lo empírico: la *buena voluntad* no es un fenómeno y por lo tanto es imposible, desde una perspectiva fenoménica, establecer la moralidad de una acción.⁴⁴⁵ Siempre puede establecerse la sospecha de un egoísmo subrepticio, que condena la moralidad a mera quimera. Pero, al mismo tiempo, por lo mismo, no puede tratarse más que de una sospecha, y la separación de la moralidad del ámbito fenoménico funciona efectivamente como una defensa para la misma en la raíz de su posibilidad.⁴⁴⁶ A propósito de la antropología pragmática, Foucault muestra el modo en que esta defensa en el espacio de la crítica de la razón práctica se convierte en una herramienta o en un arma que permite el avance de la moralidad y ya no su mero resguardo teórico.

Este es el papel de la noción de *Kunst*, que en su doble registro de "arte" y "artificio" no llega, según Foucault, a captar plenamente su significación. En efecto, vimos que ésta aparece esencialmente ligada a la idea de "juego"; al mismo tiempo, en su dimensión artificial, en lo que la concierne como artificio, tiene siempre el carácter de una astucia:

"El *Kunst* es en un sentido la negación de la pasividad originaria; pero esta negación debe comprenderse tanto como espontaneidad (en relación con las determinaciones de lo diverso) que como artificio (en relación con la solidez de lo dado); y su rol es tanto edificar por encima, y hacia el encuentro con el fenómeno (*Erscheinung*), una apariencia (*Schein*), como dar a la apariencia la plenitud y el sentido del fenómeno: es decir que el *Kunst* detenta -pero en la forma de la libertad- el poder de negación del *Schein* y del *Erscheinung*. [...] así en el intercambio de signos de la moralidad, el contenido sensible puede no ser sino una máscara y ponerse al servicio de las

⁴⁴⁴ "Cuando una joven en la edad adolescente o un campesino ignorante de las maneras de la ciudad se expresan con toda franqueza, su inocencia y su simplicidad (su ignorancia en el arte de parecer) hacen reír de corazón a los que ya están ejercitados y advertidos. No con una risa burlona o despreciadora (pues en el fondo del corazón, veneramos la pureza y la sinceridad), sino con una risa bienintencionada y afectuosa frente a la inexperiencia en este *arte de parecer*, que es malo aunque esté fundado en nuestra naturaleza humana y corrompida; deberíamos suspirar allí más que reír, cuando la comparamos con la idea de una naturaleza todavía no pervertida. Es la dicha de un instante, un cielo nublado diríamos, que se abre en un punto para dejar pasar un rayo de sol, pero se cierra enseguida a fin de apañar el amor propio y su mirada débil de topo", Kant, I., *Anthropologie...*, p. 94.

⁴⁴⁵ "En realidad, es absolutamente imposible determinar por la experiencia y con absoluta certeza un solo caso en el que la máxima de la acción -conforme por lo demás con el deber- se haya basado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber [...] nunca podemos -aun con el examen más riguroso- llegar por completo a los móviles más recónditos, porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones que se ven, sino los principios íntimos de las mismas, que no se ven", Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 44.

⁴⁴⁶ "Pero donde cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y solo queda la *defensa*, esto es, rechazar los argumentos de quienes -pretendiendo haber intuido la esencia de las cosas- declaran osadamente que la libertad es imposible.", *ibid.*, p. 115.

astucias de la mentira; pero puede incluso ser astucia de la astucia (*ruse de la ruse*) y forma refinada que transmite el valor, y bajo la simple apariencia, lo serio del fenómeno"⁴⁴⁷

La antropología pragmática ofrece la comprensión de las reglas del juego, lo cual da lugar a un poder, una capacidad de actuar para no ser simplemente el "juguete" de la naturaleza y víctima, incluso en los juegos que se desarrollan en el orden de nuestras pasiones y movimientos fisiológicos. Ciertamente, se habilita de este modo la posibilidad de una actividad reglada por lo pasional y organizada por un uso técnico de la razón, lo que constituye la tesis hegeliana de la "astucia de la razón". Pero desde la perspectiva de Foucault el planteo kantiano, para quien la dimensión práctica de la razón se subsume enteramente al principio de la moralidad, no se detiene allí. Es lo que pone de manifiesto Foucault cuando considera el *Kunst* como, a la vez, la posibilidad de "la astucia de la astucia" que introduce la seriedad del valor bajo la mera apariencia.

El *Kunst* es pues para la moralidad, como "astucia de la astucia", una posibilidad de dominar las tendencias pasionales que buscan imponerse en el "juego" a través de una apariencia de moralidad.⁴⁴⁸ La *Antropología* no conduce pues a la idea de un espíritu que lentamente recubre la actividad de los hombres a pesar de sus intenciones, como en el esquema hegeliano. La astucia de la astucia postulada aquí no consiste en una eticidad general imponiéndose a través de la diversidad pasional de los hombre, sino en una utilización, por parte de la buena voluntad, de las apariencias que a menudo recubren tendencias contrarias al deber y que no pueden ser controladas directamente: "Por la violencia, no se obtiene nada, en el dominio de las inclinaciones, contra la sensibilidad; es necesario rodearla por la astucia (*ruse*), y como dice Swift, hacer jugar la ballena con un barril para salvar el barco".⁴⁴⁹ La cortesía puede ser un conjunto de gestos y modos vacíos, pero conducir "progresivamente a maneras de pensar que son realmente conformes" con la libertad.⁴⁵⁰ No se trata pues de que en el juego de disimulaciones, intereses y pasiones se realice el plan de la razón, sino de que den lugar, "progresivamente", a acciones efectivamente emanadas de la moral. Si la tarea de la antropología pragmática es *mostrar* el

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁴⁸ "Pero engañar a quien nos engaña, es decir las inclinaciones, es volver a la obediencia de las leyes; no es un engaño, es una manera inocente de tomarnos en nuestro propio espejismo", Kant, I., *Anthropologie...*, p. 110.

⁴⁴⁹ *Ídem.*

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 111.

modo en que la moralidad puede desarrollarse en el ámbito ambiguo de la empiria, ésta se realiza a través de la apariencia y el artificio, la astucia y el *Kunst* como instrumentos.

No se trata pues en el tratamiento que Foucault hace de Kant de una suerte de apología del egoísmo, a la manera de Hegel.⁴⁵¹ El dominio puede ser moral si lo que hace es a su vez fomentar la moralidad, lo que consigue a través del "artificio de una intención".⁴⁵² Es la soberanía del principio moral la que obliga a introducir elementos de libertad, a través de la astucia, en las inclinaciones. Se trata de la presentación de un Kant que no sólo anticipa a Hegel sino que lo desactiva de antemano: éste pretendió disolver la crítica y toda forma de imperativo moral trascendental postulando la racionalidad de lo real, la reconciliación entre pensamiento y realidad, y subsumiendo toda astucia posible a la razón. Aún si los hombres se entregan completamente a las pasiones, la eticidad de la razón se establece en el mundo a través de ellas, de un modo por completo independiente a las conciencias individuales. En este caso, el artificio de la intención tiene su fuente en el uso conciente de las reglas del juego.

Por otra parte, lo que en el modelo hegeliano signa la astucia de la razón consiste precisamente en que ésta jamás corre ningún riesgo:

"Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *la astucia de la razón*."⁴⁵³

En el caso de la antropología, el riesgo es un elemento persistentemente subrayado por Foucault, como lo será, por otra parte, durante toda su trayectoria.⁴⁵⁴ La confianza en la razón y su astucia encuentra en esta ausencia de riesgo un límite. Foucault vuelve sobre este

⁴⁵¹ "Pero las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad [...] Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito estar en ello, encontrar mi satisfacción en realizarlo; es preciso que *ello sea mi interés*. Interés significa ser en ello, estar en ello. Un fin, por el que debo trabajar, tiene que ser de algún modo también *mi fin*. He de satisfacer a la vez *mi fin*, en el fin por el cual trabajo, aunque este tenga muchos otros aspectos, en los cuales no me importe. Este es el derecho infinito del sujeto", Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980, pp. 79-81.

⁴⁵² *IAK*, p. 33.

⁴⁵³ Hegel, G. W. F., *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁵⁴ Cf., por ejemplo, *GSA*, pp. 56, 59 y 60, para los análisis en torno al decir-verdad en el pensamiento griego el riesgo que necesariamente implica.

elemento de la filosofía hegeliana en dos ocasiones para cuestionar tal confianza. En primer lugar, a propósito del trabajo de su profesor y predecesor en el *Collège de France*, Jean Hyppolite, valora el hecho de que éste hacía de la modernidad una piedra de toque para someter el pensamiento hegeliano a una prueba de la que no se podía estar seguro venciera.⁴⁵⁵ En segundo lugar, en el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* a propósito de las "grandes estrategias anónimas" que dieron lugar a ciertas técnicas de poder: "siendo la historia la astucia de la razón, el poder, por su parte, ¿sería la astucia de la historia- aquel que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder".⁴⁵⁶ En ambos casos, es la infalibilidad de la razón y su astucia la que es puesta en duda, y la confianza en tal procedimiento por lo tanto corroída. De este modo, rechaza al mismo tiempo la idea de un "mal necesario" al que la razón nos sometería antes de ofrecernos la reconciliación.⁴⁵⁷

Sólo teniendo en cuenta, por un lado, el elemento del riesgo y el rechazo de una reconciliación dialéctica y, por otro lado, la forma en que el *Kunst* funciona en los juegos pueden comprenderse las primeras consideraciones de Foucault en torno a la verdad y su vínculo con el pensamiento económico. Cuando Foucault caracteriza la "soberanía" del *Kunst*, lo hace a partir de tres elementos: la potencia de lo negativo, por el rol que tiene la libertad de ejercer una negación que cuenta con el riesgo de la pérdida; la decisión de lo intencional, por el modo en que la buena voluntad y su sentido pueden introducirse artificiosamente a través de gestos en apariencia superfluos; y el "lenguaje del intercambio", "comunicación a establecer": "libertad peligrosa que liga al trabajo de la verdad la posibilidad del error, pero hace escapar así la esfera de las determinaciones de la relación a la verdad".⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ "De suerte que esta presencia de Hegel que nos había dado, él no buscaba solamente hacer la descripción histórica y meticulosa: quería hacer de ella un esquema de experiencia de la modernidad (¿es posible pensar según el modo hegeliano las ciencias, la historia, la política y el sufrimiento de todos los días?), y quería hacer inversamente de nuestra modernidad la prueba del hegelianismo y, por ella, de la filosofía. Para él la relación con Hegel era el lugar de una experiencia, de un enfrentamiento del que no estaba jamás seguro que la filosofía saliera vencedora. Él no se servía del sistema hegeliano como de un universo tranquilizador; él veía allí el riesgo extremo corrido por la filosofía", *OD*, p. 76.

⁴⁵⁶ *VS*, p. 126.

⁴⁵⁷ Hegel concibe en efecto su filosofía de la historia como una "teodicea", cf. Hegel, G. W. F., *Lecciones...*, p. 56. El rechazo de tal perspectiva ha sido señalado por Potte-Bonneville: "A veces él [Foucault] insiste, contra el horizonte de una reconciliación futura, sobre la heterogeneidad fundamental de las fuerzas presentes en la historia, de la que nada indica que el enfrentamiento tenga la promesa de cesar. A veces incluso, él rechaza que los pasado-mañanas que cantan excusen los sufrimientos actuales y autoricen a desinteresarse de ellos", Potte-Bonneville, M., *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p. 17.

⁴⁵⁸ *IAK*, p. 57.

4.2. La verdad del intercambio pragmático

Incluso la verdad misma tiene por tanto su forma pragmática, anclada en el espacio que corresponde a dicha perspectiva. Lo "originario" es caracterizado en un primer momento como lo "verdaderamente temporal", de modo que no sólo el vínculo con el tiempo sino con la verdad quedaba asentado en tal definición. Ahora bien, al volver sobre esta noción, Foucault señala que lo originario puede ser comprendido como un espacio de intercambio en el que "el lenguaje toma, alcanza y reencuentra su realidad, es allí igualmente que el hombre despliega su verdad antropológica".⁴⁵⁹ Ya al comienzo del texto se establecía que uno de los desplazamientos en la repetición que la *Antropología* efectúa con relación a la *Crítica* consistía en orientarse hacia la comunicación.⁴⁶⁰ Así, el "arte de parecer" al que conduce el *Kunst*, y que constituye en gran medida la enseñanza de la escuela constituida por la observación antropológica, se dirige del mismo modo al vínculo con los demás. En este marco signado por el intercambio y la apariencia, el lenguaje cobra una importancia central: "el suelo real de la experiencia antropológica es mucho más lingüístico que psicológico".⁴⁶¹

En efecto, la antropología desde el punto de vista pragmático considera al hombre como ciudadano del mundo. Pero esta ciudadanía encuentra en el carácter lingüístico de la experiencia antropológica su explicación completa. Si el hombre de la antropología es un ciudadano del mundo, es en la medida en que "habla".⁴⁶² Es a partir del lenguaje como espacio de intercambio en el que el *Kunst* encuentra un ámbito privilegiado que puede concebirse la participación del individuo en la construcción de esa ciudad universal que es el mundo en su devenir. En este sentido merece una particular atención la referencia que el francés realiza al "Banquete kantiano":

"Hay pues un *Banquete* kantiano -insistencia, en la *Antropología*, en esas formas minúsculas de sociedad que son las comidas en común; importancia del *Unterhaltung* [conversación], de lo que allí se intercambia, y es necesario intercambiar; prestigio de este modelo social y moral de una *Gesellschaft* [sociedad] en la que cada uno se encuentra a la vez ligado y soberano; valor del discurso que, de uno a otro, y entre todos, nace y se realiza. Desde el

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁶⁰ "Los temas mayores de la Crítica -relación al objeto, síntesis de lo múltiple, validez universal de la representación- son así fuertemente reagrupados en torno al problema de la comunicación", *ibid.*, p. 21.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁶² "De hecho, el hombre de la antropología es en efecto un *Weltbürger* [ciudadano del mundo], pero no en la medida en la que forma parte de tal grupo social o de tal institución. Sino puramente porque habla. Es en el intercambio del lenguaje que, a la vez, alcanza y realiza él mismo el universal concreto.", *ibid.*, p. 64.

punto de vista de la *Antropología*, el grupo que tiene valor de modelo no es ni la familia ni el estado: es la *Tischgesellschaft* [sociedad de mesa] ¿No es ella, en efecto, cuando obedece fielmente a sus propias reglas, como la imagen particular de la universalidad?"⁴⁶³

La comida en común es un tipo de juego privilegiado para concebir el modo en que el lenguaje alcanza la universalidad, y tiene, como todo juego, sus reglas. Bien realizado, debe permitir un vínculo entre todos los presentes sin que nadie se sienta aislado, y sus momentos determinan temáticas y modos de tratamiento.⁴⁶⁴ De suerte que cada una de las libertades e intereses individuales puedan encontrar una vía en el intercambio general que constituye el lenguaje. Si la *Antropología* es un texto tan prescriptivo como descriptivo, su tarea formadora encuentra para Foucault en la idea de banquete un modelo ejemplar para ello.

Por su parte, la verdad se desarrolla en este mismo ámbito. No se la considera de ningún modo como anterior al lenguaje, sino que yace en él y en el movimiento del intercambio que constituye y "realiza la verdad universal del hombre".⁴⁶⁵ La inscripción de la verdad en el ámbito del intercambio, en primer lugar, la define como vinculada esencialmente a lo temporal. En segunda lugar, mantiene el vínculo esencial de la verdad con la libertad, pero "a través de la labor y los peligros del *Kunst*",⁴⁶⁶ lo cual implica una elaboración de este vínculo en el espacio de la finitud, y Foucault postula por eso la relación verdad-libertad como el eje de la filosofía trascendental kantiana, en continuidad con el planteo de la Antropología y hasta su remisión a la *Crítica*.⁴⁶⁷ En tercer lugar, en este espacio de intercambio la referencia a la división conceptual entre verdad y realidad puede volver a darse: "lo universal que nace en medio de la experiencia en el movimiento de lo verdaderamente temporal y de lo realmente intercambiado".⁴⁶⁸

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁶⁴ "[...] primero la novedad del acontecimiento, luego la seriedad de lo universal, y por último la ironía del juego. En cuanto al contenido mismo de la conversación, debe obedecer a las leyes de una estructura interna: las de una flexible continuidad, sin ruptura, de tal manera que la libertad de cada uno de formular su opinión, de insistir en ella o de desviar la conversación, jamás sea experimentada por los otros como abuso o coerción", *Ídem.*

⁴⁶⁵ *Ídem.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁶⁷ "Es en efecto esta relación que está en cuestión en la gran tripartición sin cesar repetida en el *Opus Postumum*: Dios, el mundo, y el hombre. Dios que es "*Persönlichkeit*" [personalidad], que es libertad, que es, con respecto al hombre y al mundo, fuente absoluta; el mundo que es el todo, clausurado sobre sí mismo, de las cosas de la experiencia, que es verdad y *dominio* insuperable; en cuanto al hombre, es su síntesis -aquello en lo que Dios y el mundo realmente se unifican- y sin embargo no es, con relación al mundo, más que uno de sus habitantes, y con relación a Dios, más que un ser *limitado*. Lo cual indica bastante claramente que la correspondencia de la verdad y de la libertad se realiza en la forma misma de la finitud, y nos vuelve a situar así en la raíz misma de la *Crítica*. Estamos en el nivel de aquello que funda el rechazo de un intelecto intuitivo," *ibid.*, p. 66.

⁴⁶⁸ *Ídem.*

Si cotejamos el tratamiento que la cuestión de la verdad tiene en *IB* con el que se presenta en *IAK*, llama la atención la persistencia del vínculo entre verdad y libertad. En efecto, sobre el final del texto de 1954, la relación entre imaginación y conocimiento encontraba en el sueño su verdad como condición de posibilidad, y allí también la manifestación de una libertad fundamental, del libre juego de la imaginación en la exposición de los movimientos de la existencia. Pero Foucault incorporaba allí la necesidad de considerar la actividad de la imaginación "del otro costado del sueño", en donde la relación verdad-libertad tenía un sentido diferente al de la condición de posibilidad. La imagen se manifestaba entonces como "estilo" en función de una modalidad expresiva de la imaginación caracterizada como "poética". El estilo, por su parte, se definía como "el movimiento originario de la imaginación cuando toma el rostro del intercambio".⁴⁶⁹ Entonces aparecía la dimensión de la historia, en la que la verdad y la libertad debían alcanzar su objetividad en una expresión poética⁴⁷⁰ (cf. *supra* I.5.). El texto sobre Kant, así, desarrolla el problema de la expresión poética y la realización objetiva de la verdad y de la libertad subrayando la necesidad de elaborarla en un sentido pragmático. De suerte que la imaginación ya no se liga a la posibilidad de un esquematismo que establezca la regla de las imágenes, sino a la necesidad del *Kunst* como una actividad reglada que permite intervenir en el mundo a través de un arte del parecer.

Puede aquí reponerse un fragmento de una cita ya utilizada a propósito del riesgo que la consideración kantiana implica para Foucault. La capacidad técnica que representa todo poder era considerada primero en su posibilidad, pero indicada antes que nada en su faceta negativa, en su "caída" o pérdida, para entonces sí mostrar la vía de su recuperación a través de la astucia de la moralidad. Uno de los ejemplos que plantea entonces nuestro autor concernía a la imaginación: su definición esencial como "poder de invención originaria", su caída "en el naufragio fantástico del sueño (*rêve*)", y su recuperación "en la poesía ligada al signo".⁴⁷¹ El ejemplo mantiene con exactitud la tesis de *IB*: desde la perspectiva de la condiciones de posibilidad del conocimiento, el trabajo de la imaginación en la dimensión onírica no es sino naufragio; sólo en su vínculo con la poesía, y a través de ésta con la historia, la labor de la imaginación puede recurrarse éticamente. La verdad, entonces, era sinónimo de una poesía que alcanzaba su objetividad histórica.⁴⁷²

Hay que reconocer por lo tanto que entre las primeras consideraciones de Foucault en torno a la verdad, ésta se encuentra ligada esencialmente a la imaginación no sólo por el lado

⁴⁶⁹ *IB*, p. 118.

⁴⁷⁰ *Ídem*.

⁴⁷¹ *IAK*, p. 45.

⁴⁷² *IB*, p. 118.

de sus condiciones de posibilidad, sino además, y sobre todo, al movimiento del intercambio lingüístico por el que se construye el mundo en su devenir histórico. Más aún, hay que reconocer que esta consideración de la "verdad" es determinante en Foucault. Y ahora vemos que la distinción entre verdad y realidad tiene un sentido profundo en sus trabajos. No se trata simplemente de evitar el pensamiento de la verdad como adecuación a la realidad, sino fundamentalmente de vincular la verdad a una efectuación, a una realización, a una constitución de la realidad.

Ahora bien, en este punto nos encontramos nuevamente con una solapada presencia de Hegel. Por un lado, en fuerte relación con la lectura de Hyppolite, quien había ya dirigido la tesis con la que Foucault concluiría sus estudios en la *École Normal Supérieure*, y que tenía como título "La constitución de un trascendentalismo histórico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel". Hyppolite repetiría su rol acompañando la presentación de la *Introducción* a la *Antropología* de Kant.⁴⁷³ Ya vimos el modo en que Foucault rescataba la introducción del elemento del riesgo en la lectura que su profesor realizaba de Hegel (cf. *supra* III.4.1.2.). Sin embargo, en *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, se subrayan tres elementos que vale la pena aquí retener. En primer lugar, la inquietud como rasgo esencial del pensamiento hegeliano (dificultando la lectura del fin de la historia).⁴⁷⁴ En segundo lugar, que en cada momento del desarrollo dialéctico la "verdad" se pierde y se vuelve a recuperar con un nuevo sentido para perderse nuevamente en un proceso cuyo fin sólo puede concebirse como su comienzo, formando una figura perfectamente circular.⁴⁷⁵ Finalmente, la caracterización de la empresa fenomenológica como una "ascesis", en la medida en que la "verdad" no avanza perdiéndose y recuperándose en el entramado histórico sin una transformación espiritual que engloba la propia "visión de la vida y del ser, su intuición en el mundo".⁴⁷⁶

⁴⁷³ Cf. Eribon, D., *Foucault, op. cit.*, pp. 55 y 156-158.

⁴⁷⁴ "El ser de la vida no es la sustancia, sino más bien la inquietud del sí mismo. Según un reciente comentarista de la filosofía hegeliana, la intuición fundamental que dio origen a la filosofía hegeliana sería la *movilidad de la vida*. Nos parece que eso no es suficiente. El epíteto que más se repite en la dialéctica hegeliana es el de *unruhig*. La vida es inquietud, inquietud del sí mismo que se ha perdido y vuelve a encontrarse en su alteridad [...] El ser del hombre "no es nunca lo que es, siempre es lo que no es", Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu, op. cit.*, pp. 136-137.

⁴⁷⁵ Hay que destacar que la pérdida de la verdad, o más bien de la certeza, no implica simplemente un avatar teórico, sino que es una forma de existencia la que de tal modo se pierde, cf. *ibid.*, p. 16 y ss.

⁴⁷⁶ "Sobre esta ascesis necesaria de la conciencia para llegar al verdadero saber filosófico, ascesis que es toda la fenomenología, Hegel ha reflexionado ya en Jena al estudiar la naturaleza del escepticismo antiguo. El moderno sólo se mete con la metafísica y deja subsistir las intocables certezas del sentido común. En cambio, eran precisamente esas certezas lo que se proponía destruir el escepticismo antiguo. Se trataba más bien, como en el caso de Platón, de una introducción a la metafísica. Por ello, toda filosofía llevaba en sí un momento de escepticismo por medio de la cual purificaba la conciencia ingenua. En el artículo citado, Hegel esbozaba por

Pero aún otro elemento apoya esta hipótesis en torno a la presencia de Hegel en la concepción de este aspecto de la verdad que Foucault maneja. Según el pensamiento hegeliano, lo que permite a la "certeza" (es decir a la mera creencia subjetiva) devenir verdad objetiva, es su realización. Solamente adquiriendo existencia efectiva algo puede ser considerado en el orden de la verdad. Mientras que permanezca en la interioridad del pensamiento, no hay más estatuto que el de lo abstracto y vacío: "La razón, aprehendida en su *determinación* es la *cosa*. Lo demás -si permanecemos en la razón general- son meras palabras".⁴⁷⁷ La realización es por lo tanto prueba de la certeza, entendiendo prueba en los dos sentidos que la lengua francesa permite distinguir: en tanto "*preuve*", aquello que sirve para establecer la verdad de algo, y como "*épreuve*", es decir, como aquello que debe atravesarse para verificar la calidad y el valor. Ésta prueba de realidad es lo que en Hegel se denomina "experiencia".⁴⁷⁸

Encontramos aquí por tanto otra raíz de la concepción de verdad con la que Foucault trabaja. Una verdad que, en primer lugar, está sometida a la prueba de la realidad a partir de sus posibilidades de realización y que, por eso mismo, continuamente corre el riesgo de perderse en una interioridad vacía que no se distingue del ensueño de lo onírico. En segundo lugar, se trata de una verdad que, por lo mismo, es concebida en una historicidad originaria vinculada al intercambio.⁴⁷⁹ Es en función de esta cuestión que Foucault elabora la idea de la vida y la política como pruebas de realidad de la filosofía en una lectura de Platón (cf. *supra* II.2.3.1.2.). Más aún, y en tercer lugar, en la consideración del hombre como ciudadano del mundo a partir del hecho de que "habla", es decir, de que puede introducirse en el juego de la verdad como intercambio lingüístico, encontramos el otro punto central que nos remite a Hegel. Precisamente la forma en que la astucia de la razón se desliga de su suelo original en una consideración heurística de la historia para convertirse en un problema que involucra al *lógos* en general, pasa por la posibilidad de definir *quién habla*. Como vimos (cf. *supra* Introducción general, apartado 2.2.), de modo contemporáneo al trabajo sobre *IAK* Foucault

primera vez ese camino de la duda, que es al mismo tiempo una ascesis del alma, y reflexionaba sobre el poder de la negatividad en la dialéctica", *ibid.*, p. 15.

⁴⁷⁷ Hegel, G. W. F., *Lecciones...*, *op.cit.*, p. 57. Y también, en p. 79: "La filosofía demuestra que lo vacío no es ningún ideal: que solo lo real es ideal; que la idea se hace perceptible."

⁴⁷⁸ Sentido que se amplía con respecto al uso kantiano del término de tal modo que lo ético, lo jurídico, lo religioso, lo artístico, y no solamente la dimensión teórica de lo fenoménico, tienen una experiencia posible, cf. Hyppolite, J., *op. cit.*, pp. 23-27.

⁴⁷⁹ Desde esta perspectiva, la referencia de *HS* según la cual "la *Fenomenología del espíritu* del espíritu es la cumbre de esta filosofía" en relación con la posibilidad de establecer el mundo a la vez como ámbito de objetividad y como espacio de prueba para el desarrollo y transformación de la subjetividad adquiere una nueva luz, cf. *HS*, p. 467; "Una cierta estructura de espiritualidad intenta ligar el conocimiento, el acto de conocimiento, las condiciones de este acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación misma del sujeto. La *Fenomenología del espíritu* no tiene después de todo otro sentido que ese", *HS*, p. 30.

intenta realizar la historia de ese lenguaje reducido al silencio bajo la objetivación de "locura"; *HF* y *IAK* plantean pues los dos aspectos del mismo problema. En *HF* se revela el modo en que la razón se constituye a sí misma como un espacio ciudadano cerrado excluyendo al silencio ciertas formas de lenguaje; en *IAK*, en cambio, se ponen de manifiesto las herramientas que, al interior mismo de ese espacio cerrado, permiten introducir elementos que, *strictu sensu*, no tienen su derecho de ciudadanía. La astucia de la astucia allí planteada remite a la posibilidad de introducir la moralidad a través de las apariencias de la inclinación; pero, como instrumento, también otras cosas pueden introducirse (cf. *infra* III.6.). Y Foucault volverá sobre esta cuestión de modo explícito a propósito de la instauración del sentido y del lenguaje apofántico por parte de Aristóteles; operación con la que el estagirita podrá eliminar al sofista de la discusión sosteniendo que, en su discurrir, no dice nada: posee un *lógos* de planta o *σιγῶντα λέγειν* [discurrir silencioso] (cf. *infra* VIII.4.3.).⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ Sin duda falta todavía un examen minucioso del lugar que Hegel ocupa en el pensamiento de Foucault. Algunos trabajos han incursionado en este punto, aunque ninguno de modo sistemático. Sin embargo, las afinidades tocan cuestiones centrales. El primer momento en que la presencia de Hegel fue señalada en Foucault tuvo lugar a propósito de la *HF*, y fue Derrida quien lo hizo, como vimos (cf. *supra* Introducción general) en una conferencia pronunciada el 4 de marzo de 1963 en el *College Philosophique*, publicada primero en la *Revue de Métaphysique et de Morale* gracias a un referente del hegelianismo en Francia, Jean Wahl, y luego en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97. Allí, según vimos en la introducción general, Derrida criticaba la posibilidad misma de un proyecto tal como una historia de la locura, atendiendo a "una dimensión hegeliana a la que, por mi parte, fue muy sensible, en el libro de Foucault, a pesar de la ausencia de referencias muy precisas a Hegel", *ibid.*, p. 58. Vimos también cómo esta perspectiva fue desarrollada a su vez por Descombes (*Lo mismo y lo otro...*, *op. cit.*, pp. 28-31), en un planteo que pone en juego precisamente el riesgo que corre la razón en su contacto con lo otro de ella misma; riesgo que para Foucault la dialéctica sólo asume ficticiamente en la medida en que se desarrolla desde el comienzo en una interioridad definida por un gesto inaugural de exclusión. Pero además, a partir de una reposición de Kojève, Descombes ponía de relieve además el otro punto que aquí nos interesa subrayar: "la *definición pragmática de la verdad* ("lo verdadero es el resultado"), definición que evidentemente no provocaría unanimidad en los filósofos", *ibid.*, p. 34. En estos dos aspectos, el riesgo asumido por la razón y la capacidad de realización como prueba de verdad, Hegel constituye una referencia obligada en el pensamiento de Foucault. Más aún, en la medida en que la dialéctica presenta el desarrollo del concepto, es decir de la identidad o de "lo mismo", la *Fenomenología del espíritu* constituye el estudio de las manifestaciones fenoménicas del concepto, el desarrollo de las formas que asume la identidad, lo *mismo*, a lo largo de la historia. En este marco, Descombes puede presentar la *HF* como el reverso de la *Fenomenología...*: "Desde el día en que existen la razón y la historia existen los locos. En consecuencia, sólo existe la locura a partir de esta decisión en pro de la razón de la historia (de la obra). [...] ¿Cómo es posible un discurso erudito sobre la locura? ¿Cuál es su condición de posibilidad? Esta condición es que exista un fenómeno de la sinrazón ¿Cómo se produce ese fenómeno? [...] una historia de la psiquiatría no nos enseñaría nada: no haría sino volver a toparse continuamente con el prejuicio inaugural; demostraría cómo la enfermedad mental es objeto de un tratamiento cada vez más ilustrado, cada vez más humano; nunca podría volver a encontrar el camino por el que la locura se ha vuelto una "enfermedad mental", objeto de una medicina apropiada. Es inevitable que la historia de la psiquiatría celebre las sucesivas victorias de la ciencia sobre el mal y el desorden. Pero en realidad sucede lo contrario: el progreso de la ciencia no es no que descubre una "enfermedad mental", allí donde la humanidad bárbara creía afrontar lo diabólico o lo demoníaco; sino que la aparición del loco bajo su nueva figura de "enfermo mental" es lo que suscita una disciplina científica para cuidarlo", *ibid.*, p. 152. La *HF* sería pues la historia de las condiciones de posibilidad de las formas que el concepto habría asumido históricamente. (Esta perspectiva, que hace de la *HF* el reverso de la *Fenomenología...* ha sido a su vez trabajada por Baugh, que sostiene: "Toda esta operación de diferenciación y objetivación, y el pasaje de una introspección subjetiva al conocimiento objetivo, replica la progresión dialéctica de la *Fenomenología del Espíritu*, y hace un uso liberal de las categorías hegelianas de la mediación, reconocimiento y

4.2.1. La afinidad con el pragmatismo y su límite

Como recuerda Naishtat, la pragmática no debe confundirse con el pragmatismo.⁴⁸¹ En el marco en el que ahora nos encontramos, la pregunta por la aproximación posible entre Foucault y el pragmatismo es igualmente pertinente. El vínculo fue señalado por Rorty ya en

alienación", Baugh, B., *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003, p. 163. Pero a diferencia de Derrida y Descombes, Baugh subraya a su vez otro punto de divergencia en la forma que asume en el libro de Hegel y en *HF* el trabajo, considerándolo desde la perspectiva planteada por Foucault de la locura como "ausencia de obra", cf. *ibid.* pp. 164 y ss. Tal presentación, sin embargo, supone la indicación del modo en que Foucault piensa contra Hegel. Si en lugar de concentrarse en la "ausencia de obra", nos consideramos el carácter ascético que tiene el trabajo, particularmente según la lectura de Hyppolite que sigue Foucault, podremos ver el modo en que Foucault piensa allí con Hegel, cf. Casullo, F., "Inquietud y pensamiento", en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política* N° 44, enero-junio, Madrid, 2011, pp. 203-216). Lo que nos interesa aquí recuperar del texto de Descombes, más allá del planteo general en torno a la relación de la razón con su otro, es, por un lado, el modo en que pone de manifiesto el riesgo que corre la razón en tal vínculo y, por otro, la consideración pragmática de la verdad, que nosotros desarrollamos en nuestro planteo a través de una problematización de la relación entre verdad y realidad, punto sobre el cual volveremos (cf. *infra* VIII.5.). El riesgo asumido por la razón, tanto en su contacto con la sin-razón cuanto en su choque con la realidad como prueba de verdad, constituyen desde nuestra perspectiva los puntos más importantes del modo en que Hegel habita el pensamiento de Foucault. Sin embargo, la afinidad no se limita a tales puntos. Vale destacar el artículo de Fishbach, F., "Aufklärung et modernité philosophique: Foucault entre Kant et Hegel" (en *Les Lumières* n° 8 (Deuxième semestre), Presses Universitaires de Bordeaux, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, 2006, pp. 115-134). Fishbach marca una cercanía con Hegel en un punto tan axial como es para nuestro autor la interpretación de la Ilustración. En primer lugar, señala que si bien Hegel no tuvo la importancia que tienen Nietzsche y Heidegger en su filosofía, fue sin embargo determinante en su "devenir-filósofo", puesto que fue el primero que leyó a través de Hyppolite, a quien denominó "la voz de Hegel" (cf. "Jean Hyppolite. 1907-1968", [67], en *DE I*, p. 779). En segundo lugar, y más importante, muestra que si bien en el famoso artículo "¿Qué es la Ilustración?" ([351], en *DE IV*, pp. 679-687) Foucault sitúa en Kant el punto de surgimiento de la contemporaneidad filosófica, el modo en que la define parece ajustarse mejor al pensamiento hegeliano. Así, del mismo modo en que nos encontramos en *IAK* con una lectura de Kant que responde fuertemente a las tesis de Hegel, el artículo sobre la Ilustración sufriría una suerte similar: "Nos preguntamos pues si hay que agradecer a Foucault el haber encontrado en un texto relativamente marginal de Kant la fuente de una temática esencial al pensamiento de Hegel, o si no es necesario más bien asombrarse de la manera en que Foucault supo encontrar la paja kantiana rodeando cuidadosamente la hegeliana. Localizando en un breve artículo de Kant la emergencia de la relación moderna de la filosofía con su presente, Foucault evitó lo masivo del idealismo alemán mientras que es más bien por intermedio de este último que la idea de un vínculo orgánico que une la filosofía a su tiempo y a su historia encontró una descendencia, ya sea en los jóvenes hegelianos, luego en Marx mismo y hasta la Escuela de Frankfurt", Fishbach, F., "Aufklärung et modernité...", op. cit., p. 123. El texto que más sistemáticamente emprende la relación con Hegel es el capítulo de Gutting, G., "Foucault, Hegel and philosophy", en O'Leary, T., y Falzon, C. (eds.), *Foucault and philosophy*, Malaysia, Blackwell, 2010, pp.17-35. Retoma las formas que el hegelianismo asumió en Francia y sitúa a Foucault del lado de Hyppolite, y considera además no sólo el lugar de Hegel en la consideración de la modernidad, sino también su presencia en los trabajos del francés sobre la ética. Sin embargo, no agrega ni bibliografía ni desarrollos significativos con respecto a lo dicho. Para nuestros fines, en resumen, baste señalar que Hegel tiene una presencia en el pensamiento de Foucault más determinante de lo que normalmente se asume, y que ésta tiene como pilares el riesgo que la conciencia asume en la experiencia, la idea de lo real como una prueba de verdad, y el vínculo del pensamiento con su propia historia, lo que constituye el eje central de la cuestión de la modernidad y de la Ilustración. Evidentemente, no se fuerzan en absoluto las cosas sintetizando estos puntos en torno a la astucia de la razón.

⁴⁸¹ Corriente filosófica inaugurada en el siglo XIX por Pierce, continuada por James y Dewey y reactivada en el siglo XX por Quine, Goodman, Davidson y Rorty, cf. Naishtat, F., *Problemas filosóficos de la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, pp. 21-22.

1982, quien sostenía entonces que ambos compartían el rechazo a las nociones tradicionales de objetividad y metodología científica, permitiendo situar a las ciencias sociales en continuidad con la literatura. En este sentido, el pragmatismo anticiparía uno de los puntos fundamentales de nuestro autor: la crítica a una verdad que no sería sino reflejo de la realidad.⁴⁸²

En el campo intelectual francés, este paralelo fue retomado y especificado por Han. Ya no en relación con Dewey, sino con James, la comentadora plantea de un modo más puntual la conexión: tanto en Foucault como en James no hay verdad *ante rem*, absoluta y objetiva, una idea sólo es verdadera instrumentalmente, en función de su eficacia.⁴⁸³ Si, como Kant señaló y Nietzsche subrayó, la realidad es una construcción cuya naturaleza interpretativa fue olvidada, la verdad como adecuación resulta una cuestión menor. La "voluntad de verdad" que caracteriza en ambos casos nuestra cultura tiene razones "prácticas": la idea verdadera, es ante todo útil y eficaz.⁴⁸⁴ Así, tanto en James como en Foucault está pues la idea de que la sociedad se dinamiza en una búsqueda colectiva de la verdad: la voluntad de verdad corresponde bien al tema de una "la afirmación pasional de un deseo [de verdad], sobre el cual nuestro sistema social nos hace reposar".⁴⁸⁵

A partir de allí, nuevamente, aparecen las divergencias. Mientras que para James toda verdad se definiría por su eficacia, alcanzando su planteo general tanto las ciencias fundamentales, la filosofía y la literatura indistintamente, Foucault se limitaría a las ciencias humanas. Además, la utilidad sería plausible de una comprensión y medida objetiva en James a partir del establecimiento de una relación satisfactoria con la experiencia, mientras que Foucault, en cambio, comprendería la utilidad de manera relativa, reenviándola al "régimen"

⁴⁸² Sin embargo, Rorty trazaba a partir de allí un curioso límite entre ambos: mientras que la posición de Dewey acentuaría la "importancia moral" de las ciencias humanas, Foucault pone el acento en el modo en que las mismas sirven al disciplinamiento social. En otras palabras, Foucault nos negaría la esperanza que Dewey nos permite conservar, al promover la necesidad de deshacerse de la voluntad de verdad, Rorty, R., *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota, 1982, p. 203. Se trata, puntualmente, del apartado IV ("Ungrounded hope: Dewey vs. Foucault") del Capítulo: "Method, social science and social hope". Como sostiene Koopman, desde la perspectiva de Rorty, "Dewey era un filósofo democrático de la esperanza mientras que la política de Foucault carecen profundamente de esperanza y consuelo. Rorty mismo prefiere por supuesto la política liberal de Dewey frente a lo que describe como una anti-política radical foucaultiana," Koopman, C., "Pragmatism and Genealogy: An Overview of the Literature", en SSRN: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1011513, pp. 9-10. En palabras de Rorty, Dewey estaría "esperando en el final del camino que, por ejemplo, Foucault y Deleuze están actualmente recorriendo", Rorty, R., *Consequences of pragmatism*, op. cit., p. xviii.

⁴⁸³ Han, B., op. cit., p. 211.

⁴⁸⁴ James, W., *Pragmatism*, Harvard UP, 1975, p. 34.

⁴⁸⁵ James, W., *The will to believe*, Harvard UP, 1975, p. 19.

específico por el cual la verdad está indisolublemente ligada al poder, y rechazando así la posibilidad de una definición no política de la utilidad.⁴⁸⁶

La gran mayoría de la bibliografía en torno de esta comparación se encuentra en los intérpretes anglo-americanos. Entre ellos, Koopman se ha dedicado a realizar un mapa de las perspectivas que intervienen en el debate a través de un trabajo bien documentado y particularmente agudo.⁴⁸⁷ Según su opinión, el pragmatismo y la genealogía no sólo son compatibles sino que se requieren mutuamente. En efecto, el primero enseña a buscar soluciones frente a los problemas que la cultura nos plantea, mientras que la segunda busca poner de relieve problematizaciones que condicionan nuestras posibilidades de hacer, ver y pensar: "la investigación crítica misma solicita algo como el pragmatismo que provee un servicio reconstructivo y algo como la genealogía que realiza un servicio de diagnóstico".⁴⁸⁸

Atinadamente, Koopman sostiene esta complementariedad en la adopción de una perspectiva general con respecto a ambos elementos de la comparación para por así decirlo dos puntos fundamentales. Por un lado, el hecho de que ambos utilizan como categorías básicas "problemas y respuestas, antes que, digamos, verdad o falsedad, o tesis y antítesis". Por otro, que ambos son formas de pensamiento enfocadas en el presente (*present-centered*) según una lógica de la pregunta y la respuesta.⁴⁸⁹

Para nosotros, en función del recorrido que hemos trazado, el paralelo se impone a partir del punto señalado con claridad por Han: tanto el pragmatismo como Foucault vinculan de modo esencial el conocimiento y la instrumentalidad y, más importante aún, la verdad y la

⁴⁸⁶ Han, B., *op. cit.*, pp. 214-215. "Lo que tiene por consecuencia la imposibilidad de considerar la utilidad en sí misma como un criterio absoluto para definir la verdad, porque es solamente a partir del saber-poder que una como la otra pueden ser pensadas", *idem*.

⁴⁸⁷ En número de la revista digital americana *Foucault Studies* enteramente dedicado a la cuestión ofrece comparaciones sobre diversas figuras y temas: sobre Foucault y Dewey (Rabinow, Colapietro, May, Gayman), Foucault y James (Edmonds, May, Marchetti), Foucault y Follett (Pratt), Foucault y West (Stone), Foucault y Rorty (Malecki, May). Un artículo a considerar para un panorama general es el que introduce el número en cuestión: se trata de Koopman, C., "Foucault and Pragmatism: Introductory Notes on Metaphilosophical Methodology", en *Foucault Studies*, *op. cit.*, pp. 3-10. Otro, del mismo autor, dedicado sólo a los artículos sobre el vínculo entre Foucault y Dewey es "Pragmatism and Genealogy: An Overview of the Literature", en SSRN: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1011513. Su agudeza consiste en indicar el modo en que se desarrollan los paralelos. Por un lado, sostiene, las posiciones se dividen entre quienes señalan que hay varias cuestiones filosóficas fundamentales con grandes consecuencias políticas, éticas, culturales, en las que Foucault y el pragmatismo están de acuerdo, y aquellos que subrayan una gran divergencia en lo que cada uno considera importante de modo que, aun compartiendo posiciones filosóficas, divergen en puntos centrales de la crítica cultural, cf. Koopman, C., "Pragmatism and Genealogy...", *op. cit.*, p. 5.

⁴⁸⁸ Koopman, C., "Foucault and Pragmatism...", *op. cit.*, p. 6.

⁴⁸⁹ "El genealogista comienza en el presente, con un problema incipientemente percibido o sentido, y trabaja históricamente para exponer y articular las condiciones que hicieron posible el problema. El pragmatista también comienza en el presente, con un problema vagamente percibido o quizá ya descrito con fineza, y trabaja con el futuro en mente para articular e innovar prácticas que prometan una resolución de la situación problemática. La indagación crítica requiere un pragmatismo genealógico que sepa cómo diagnosticar tanto como anticipar, problematizar así como reconstruir", *idem*.

eficacia. Más allá de los matices implicados por las comparaciones entre las diferentes figuras del pragmatismo, un planteo en el que se rechaza la verdad como acceso al conocimiento de una realidad dada y se la vincula a una capacidad de realización eficaz implica un punto de encuentro significativo en la tradición filosófica.

Según vimos, aunque desde el comienzo Foucault piensa el conocimiento en términos instrumentales, encuentra antecedentes para apoyarse en otros pensadores. En primer lugar, en Kant, que en su perspectiva pragmática le provee elaboraciones filosóficas en torno a nociones centrales como las de artificio/arte, así como un modelo general de ordenamiento. También en los trabajos de Detienne, en donde la verdad arcaica no responde tanto a los caracteres del desocultamiento heideggeriano sino a una palabra eficaz que realiza aquello que pronuncia (cf. *infra* VI.3). Este vínculo encuentra también apoyo en la influencia que venimos de explicitar, más solapada pero determinante, de Hegel. Finalmente, sin duda Nietzsche será también una contribución en este sentido (cf. *infra* VIII.3.2.).

Si bien no se refiere al pragmatismo, el vínculo en este punto, que quizá sea el más importante para comprender su trabajo, es innegable. Pero el paralelo no es completo. En la medida en que esta corriente de pensamiento el carácter utilitario y eficaz de la verdad insiste en su valor, se presenta una discrepancia igualmente significativa. En otras palabras, tras constatar el vínculo esencial entre verdad y eficacia, el pragmatismo persiste en el sostenimiento de la verdad como algo valioso, como algo vinculado al bien.⁴⁹⁰ La verdad es instrumentalidad, pero es instrumentalidad esencialmente buena: si una creencia resulta ser buena para resolver un problema dado, entonces tal creencia debe ser considerada verdadera. Por su parte, Foucault enfoca la instrumentalidad de la verdad antes que nada como un modo de sujeción, por lo que, en el extremo, deshacerse de la verdad permitiría deshacer toda una tecnología de poder que nos gobierna desde hace siglos. La instrumentalidad de la verdad no es por tanto inherentemente buena: más bien, es "plegable en todos los sentidos",⁴⁹¹ pero no

⁴⁹⁰ Considérese, por ejemplo, el modo en que James plantea la cuestión: "La verdad "le ocurre" a una idea" (*happens to an idea*) (cf. James, W., *Pragmatism*, op. cit., p. 97) en la medida en que se demuestra eficaz para mejorar nuestra experiencia; "La verdad es el nombre de cualquier cosa que se pruebe buena en el modo de la creencia", o bien: "¡"Lo que sería mejor para nosotros creer"! Esto suena mucho como una definición de verdad", *idem*. Allen lo plantea en términos claros al situarlo en diálogo con Nietzsche: "Es conveniente pasar de Nietzsche a William James. Para ambos, no hay una diferencia importante entre la verdad "en sí misma" y lo que pasa por verdad en la práctica; para ambos, lo que pasa como verdad no tiene nada que ver con adecuación con un orden del Ser trascendente, fijo y cerrado para siempre. Admiramos y evaluamos como verdadero esas creencias que amplían la predictibilidad y facilitan la acción incrementando el control. Para James, este valor práctico es "el bien en el modo de la creencia" y "el sentido de la verdad". Sin embargo, a diferencia de Nietzsche, nunca cuestiona seriamente el reclamo de la verdad de ser el más alto valor, que él intenta más bien reconstruir alrededor del centro de un Nuevo Mundo", Allen, B., *Truth in philosophy*, Massachusetts, Harvard UP, 1995, p. 3.

⁴⁹¹ "La recherche scientifique et la psychologie", [3], en *DE I*, p. 152.

deja de ligarnos a una forma de poder que se oculta bajo la máscara de la objetividad y de la universalidad. Antes que nada, la verdad es la forma más efectiva de sujeción; sólo en la medida en que no podamos deshacernos de ella, podemos y debemos utilizarla en nuestro provecho (cf. *infra* VIII.5.1.).

5. Un modelo organizativo para los trabajos de Foucault

"...bref qu'il y a de l'ordre..."

MC

En *IAK* encontramos una coincidencia significativa con los análisis presentes en *IB* también en otro aspecto que ahora podemos poner de relieve. La estructura tripartita, según la cual se establecen primero las posibilidades y reglas de un poder o capacidad técnica determinada, luego se muestra su pérdida en la soberanía de las inclinaciones y para habilitar una recuperación en torno a la libertad, corresponde a lo que en *IB* era caracterizado como la expresión trágica de la experiencia. Allí, dada una situación determinada o -puesto que se trataba de un mundo onírico- un "paisaje" determinado, la forma trágica de expresión indicaba los movimientos de descenso y ascenso (identificados genéricamente como caída y entusiasmo) como las direcciones fundamentales de la existencia en lo que constituía un eje vertical (cf. *supra* I.4.3.). Ya adelantamos el modo en que este esquema organiza las formas posibles de la actividad de la imaginación, como forma de producción originaria, en la dimensión onírica (naufragio en el sueño) y en la dimensión de la historia (a través de la poesía) (cf. *supra* III.4.2.). Pero esta estructura tripartita del establecimiento de una posibilidad técnica, de su consecuente pérdida y recuperación en los movimientos de descenso y ascenso, posee un alcance general en los trabajos de Foucault.

5.1. Tres tesis de un comentario reciente

Un comentario reciente permite entrever ya este modelo general.⁴⁹² Postula que tres tesis ordenan el recorrido de Foucault. En primer lugar, el establecimiento de una relación fundamental entre la superficie y el fondo: en el nivel superficial prima siempre una continuidad temporal, mientras que en el fondo, nivel fundamental propiamente foucaultiano,

⁴⁹² Se trata de Diogo Sardinha y su libro *Ordre et Temps dans la philosophie de Foucault* (Paris, L'Harmattan, 2011). Las tesis principales del texto han sido traducidas en *Mutatis Mutandis - Revista Latinoamericana de Traducción*, Vol 5, No. 1, Universidad de Antioquia, Colombia 2012, pp. 111-131.

se ponen de manifiesto discontinuidades que remiten a determinaciones espaciales.⁴⁹³ La segunda tesis es la de la "impotencia radical de la acción"; supone que cualquier cambio en las estructuras fundamentales de experiencia de una época a partir de una intervención voluntaria sobre el fondo es imposible: "la acción le es extranjera al fondo. Ninguna intervención deliberada bien sea singular o colectiva, puede desatar una metamorfosis fundamental".⁴⁹⁴ Finalmente, la tercera tesis señala una suerte de escape y excepción a la tesis precedente: en la medida en que el dominio de la ética reclama la acción del sujeto sobre sí mismo, habilitaría la posibilidad de transformar este fondo a partir de una actividad auto-afectiva y reflexiva. Por este motivo, la dimensión ética es caracterizada por Sardinha como una "región enigmática": "Así, la segunda tesis sobre la impotencia radical de la acción solo puede tener recepción si se le añade una tercera tesis, que es a la vez inversa y complementaria: la tesis de la *emancipación por medio de la sujeción a sí*".⁴⁹⁵

Como vemos, el esquema de descenso y ascenso, o de pérdida y recuperación, se presenta en esta interpretación a través de los postulados de la impotencia y emancipación. Se plantea así, en primer lugar, una relación fundamental que el orden del saber pone de manifiesto y que funciona como fondo y fundamento. Luego, la imposibilidad de alterarla a partir de una acción individual o colectiva: siendo el sujeto el producto de esas relaciones fundamentales, esto implica situar su origen mismo ya en una suerte de caída. Finalmente, la posibilidad de la emancipación a través de una acción orientada a sí en el orden de la ética nos sitúa frente a la idea misma de ascenso, o de recuperación de las facultades en un juego ordenado por la libertad.

De este modo Sardinha ha intuito sin duda una estructura general que organiza el trabajo de Foucault. Sin embargo, no podemos seguirlo completamente en cuanto a los contenidos con los que determina tal estructura. En primer lugar, porque no podemos considerar como "relación fundamental" el vínculo entre superficie y fondo. Esta perspectiva puede dar cuenta, quizá, de las reglas de construcción que dieron lugar a la mayoría de sus libros, pero no alcanza lo central del trabajo del francés en la medida en que pierde de vista una segunda consideración, ella misma más fundamental. En efecto, este comentario sostiene que el francés no tiene pretensiones normativas sino sólo descriptivas, de modo que nos dice "cómo son las cosas", sin por ello sugerir, "cómo deben ser".⁴⁹⁶ Es en torno a estos dos puntos, es

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁹⁵ *Idem.* Es digno de nota que Sardinha plantee la emancipación ética como una forma de *sujeción a sí*, lo que señala el lugar que tiene allí la verdad.

⁴⁹⁶ Sardinha, D., "Foucault: orden y tiempo", en *Mutatis Mutandis - Revista Latinoamericana de Traducción*, Vol. 5, No. 1, Universidad de Antioquia, Colombia 2012, p. 112.

decir, qué debe comprenderse como relación fundamental y en qué medida el discurso de nuestro autor es apofántico, debemos separarnos de tal interpretación.⁴⁹⁷

5.1.1. El fondo y de la superficie

Es innegable que nuestro autor ha hecho del problema de la discontinuidad una suerte de consigna en detrimento del pensamiento de la continuidad, que asimilaba a una teleología.⁴⁹⁸ Pero no puede dejarse de lado el hecho de que la discontinuidad tal y como se determina requiere una continuidad más fundamental que le sirva de base. Así, en el orden del conocimiento por ejemplo, la *episteme* moderna es radicalmente diferente de la renacentista, o la de la edad clásica; pero ello no niega el hecho de que se trata de transformaciones en el espacio general del saber, y especialmente en los discursos que posee efectos de verdad determinados, en las *epistemes* mismas. Por su parte, en el orden de las relaciones de poder, ciertamente los dispositivos de soberanía y biopolítico son igualmente diferentes en su lógica interna y permanecen irreductibles, pero eso no inhabilita, por un lado, su coexistencia y funcionamiento conjunto y, por otro, el hecho de que se trata de transformaciones en las tecnologías políticas occidentales. Finalmente, es evidente que la sexualidad moderna difiere radicalmente de la experiencia cristiana de la carne, así como de la experiencia griega de lo afrodisiaco, pero no es menos cierto que cada una de éstas ha sido un espacio privilegiado a lo largo de la historia para la problematización de la relación consigo mismo.⁴⁹⁹

Conservemos sin embargo la noción de "relación fundamental" planteada por Sardinha, que sirve para dar cuenta del carácter relacional de las posibilidades técnicas que Foucault identifica en diversos archivos. Desligada de la idea de lo superficial y de lo profundo, esta noción se muestra adecuada para caracterizar lo que Foucault llama "cuasi-trascendentales"

⁴⁹⁷ Por una cuestión de pertinencia temática, tratamos aquí el primer punto, y dejamos el segundo para el próximo capítulo, en la medida en que es allí que se disponen los elementos necesarios para su comprensión (cf. *infra* V.3.2.1).

⁴⁹⁸ Cf. para las discusiones en torno a la discontinuidad "Réponse à une question", [58], en *DE I*, pp. 673-695, y "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", [59], en *DE I*, pp. 696-731. En cuanto a la continuidad, Foucault se separa doblemente: "hay un devenir del cual el análisis estructural no podrá jamás dar cuenta, un devenir que, por un lado, está hecho de una continuidad, mientras que la estructura es por definición discontinua, y que, por otro lado, está hecho por un sujeto: el hombre mismo, o la humanidad, o la conciencia, o la razón, poco importa. Para ellos, hay un sujeto absoluto de la historia que hace la historia, que asegura su continuidad, que es el autor y garante de esta continuidad", "Michel Foucault explique son dernier livre", [66], en *DE I*, p. 774.

⁴⁹⁹ En este sentido, Foucault ha podido decir: "El conjunto de transformaciones que definí mantienen un cierto número de elementos teóricos, desplazan ciertos otros, ven desaparecer antiguos y aparecer nuevos; todo eso permite definir la regla de pasaje en los dominios que encaré. Es pues lo contrario de una discontinuidad lo que quise establecer, porque manifesté la forma de un pasaje de un estado a otro", "Sur les façons d'écrire l'histoire", [48], en *DE I*, pp. 588-589.

de nuestro propio archivo, aquellos elementos que por tener una función constitutiva en el conocimiento contemporáneo, aparecen como campos que se imponen necesariamente a nuestro pensamiento: lenguaje, trabajo y vida.⁵⁰⁰ De este modo, en el marco de análisis en torno a las relaciones de poder -es decir, de técnicas que buscan conducir la conducta de los individuos-, los cuasi-trascendentales cobran la forma de la confesión, la disciplina y la biopolítica. Pero, a su vez, si uno se remite al ámbito de la ética, es decir a las técnicas a partir de los cuales los hombres han buscado constituirse en conductores de la propia conducta, entonces los cuasi-trascendentales aparecerán con las figuras de la parresía, la ascesis y la estética de la existencia o arte de la vida. Encontramos así la determinación de campos ineludibles del pensamiento contemporáneo que pueden adquirir, a partir de una determinada utilización, sea la forma de la sujeción a los otros o a sí, según la orientación que adquiera el discurso de verdad. En efecto, puede hablarse de "relaciones fundamentales", en la medida en que estos cuasi-trascendentales ponen en juego, cada uno a su modo, la verdad en el orden de la finitud.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Cf. *MC*, pp. 258-262.

⁵⁰¹ Una analítica de la finitud no muestra la inevitable vocación contemporánea a pensar la finitud a partir de la finitud misma, sin marcar al mismo tiempo las positivities en las que un discurso verdadero es posible y, a la vez, el modo en que el pragmatismo que le es inherente. En todos estos casos que mencionamos (confesión, disciplina, biopolítica, parresía, ascesis, estética de la existencia), puede hablarse de relación fundamental porque "el otro polo" está constituido por la verdad y las posibilidades de intervención que ésta conlleva. Esto explica a su vez que mientras que durante la primera mitad de la década del setenta Foucault maneja esa categoría anfibia de "saber-poder", finalmente la grilla conceptual privilegiada sea la de gubernamentalidad como arte de la conducción de conductas. En su dimensión política, se busca conducir las conductas de los otros, del mismo modo que la propia conducta se encuentra bajo dirección ajena. Pero es la misma noción de gobierno la que atraviesa los análisis en torno a la ética, en donde se busca la conducción de la propia conducta, y el aumento de la independencia en relación con la conducción que los demás pretenden sobre la propia conducta. No es que la sujeción a los otros no ponga en juego la propia conducción. Al contrario, incluso la disciplina, tal y como es caracterizada en los años que culminan en *SP*, supone la interiorización de la mirada y una suerte de auto-vigilancia. Pero la gubernamentalidad viene a acentuar este rasgo. La gubernamentalidad, como análisis de diferentes artes de gobierno, pone el saber no sólo en una relación directa con el poder, sino también con la ética, señalando más específicamente el punto de entrecruzamiento de los tres ejes (saber, poder, ética). No es casual que si bien las nociones de conducción, dirección y gobierno estaban presentes ya en los trabajos de Foucault, la categoría de gubernamentalidad surja cuando el análisis de las relaciones de poder ponen de manifiesto con mayor claridad el modo en que se apoyan y requieren formas de eticidad. Es precisamente cuando la gubernamentalidad aparece en *STP* y se despliega en *NB*, que la relación con sí mismo se revela determinante para la sujeción a los otros. Así por ejemplo, el neoliberalismo, establece como modelo de individuo el "empresario de sí", puesto que es de este modo que resulta "eminente gobernable". Del mismo modo, la sujeción a sí no se da sin una relación con el otro, que debe tener como condición de su efectividad, al menos, la parresía.

6. El redoblamiento de la lección kantiana

Si en *IAK* se plantea la idea de una escuela del mundo que permite valerse de la apariencia de los modales para introducir valores morales en el mundo, al año siguiente, en 1962, esta noción vuelve a presentarse pero transformada:

"El mundo es también una secta; o más bien, las sociedades secretas, al fin del siglo, mantuvieron el rol que la jerarquía del mundo y sus misterios fáciles habían jugado desde el inicio de la edad clásica. La secta, es el mundo en la otra dimensión, sus saturnales al ras de la tierra"⁵⁰²

El artículo "Un saber tan cruel" constituye el reverso, o según la expresión de nuestro autor "el espejo roto"⁵⁰³ de *IAK*. Allí, el mundo adoptaba el carácter de escuela cuya finalidad era su propio uso, un uso del mundo. Ahora Foucault comenta dos novelas del siglo XVIII⁵⁰⁴ en las que encuentra, como en *IAK*, una "ciencia del mundo" que trabaja, esta vez, con "lo arbitrario y la estrategia de lo ridículo".⁵⁰⁵ El esquema de *IAK* se repite aquí, pero transmutado. Si el modelo de sociedad que se planteaba allí era la "sociedad de mesa" (*Tischgesellschaft*) en el marco de una civilidad fundamental, ahora este lugar será ocupado por la "secta" o, más específicamente, por las "sociedades secretas", siempre evasivas de la con respecto a la ciudadanía oficial del lenguaje compartido universalmente. Todos los ámbitos de la cultura, desde clubes de libertinaje hasta la Iglesia, pasando por las asociaciones políticas, son ahora contemplados desde la perspectiva del secreto, del código, y de la secta.⁵⁰⁶

Ya la *Crítica de la razón pura* encontraba en la "Didáctica" de la *Antropología...* su repetición, su "reproducción en espejo". Aquella sección referida al conocimiento tanto interior como exterior del hombre, que no revela el mundo y el hombre "sin enseñar y prescribir", se refería a la crítica como lo "mismo y [lo] otro".⁵⁰⁷ La "Didáctica" tiene, como fiel reproducción de la *Crítica...*, una estructura tripartita. En "Un saber tan cruel", la ciencia

⁵⁰² "Un si cruel savoir", [11], en *DE I*, p. 217.

⁵⁰³ *CV*, p. 214.

⁵⁰⁴ Se trata de *Pauliska ou la perversité moderne*, de Révéroni Saint-Cyr (1798), y *Les Égaréments du coeur et de l'esprit*, de Claude-Prosper Jolyot de Crébillon (1738).

⁵⁰⁵ "Un si cruel savoir", [11], en *DE I*, p. 217.

⁵⁰⁶ Uno de los personajes se familiariza con toda clase de sociedad se secreta: "asociaciones políticas, clubes libertinos, bandas de ladrones o de falsificadores, compañías de delincuentes o de místicos de la ciencia, sociedades de orgías de mujeres sin hombres, matones del Colegio Sagrado, y en fin, como es debido en toda novela de terror, el orden a la vez más secreto y más brillante, el complot indefinido, el Santo Oficio", *idem*.

⁵⁰⁷ *IAK*, p. 45.

del mundo se presenta como una didáctica que posee tres partes también, pero éstas responden enteramente al movimiento vertical propio de la caída.⁵⁰⁸ Así, por ejemplo, las líneas de conducta se ordenan exclusivamente a los juegos de la seducción ("ser advertido y conducir sutilmente la ignorancia fingiendo extraviarse con ella"), de la corrupción ("haber reconocido el mal allí donde la inocencia no descifra todavía sino la pureza, y poner ésta al servicio de aquella"), del abuso ("prever y manejar el desenlace, como el astuto dispone todos los recursos de la trampa que tiende a la ingenuidad"), y de la tentación ("estar "al tanto" y aceptar, para contrarrestarlo mejor, entrar en el juego, cuando se ha asido bien la astucia que opone la prudencia en su falsa simplicidad").⁵⁰⁹

La inversión que este artículo pone de manifiesto no deja de mantener una estricta continuidad con lo expuesto en *IAK*. Así, la enseñanza más importante de esta ciencia del mundo, sostiene Foucault, yace en "el uso de la palabra".⁵¹⁰ Las formalidades, los rituales y modales del lenguaje del mundo parecen vaciarlo de contenido real: propiamente hablando, no dice nada. Y no obstante, el francés le adjudica, en contraposición a esta apariencia, una funcionalidad en la generación de "un cierto efecto sobre el valor de las cosas y de las personas".⁵¹¹ Esta posibilidad que ofrece el lenguaje de alterar el valor de cosas y personas a través del juicio y la apreciación implica nuevamente un aspecto económico inherente al lenguaje, que ya no se limita al hecho de tener lugar en el uso de la palabra como intercambio en la medida en que involucra la cuestión misma del valor y de la apreciación. Pero además, pone de manifiesto ahora un aspecto agonístico. En este marco, el lenguaje:

"Toma pues sus riesgos: ataca o protege; pero se expone siempre; tiene su coraje y su habilidad: debe sostener posiciones insostenibles, abrirse y eludir la réplica, el ridículo; es beligerante. Lo que carga este lenguaje, no es lo que quiere decir, sino *hacer*. *Sin decir nada*, está enteramente animado por sobreentendidos, y reenvía a posiciones que le dan su sentido porque por sí mismo no lo tiene"⁵¹²

Se pone de manifiesto algo que anuncia algo esencial de la búsqueda foucaultiana de la década del sesenta y deja señalado el camino del recorrido posterior: el lenguaje, en sí, no

⁵⁰⁸ Se trata de una "teoría de la impertinencia", una "teoría de la fatuidad", y un "sistema del buen tono" que requiere el uso de un volumen elevado y presuntuoso, cf. *ibid.*, pp. 217 y 220.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 219.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁵¹¹ "[...] toda frase debe ser una forma breve de juicio; vacía de sentido, debe hacerse lo más pesada posible a través de la apreciación", *idem*.

⁵¹² *Ídem*. Las cursivas son nuestras.

dice nada; su densidad, su carga y su importancia radica en lo que hace y en lo que pretende hacer. Cuando el mundo es considerado desde la perspectiva del secreto y de la perversión (en las formas de la seducción, de la corrupción, del abuso y de la tentación), lo que en *IAK* aparecía como la prescripción de un uso intencionado de las convenciones por parte de la buena voluntad que se valía del artificio, ahora revela un vínculo entre "Saber" y "Deseo": "Lazo oscuro, esencial, al que nos equivocamos al no darle un estatuto que en el "platonismo", es decir, en la exclusión de uno de los términos. De hecho, cada época tiene su sistema de conocimiento erótico".⁵¹³

Así, en la consideración del uso del lenguaje como un "hacer" no encontramos con un aspecto más contemporáneo de la pragmática. Pues la pragmática *también* constituye un punto de vista filosófico cuya especificidad es el considerar el *uso* del lenguaje en situación.⁵¹⁴ La caracterización de la filosofía de Foucault en términos pragmáticos fue señalada por Deleuze⁵¹⁵ y luego desarrollada por Wahl.⁵¹⁶ En efecto, la consideración del discurso siempre está para Foucault atravesada por una dimensión práctica, por la pregunta de lo que un discurso, más allá de lo que dice, hace: "En el sentido, no ciertamente, de que "yo" haría [algo al hablar], sino de que cada enunciado debe entenderse por los enunciados que lo hacen y por aquellos que él hace. *Hay un hacer interno a lo discursivo*".⁵¹⁷ Más tarde, a propósito de la arqueología, Foucault señalará este rasgo como fundamental:

"mostrar que hablar, es hacer algo -algo diferente a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, otra cosa también que hacer jugar las estructuras de una lengua; mostrar que agregar un enunciado a una serie preexistente de enunciados, es hacer un gesto complicado y costoso, que implica condiciones (y no solamente una situación, un contexto, motivos) y que comporta reglas (diferentes de las reglas lógicas y lingüísticas de construcción); mostrar que un cambio en el orden del discurso no supone "ideas nuevas", un poco de invención y creatividad, una

⁵¹³ *Ibid.*, p. 226.

⁵¹⁴ Cf. Naishtat, F., *Problemas filosóficos de la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, pp. 21-22 y p. 81. Naishtat muestra que la pragmática es una perspectiva filosófica abierta por el segundo Wittgenstein y por la escuela de Oxford que no excluye los niveles sintáctico y semántico del lenguaje sino que los incorpora como subcomponentes en una dimensión integradora.

⁵¹⁵ Cf. Deleuze, *op. cit.*, p. 18.

⁵¹⁶ Wahl, F., "Hors ou dans la philosophie?", en Association pour le centre Michel Foucault, *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, pp. 85-100.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 89. (Las cursivas son nuestras.) Naishtat utiliza una fórmula impersonal para expresar el seno del planteo pragmático: "*en el decir corriente de la acción se juega algo de la naturaleza de la acción*", Naishtat, F., *op. cit.*, p. 155. (La frase se encuentra en cursivas en el texto original, hemos señalado pues el uso de la fórmula del impersonal eliminando las cursivas).

mentalidad otra, sino transformaciones en una práctica, eventualmente en aquellas vecinas y en su articulación común."⁵¹⁸

7. Conclusión

IAK nos enfrenta a cuestiones que hacen de un modo esencial a la empresa foucaultiana. No se trata tanto para nosotros de las tesis en torno a la antropología como pensamiento del hombre que *MC* popularizó de modo crítico, sino de una concepción del pensamiento filosófico en la que éste se encuentra esencialmente atravesado por la ambigüedad de una realidad que no reposa en su devenir y que no ofrece más que lo contingente. Más aún, en este marco, la perspectiva pragmática señala con insistencia el riesgo en el que el hombre se encuentra por el solo hecho de habitar tal espacio. El conocimiento pragmático resulta entonces, a la vez, una suerte de "escuela" para jugar un juego en el que él mismo está en juego.

Por el carácter mismo del juego que el mundo y su devenir imponen al hombre, las herramientas que ofrece esta "escuela" son del orden de la astucia. Así, el juego requiere el recurso de artificios, o de lo "artificioso" en general. Esto implica, de modo específico, un "arte de parecer"; pero de modo más amplio, implica un trabajo sobre lo aparente que si por un lado puede eliminar toda sustancia en pos de la apariencia, por otro lado puede también introducir un valor bajo la misma. Esta operación, que es caracterizada por Foucault como una "astucia de la astucia", indica aquí la posibilidad de la moralidad de introducirse en el mundo a través de la superficialidad de la apariencia engañosa, en la medida en que nos encontramos en un marco definido por la empresa kantiana. Así, la ambigüedad puede ser a su vez utilizada, no sólo en la dirección del propio provecho, sino, sobre todo, para el beneficio de la libertad y de la moralidad.

Pero Foucault se separa inmediatamente de estos elementos kantianos. El artículo "Un saber tan cruel" nos presenta una nueva versión de la escuela pragmática en la que ya no se tratará de la moralidad sino de un deseo fundamental y anónimo que se pone de relieve a partir de la literatura. De este modo, el arte de las apariencias, esta operación que expresa una "astucia de la astucia", anuncia ya lo esencial del trabajo que nuestro autor realiza, durante la década del sesenta y a través de la consideración del aspecto y de la ficción en torno al lenguaje. Por un lado, la constitución de un registro discursivo que, sin evitar la posibilidad

⁵¹⁸ AS, p. 272.

de un análisis apofántico, prescinda sin embargo por completo del mismo. Por otro, el asentamiento de este pragmatismo que encuentra en el análisis de Kant su primera formulación conceptual, extendiendo la concepción utilitaria del conocimiento y de la razón que ya sus primeros artículos ponían de manifiesto. Así, la perspectiva pragmática muestra que la astucia es un requerimiento no sólo para el uso de los conocimientos en el mundo, sino para su producción misma.

IV- LA ASTUCIA DEL ASPECTO: EL ESPACIO Y EL LENGUAJE EN LA CRÍTICA AL PENSAMIENTO DEL SUJETO EN LOS SESENTA

1. Introducción

Este capítulo, como el que sigue, retoma la problemática planteada en el primero sobre la imaginación y el conocimiento para mostrar las reelaboraciones conceptuales que Foucault desarrolla en la década del sesenta en torno a la cuestión del esquematismo. Esto tiene lugar a través de una reflexión sobre el lenguaje y el espacio, donde es la articulación entre la imagen y la expresión lo que se reevalúa.

Ahora bien, en el seno de esta relación entre lenguaje y espacio encontramos la noción de aspecto. Su importancia ya se había presentado en la interpretación heideggeriana de Kant: el aspecto era el aporte fundamental de la imaginación para la formación del esquema y constituía su esencia. Como horizonte en el que las diversas imágenes particulares encuentran su lugar, el aspecto no es él mismo una imagen, sino lo que manifiesta las reglas por las que aquellas pueden formarse en el sujeto. Refiriéndose a esta noción, Heidegger subrayaba el campo semántico que su etimología indicaba en torno a la "vista" que algo ofrece (cf. *supra* I.4.1.1.). También Foucault refiere el aspecto a esta etimología, poniendo así la dimensión visual en el eje de la consideración. Sin embargo, acentuará los equívocos que el campo semántico habilita, como, por ejemplo, la referencia al simulacro. Su trabajo sobre la noción se ve complementado por el hecho de que al juego de sentidos que la *species* pone de relieve, Foucault agrega una dimensión extraída de la gramática. El juego del aspecto, incluso en lo que implica de visual, deberá ser entendido entonces a partir de una consideración sobre el lenguaje.

Este desplazamiento en la consideración de lo aspectual permite a su vez operar una inversión con respecto a la tradición filosófica que, otorgando primacía al sujeto, privilegia el análisis del tiempo, mientras que el espacio queda relegado. La operación de inversión de este planteo es pues una pieza clave en el abandono de toda forma de filosofía centrada en el sujeto. La noción de aspecto, en su dimensión gramatical, sirve pues a Foucault para denunciar una astucia en aquel planteo tradicional: es porque se parte del postulado de una exterioridad radical al sujeto, y por lo tanto de una consideración espacial, que la temporalidad es requerida para el pensamiento del sujeto.⁵¹⁹ La astucia del aspecto indica

⁵¹⁹ Recordemos que, según la lectura de Heidegger, Kant parte de la ausencia de una intuición intelectual en el hombre, de modo que no puede conocer sino cosas no creadas por él mismo, es decir, preexistentes. De tal modo, es la existencia de algo "fuera" del sujeto que requiere la dimensión de la temporalidad.

pues esta inversión por la que se otorga un privilegio *de derecho* al tiempo y al sujeto cuando, *de hecho*, se parte de una consideración que concierne al espacio.

La dimensión gramatical del aspecto es solidaria pues de la asimilación entre espacialidad y pensamiento, en la medida en que todos estos elementos encuentran su lugar de reunión en el lenguaje. En este sentido, la exterioridad fundamental indicada por el aspecto no carece de pensamiento, como la expresión "pensamiento del afuera" intenta subrayar contra la tradición filosófica que vinculaba el espacio a lo inerte o inmóvil. Pero tal pensamiento no es potestad de un sujeto, sino que es más bien a-subjetivo. Parte de los trabajos que Foucault dedica a la literatura, cuya importancia no debe ser menospreciada aunque más nos sea por constituir más de un cuarto de toda su producción, tienden a mostrar el modo en que las imágenes no son vistas ya por una mirada subjetiva sino que plantean tipos de perspectivas incompatibles con aquella.

El nacimiento de la clínica es, en este marco, ejemplar. Allí, la necesidad del saber médico de rearticular la relación entre lo que se ve y lo que se dice, está acompañada con la pretensión de establecer la soberanía del ojo del clínico, como una mirada omnividente y regia. Sin embargo, lo que sella la constitución de la clínica es el recurso a una visibilidad inherente al lenguaje, que marca el límite y la finitud de la pretendida soberanía del ojo médico. En este sentido, el libro manifiesta en torno al discurso médico una astucia análoga a la del juego del aspecto: mientras que en un primer momento todo parece ordenarse a la mirada soberana del sujeto, pronto se releva su pasividad originaria de la mano de una visibilidad que no depende de mirada alguna, sino tan sólo del lenguaje mismo.

Ahora bien, a la vez que *IB* planteaba la necesidad de reformular la problemática del esquematismo, la indagación sobre los fundamentos del conocimiento, incluso del conocimiento ontológico, ponía en juego la cuestión de la crítica. En este sentido, en este capítulo examinamos el lugar que encuentra la crítica luego de las operaciones que eliminan la centralidad del sujeto y del tiempo para devolver su rol fundamental a la espacialidad y a un pensamiento no subjetivo. Dada la importancia que tiene en esta constelación la imaginación, puede legítimamente plantearse ¿queda todavía para ella algún lugar cuando la subjetividad pierde la primacía y el lenguaje viene a ocupar su lugar?

La segunda parte del capítulo contesta esta pregunta mostrando el vínculo esencial que, a partir del lenguaje y del espacio, la imaginación sostiene con la crítica. La noción clave en este sentido será la de heterotopías, "espacios otros", que nos remite nuevamente a una confrontación con Kant. En efecto, y como primer punto de confrontación, Kant concibe el espacio como una homogeneidad pura sin que puedan considerarse espacios esencialmente

diferentes. La noción misma de heterotopía se dirige por su parte a negar la homogeneidad esencial del espacio, así como la posibilidad de concebir un espacio puro sin abstracción. En la consideración foucaultiana encontramos que lo discursivo atraviesa de modo tan esencial la espacialidad y el pensamiento que todo espacio se encuentra necesariamente plagado de determinaciones.

Foucault atribuye a las heterotopías una potencia crítica que no carece de relación con lo anterior, en la medida en que niega que la raíz de la negación pueda encontrarse en un pensamiento puro. Este es por lo tanto el segundo punto de confrontación con Kant, cuya concepción de la crítica se halla centrada en las funciones regulativas de las ideas de la razón, facultad que se caracteriza precisamente por poder funcionar con absoluta independencia de todo contenido empírico. En el caso de Foucault, puesto que niega la posibilidad misma de un pensamiento puro, las heterotopías encuentran la raíz de su potencia crítica precisamente en la imaginación, forma de pensamiento que está radical y esencialmente atravesada por lo sensible. Por supuesto, no se trata ya de la imaginación como una facultad subjetiva, sino de una imaginación que está ligada, como las heterotopías, a un pensamiento a-subjetivo y espacial que el lenguaje pone de manifiesto.

2. Astucia y juego del aspecto

Según vimos (cf. *supra* I.4.1.1.), la lectura heideggeriana de la filosofía kantiana sitúa en el centro del problema del esquematismo la noción de "aspecto". Fuente del lazo entre las diversas representaciones de los entes que se dan a la sensibilidad y la generalidad propia de la forma del entendimiento, la imaginación trascendental produce el aspecto de toda posible representación: podríamos decir, reglas "aspectuales". Si el conocimiento surge sólo de la actividad conjunta de la sensibilidad y el entendimiento, entonces debe haber algo que permita su comunicación, siendo facultades heterogéneas. La imaginación proporciona ese espacio común que hace posible tal comunicación, y que se denomina esquema.

Pero el esquema no es una imagen, sino el aspecto general que las imágenes singulares adquieren en el sujeto. La imaginación pura nunca se refiere a la formación de objetos, sino al aspecto de la objetividad en general. Heidegger explicaba la diferencia entre imagen y aspecto "según lo que se presenta a la mirada y cómo se presenta". El aspecto no es "visible" por sí mismo, sino sólo en la medida en que presenta también una imagen: "Una casa no se muestra sólo a sí misma, también muestra cómo se ve una casa en general, más allá de ésta

casa".⁵²⁰ Toda representación presenta consigo, a la vez, cierta "aspectualidad" en la que yacen formas generales, reglas. La diferencia entre una imagen, siempre singular, y el aspecto, general, concierne pues a lo que se presenta a la mirada, y a cómo se presenta. Para distinguirlos, por tanto, es necesario mirar cosas distintas, o mirar de un modo distinto.

No debe dejarse de lado este rol de la mirada. En *Kant y el problema de la metafísica* encontramos una primacía del tiempo que no es en absoluto independiente de esta facultad de la mirada. Al situar en la imaginación trascendental el fundamento del conocimiento, es el tiempo lo que se pone así como base de la trascendencia. Heidegger une la deducción de las categorías al tiempo,⁵²¹ y los esquemas de la imaginación son definidos por el propio Kant como determinaciones del tiempo.⁵²² Esto contribuye a considerar al tiempo más fundamental que el espacio en el orden de la finitud. Pero este privilegio posee además dos argumentos a su favor. En primer lugar, el hecho de que la aprehensión subjetiva de los fenómenos siempre se da de modo *sucesivo*: "para aprehender un fenómeno debo yo, obligatoriamente, recorrer y enlazar sucesivamente sus partes, lo cual ocurre en el tiempo".⁵²³ Pero, en segundo lugar, toda imagen es una representación subjetiva y, por esto, una modificación del sentido interno; por lo tanto siempre es, en este sentido, una afección de sí por sí mismo. Tal afección no incumbe al espacio sino sólo al tiempo.⁵²⁴ Lo cual se confirma por el hecho de que la imaginación trascendental, que construye el aspecto de toda intuición posible de modo *puro*, es decir independientemente de la experiencia, es por eso una facultad autoafectiva: "facultad de la intuición, aún sin la presencia de su objeto".⁵²⁵ De modo que la necesidad de la sucesividad y el ordenamiento de toda representación al sentido interno proveen al tiempo la función preeminente de ser "condición formal de todos los fenómenos en general"⁵²⁶ (no sólo de los exteriores), y puede él mismo considerarse "afección pura de sí mismo".⁵²⁷

⁵²⁰ Heidegger, M., *Kant y el problema...*, op. cit., pp. 84-85.

⁵²¹ Recordemos lo dicho por Vuillemin: "En realidad, Heidegger mismo pasó de una interpretación neo-kantiana, psicologicista, lógica, a una interpretación existencialista, ontológica y finita, y este pasaje se efectuó cuando une la deducción de las categorías ya no a la tabla de los juicios, sino a la síntesis veritativa de la temporalidad", Vuillemin, J., op. cit., p. 289.

⁵²² "Por eso, los esquemas no son nada más que *determinaciones del tiempo, a priori*, según reglas, y éstas se refieren, según el orden de las categorías, a la *serie del tiempo*, al *contenido del tiempo*, al *orden del tiempo*, y finalmente al *conjunto del tiempo*, con respecto a todos los objetos posibles", Kant, I., *Crítica...*, op. cit., p. 244. Las categorías se vinculan a estas determinaciones del tiempo del siguiente modo: cantidad, serie del tiempo; cualidad, contenido del tiempo; relación, ordenación del tiempo; modalidad, conjunto del tiempo.

⁵²³ Mayz Vallenilla, E., op. cit., p. 71; por eso la *yuxtaposición exterior* que proviene de la ordenación espacial queda sometida a la relación de *sucesividad*.

⁵²⁴ Por esto Kant aclara ya desde el comienzo que mientras el espacio es condición de todo fenómeno *exterior*, el tiempo es condición de todo fenómeno *en general*, cf. Kant, I., op. cit., pp. 90-91.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁵²⁷ Heidegger, M., op. cit., p. 161.

El rol de la mirada en este planteo se pone de manifiesto particularmente a través del análisis de las tres síntesis que la imaginación opera para la producción del esquema. En primer lugar, la síntesis de la aprehensión, que permite percibir en una unidad (un "esto") la multiplicidad que se presenta. En segundo lugar, la síntesis de la reproducción, que produce la forma del "sido", es decir, de lo que "ya-no-es" como posibilidad de conservar, de "no-perder", para unirlo a una percepción presente. Finalmente, la síntesis del reconocimiento que produce "lo que deberá ser propuesto como idéntico", es decir, la forma de lo que "todavía no es". Estas tres síntesis, que remiten a las modalidades del presente, del pasado y del futuro, hacen al movimiento de la mirada necesario al sujeto para el conocimiento. La imaginación produce pues en sus modalidades sintéticas el aspecto de lo que es, de lo que fue, y de lo que será.⁵²⁸ Motivo por el cual puede establecerse que el tiempo fuera del sujeto no es nada, y la posibilidad de una asimilación entre el sujeto y la temporalidad. Si las síntesis de la reproducción y del reconocimiento no se diesen, la aprehensión de una multiplicidad presente no sería posible; no habría posibilidad de retener los elementos ya recorridos por la mirada, así como tampoco sería posible ligarlos con los elementos que la mirada percibe en el presente, y con los que percibirá al continuar su recorrido. Y ciertamente, es la finitud del sujeto la que así se expresa.

Sin embargo, una consideración más detenida revela la cuestión de un modo diferente. En efecto, el sujeto intuye entes que no crea, ya que su intuición es receptiva, y no productiva. Esta es la razón por la cual se impone la necesidad del esquema; es decir, la creación de un "horizonte", de un espacio capaz de recibir de modo reglado los entes que se ofrecen. Si la intuición fuese intelectual, si produjese al ente mismo en su actividad, el conocimiento no requeriría al pensamiento: el esquema habilita el trabajo del entendimiento sobre las intuiciones, sin pensamiento sería innecesario.

En otras palabras, es porque se plantea desde el comienzo una exterioridad, algo heterogéneo al sujeto y preexistente, que se vuelve necesaria la constitución de un espacio de interioridad abierta (el esquema, aspecto del "horizonte") a través de la actividad de la imaginación trascendental y, con ella, del tiempo. El tiempo no responde al movimiento de las cosas y a su medición, sino al movimiento de la mirada en el propio horizonte. Pero el horizonte es necesario en la medida en que se impone cierta exterioridad. Así, lo que aparece en un primer momento como un vínculo esencial entre pensamiento y tiempo se revela como

⁵²⁸ "Lo que es, lo que fue y lo que será" es la fórmula que define, en el pensamiento de la Grecia arcaica, la visión que ofrece la potencia religiosa denominada "Memoria", cf. *infra* VI.3.1.

el "ardid espacial de la duración".⁵²⁹ El pensamiento debe pues su posibilidad al espacio. Si el tiempo aparece como la esencia del pensamiento, no es sino por una astucia del espacio, en cuyo seno se encuentra el "aspecto".

2.1. La perspectiva foucaultiana en torno al aspecto

No es casual que el primer texto en donde Foucault elabora el vínculo entre lenguaje y espacio lleve por título "Distancia, aspecto, origen".⁵³⁰ Como acabamos de explicar, el aspecto constituye el corazón de una astucia por la que el tiempo se presenta como lo que esencialmente concierne al pensamiento. Para Foucault, en cambio, el pensamiento concierne esencialmente al espacio. De modo que este artículo posee para nosotros una importancia mayor: a través de una reelaboración de la noción de "aspecto", ofrece una introducción a la relación, en adelante fundamental, entre lenguaje y espacio, con respecto a la cual el tiempo ocupa una posición derivada.

El francés refiere allí a un lenguaje común a una serie de escritores, que considera en primer lugar a través de la noción de *distancia*. En este lenguaje se plantean figuras cuyos volúmenes interiores tienen su raíz en su exterior, y que deben su realidad a una distancia que establece la mirada con respecto a ellas.⁵³¹ La noción de aspecto se introduce en segundo lugar precisamente para redefinir las posiciones respectivas del espacio y del tiempo. Por su relevancia, nos permitimos citar un extenso pasaje:

"la distinción de tiempos y modos (presente, futuro, imperfecto o condicional) no reenvía sino muy indirectamente a un calendario; ella dibuja referencias, índices, envíos en los que son puestas en juego estas categorías del acabamiento, de la continuidad, de la iteración, de la inminencia, de la proximidad, del alejamiento, que los gramáticos designan como categorías del *aspecto*. [...] la repartición del tiempo se vuelve no imprecisa en sí misma, sino enteramente relativa y ordenada al juego del aspecto -a ese juego en el que es cuestión de brecha, de trayecto, de venida, de retorno. Lo que instaura secretamente y determina este tiempo indeterminado, es pues una red más

⁵²⁹ La expresión es citada por Dávila, J., "La Literatura según M. Foucault: un Sendero hacia otra Experiencia del Pensamiento", (disponible online: <http://www.monografias.com/trabajos907/literatura-foucault/literatura-foucault.shtml>), y pertenece a una conferencia dictada por Foucault en Saint-Louis, Bélgica en 1964 bajo el título "Langage et littérature". El texto transcrito permanece inédito, pero se trata del documento D1* del Fondo bibliográfico del Centro Michel Foucault en París.

⁵³⁰ "Distance, aspect, origine", [17], en *DE I*, pp. 272-285.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 274.

espacial que temporal; incluso habría que quitar a esta palabra "espacial" lo que la emparenta a una mirada imperiosa o a un recorrido sucesivo; se trata más bien de este espacio por debajo del espacio y del tiempo, y que es aquel de la distancia. Y si me detengo con gusto en la palabra "aspecto", luego de las palabras "ficción" y "simulacro", es a la vez por su precisión gramatical y por todo un núcleo semántico que gira en torno a ella (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 contorno cierto; el aspecto que se modifica con la distancia, el aspecto que engaña a menudo pero que no se borra, etc.).

Lenguaje del aspecto que intenta hacer llegar hasta las palabras un juego más soberano que el tiempo; lenguaje de la distancia que distribuye según otra profundidad las relaciones del espacio."⁵³²

En un diálogo implícito con las tesis que acabamos de reponer a propósito de Kant y el problema de la metafísica, la cita subraya la idea de un espacio más fundamental que el tiempo y que la sucesividad requerida por la mirada para el conocimiento. Trae también a colación el núcleo semántico al que se refiere el aspecto, en el que se trata fundamentalmente de una "vista", una forma o figura vista por el ojo que puede ser una apariencia y que ya Heidegger suscitaba. Pero lo que se introduce para nosotros como una novedad, es el aspecto desde un punto de vista gramatical. Es a partir de allí que Foucault introduce la noción, aunque su sentido en referencia a la gramática no es explicitado. Para comprender el alcance de este desplazamiento en el campo que acompaña la noción en el pensamiento de nuestro autor, es necesario por tanto señalar los rasgos esenciales de lo que el "aspecto gramatical" indica.

2.1.1. El aspecto gramatical

Aunque los gramáticos la "redescubren" en el siglo XIX, y gana terreno fundamentalmente en el siglo XX (en parte gracias al estructuralismo), el origen de la noción se remonta a los estoicos.⁵³³ Se trata de algo difícil de asir: "No es fácil encontrar una

⁵³² *Ibid.*, p. 282.

⁵³³ El aspecto "es una categoría que los estoicos aplicaron al verbo griego, pero que, en cambio, no tuvieron en cuenta los gramáticos latinos (con excepción de Varrón, que no fue seguido en este punto por los siglos posteriores). En el siglo XIX, la noción fue redescubierta por los gramáticos de las lenguas eslavas y desde ahí, con ritmos y velocidades diferentes, fue siendo introducida (o reintroducida) en las gramáticas griegas, latinas,

categoría gramatical en la que las discrepancias entre los lingüistas sean tan llamativas como las que es posible hallar en el caso de aspecto".⁵³⁴ Si bien está emparentada con la temporalidad, se distingue del tiempo en la medida en que éste designa un acontecimiento o situación en relación con otro evento o situación, heterogéneo; el aspecto, en cambio, señala al desarrollo interno de una acción, como, por ejemplo, su grado de realización.⁵³⁵

En este sentido, el tiempo gramatical tiene un carácter déictico que no se presenta en el aspecto. Según la indicación de Foucault, el tiempo se remite más a un plano aspectual que a una temporalidad real. Así, acompaña la tendencia de los gramáticos de la época de dar al aspecto una importancia creciente, no sólo por sí mismo, sino por las dificultades que aparecen cuando se considera al tiempo desde la perspectiva del lenguaje.⁵³⁶ Tradicionalmente, los gramáticos asociaban la temporalidad verbal a las nociones extralingüísticas de presente, pasado y futuro. Tal vínculo genera contradicciones "en cuanto se comprueba que, por ejemplo, una forma etiquetada como "pretérito" (y que, en consecuencia, debería aludir a situaciones previas al momento del discurso), se refiere a situaciones presentes o futuras".⁵³⁷

La distinción aspectual básica nos ofrece una indicación del modo en que esta noción funciona en gramática. Se trata de la distinción entre aspecto perfectivo e imperfectivo. En un consenso frágil, los gramáticos definen, apoyándose en el trabajo de Comrie,⁵³⁸ el aspecto perfectivo como el que señala una situación "(vista como) terminada" mientras que el imperfectivo la señala "(vista como) no terminada".⁵³⁹ Ahora bien, en la insistencia de esta fórmula "vista como", se expresa la dimensión semántica de la noción de aspecto que

románicas, germánicas, etc. En la actualidad, es inconcebible un tratado sobre cualquier lengua en el que no se hable del aspecto", Rojo, G., "Relaciones entre temporalidad y aspecto en el verbo español", en Bosque, I. (ed.), *Tiempo y aspecto en español*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 18.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵³⁵ "Aunque aspecto y tiempo ambos conciernen al tiempo, lo hacen de modos muy diferentes. Como se notó arriba, tiempo, es una categoría déictica, i.e., localiza situaciones en el tiempo, usualmente en referencia con otras situaciones. El aspecto no está involucrado en la relación del tiempo de la situación con ningún otro punto del tiempo, sino más bien en la constitución temporal interna de la situación; uno podría enunciar la diferencia como una entre tiempo interno-situacional (aspecto) y tiempo externo-situacional (tiempo) (*tense*)", Comrie, B., *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 5.

⁵³⁶ Así, Rojo habla de una "drástica reducción de la importancia de la temporalidad" que llega "incluso a su virtual desaparición como factor estructurante del sistema", Rojo, G., *op. cit.*, p. 24.

⁵³⁷ *Idem.*

⁵³⁸ Comrie, B., *Aspect: An Introduction...*, *op. cit.*, p. 18.

⁵³⁹ Leontaridi, E., "Análisis contrastivo del aspecto gramatical en español y en griego moderno", en *Actas del I Congreso de estudiantes de Filología Hispánica / La palabra es futuro: filólogos del nuevo milenio*, Valladolid, Universidad de Valladolid, p. 133; o también: "si estamos de acuerdo en considerar (provisionalmente) la oposición entre perfectivo e imperfectivo como la que existe entre situación (vista como) terminada y situación (vista como) no terminada [...]", Rojo, G., *op. cit.*, p. 24.

introduce en la categoría gramatical la cuestión de la perspectiva subjetiva.⁵⁴⁰ Sin embargo, no es en función de la posición del sujeto en la línea temporal como se define el aspecto; de hecho éste "depende de una formación de un estado o acción absoluta, independiente del observador".⁵⁴¹

Foucault señala pues la prioridad del espacio en la consideración del pensamiento a través de una reflexión sobre el lenguaje. El tiempo, por su parte, responde menos a una forma intuitiva que a una dimensión aspectual del propio lenguaje. En efecto, el aspecto gramatical no es una categoría deíctica, ni remite a una perspectiva subjetiva. En este sentido, a través de la noción de aspecto, Foucault introduce en su reflexión una visibilidad inherente al lenguaje que responde a aquella primacía otorgada al espacio y que, sin embargo, es independiente del sujeto, del rol de la mirada y del tiempo.⁵⁴² Como sostiene a propósito del trabajo literario de Roussel:

"Nada de todo lo que se ve aquí está dado, ni puede estar dado, a la mirada; se trata de una visibilidad que se gasta (*dépense*) a sí misma, no se ofrece a nadie y dibuja una fiesta interior al ser, que lo ilumina completamente para un espectáculo sin espectador posible. Visibilidad fuera de la mirada. Y si se accede a ella a través de un lente o una viñeta, no es para señalar la presencia de un instrumento entre el ojo y lo que éste ve, ni para insistir sobre la irrealidad del espectáculo, sino, por un efecto retrógrado, para poner la mirada entre paréntesis y en otra escala. Gracias a este desplazamiento, el ojo no está situado en el mismo espacio que las cosas que ve; no puede dictarles su punto de vista, ni sus hábitos, ni sus límites"⁵⁴³

⁵⁴⁰ Según Leontaridi, si "el hablante opta por el aspecto perfectivo, se sitúa a distancia de la acción, contemplándola como un conjunto concluido (ni progresivo ni habitual), independientemente de si ocurre en el pasado o en el futuro; cuando se usa el imperfectivo el hablante se sitúa mentalmente no en el momento de hablar sino en el momento de la acción expresado por el verbo, Leontaridi, E., *op. cit.*, p. 136.

⁵⁴¹ La cita continúa preguntando: "¿Qué segmento o forma de realidad subyace a esta formación (*shaping*)?", Hooper, P. J., "Aspect between discourse and grammar: an introductory essay for the volume", en Hooper, P. J. (ed.), *Tense-Aspect: Between Semantics & Pragmatics: Containing the Contributions to a Symposium on Tense and Aspect*, held at UCLA, May 1979, Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1982, p. 4.

⁵⁴² "La brecha de la distancia y las relaciones del aspecto no relevan ni de la percepción, ni de las cosas, ni del sujeto, ni tampoco de lo que gustosa y extrañamente se designa como el "mundo"; pertenecen a la dispersión del lenguaje", "Distance, aspect, origine", [17], en *DE I*, p. 283.

⁵⁴³ *RR*, p. 136. De ahí también que se plantee de otro modo la cuestión de la perspectiva: acerca de un libro de Roussel intitulado *La Vista (La Vue)* Foucault sostiene que éste "abre un universo sin perspectiva. O más bien, combina el punto de vista vertical (que permite abrazar todo como en un círculo) y el punto de vista horizontal (que sitúa el ojo al ras de la tierra y no le da a ver sino primeros planos) de modo que todo es visto en perspectiva pero cada cosa sin embargo es contemplada en pleno centro (*en plein milieu*). Perspectiva a la vez de frente y desde arriba que permite, a la manera de ciertas pinturas primitivas, una ofrenda ortogonal de las cosas", *RR*, p. 138.

Esto nos permite comprender que Foucault sostenga que la dialéctica "está ligada a la fábula del tiempo".⁵⁴⁴ En efecto, desde el momento en que ésta pone en el centro del análisis al tiempo, no hace sino ligarse a una fábula y, en cierto sentido, a una astucia del espacio.⁵⁴⁵ Según lo presentado en *Kant y el problema de la metafísica*, el espacio -como horizonte, como espacio de juego para la objetividad- sólo puede concebirse a partir del tiempo, en la medida en que es el producto de la actividad esquemática de la imaginación. Así, el espacio debe ser remitido al tiempo. Pero esto supone ya una inversión; porque es bajo la condición de una exterioridad, ontológicamente previa, en la que preexisten los entes que se nos dan a la intuición, que la imaginación desarrolla su actividad. Se otorga un privilegio *de derecho* al tiempo y al sujeto cuando, *de hecho*, se parte de la asunción de algo exterior a un sujeto que carece de intuición intelectual; se parte, por tanto, de una consideración que concierne al espacio. Ahora bien, desde la perspectiva asumida por Foucault, lo que se da, aún en su visibilidad pura, se da en el lenguaje. Un pensamiento alternativo al del sujeto no puede bosquejarse sin resituar al tiempo y al espacio de la interioridad en el lugar derivado que le corresponde con respecto al espacio y a la temporalidad aspectual del lenguaje.⁵⁴⁶

3. El espacio del lenguaje

La tesis según la cual el pensamiento de Foucault está ordenado esencialmente al espacio no es nueva.⁵⁴⁷ Se trata de uno de los desplazamientos centrales de Foucault en relación con

⁵⁴⁴ "La pensée du dehors", [38], en *DE I*, p. 524.

⁵⁴⁵ Cf. en particular DeLancey, S., "Aspect, Transitivity, and Viewpoint", en Hooper, P. J. (ed.), *Tense-Aspect...*, *op. cit.*, pp. 167-183.

⁵⁴⁶ Como sostiene Dávila, la perspectiva de Foucault busca así "sustituir la preeminencia del tiempo que conduce al fortalecimiento de una interioridad donde un sujeto definido se encuentra obstinadamente [...] La espacialidad del lenguaje, como su constitutivo ontológico, ha estado negada por el propio olvido que la preeminencia del tiempo dio al lenguaje como dueño del tiempo", Dávila, J., "La Literatura...", *op. cit.* Pero el mismo Foucault ha sido explícito al respecto: "Hay que hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Comenzó con Bergson o antes? El espacio, es lo que estaba muerto, fijado, no-dialéctico, muerto. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, viviente, dialéctico", "Questions à Michel Foucault sur la géographie", [169], en *DE III* (pp. 28-40), p. 34. En otra entrevista, cercana a ésta, Foucault sostiene que el descuido del espacio aparece a partir de Kant, pero queda en la oscuridad si Kant mismo participa según su opinión de este descuido: "Desde Kant, lo que el filósofo tiene que pensar es el tiempo. Hegel, Bergson, Heidegger. Con una descalificación correlativa del espacio que aparecía del lado del entendimiento, de la analítica, de lo conceptual, de lo muerto, de lo fijado, de lo muerto", "L'oeil du pouvoir", [195], en *DE III*, p. 193.

⁵⁴⁷ La tesis es planteada ya en 1991 por Flynn en su artículo "Foucault and the spaces of History" (en *The Monist* 74, 2, Abril de 1991). Se encuentra más claramente desarrollada en el libro Flynn, T. R., *Sartre, Foucault, and Historical Reason: A Poststructuralist Mapping of History*, vol. II, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, particularmente en los capítulos IV ("The Eclipse of Vision?"), V("The Spaces of History") y VI ("The Philosopher-Historian as Cartographer").

las filosofías predominantes del siglo XIX y XX, que priorizaron la tarea de pensar el tiempo. Esta prioridad está ligada sin duda al lugar que se le otorga al sujeto: "fuera del sujeto, el tiempo no es nada".⁵⁴⁸ Pero precisamente, el espacio no puede aquí identificarse con "la naturaleza", aún cuando algunos elementos parecen sugerir que se trata de eso.⁵⁴⁹ Este espacio, esta exterioridad fundamental, no sólo no carece de pensamiento sino que éste constituye su condición más propia. Es por esto que nuestro autor lo opone a la interioridad que impone la tradición filosófica ligada esencialmente a la subjetividad, como un "afuera": con respecto a "la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con respecto a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podemos llamar con una palabra "el pensamiento del afuera"⁵⁵⁰.

Más aún, tradicionalmente el lenguaje mismo es asociado al tiempo, precisamente en función de la sucesividad que impone: "La discursividad es esta cualidad intrínsecamente "sucesiva" del pensamiento humano: el hecho de que no cualquier aspecto de un fenómeno, idea, o problema puede ser pensado en un instante sino que toma *tiempo* para desarrollar".⁵⁵¹ Pero desde la perspectiva de Foucault, la cuestión se presenta de otro modo. En relación al pensamiento escolástico del siglo XII, sostiene: "[...] las "sumas" hacen aparecer su arquitectura lógica, espacializando tanto la escritura como el pensamiento: división en párrafos, subordinación visible de las partes, homogeneidad de los elementos del mismo nivel; visibilidad, pues, del conjunto del argumento."⁵⁵² Nuevamente, allí donde una tradición privilegia el tiempo, por el costo subjetivo que el conocimiento u el desarrollo de una intuición requiere, para nuestro el pensamiento involucra antes al espacio.

Foucault sostiene que "hará falta un día" definir las formas y categorías fundamentales de este pensamiento, pero que puede suponerse que su nacimiento está en el pensamiento místico de Pseudo Dionisio Areopagita, que "merodeó" luego en los confines del cristianismo y se conservó en la forma de la teología negativa.⁵⁵³ Como dijimos, la forma en que Foucault caracteriza las manifestaciones contemporáneas de este afuera sólo aparentemente puede

⁵⁴⁸ Heidegger, M., *Kant y el problema...*, op. cit., p. 180.

⁵⁴⁹ Es la tesis, por ejemplo, de Kojève: "El *Sein* o el Espacio, - es la Naturaleza, el Mundo natural no-conciente. Y este mundo es *eterno* en el sentido de que está fuera del Tiempo. La Naturaleza, - es la "*ewige Entäusserung*" [alienación eterna] del Espíritu. Acá todavía hay devenir (*Werden*) o movimiento: pero, como en Descartes, se trata de un movimiento no-temporal o geométrico; y los cambios naturales (el devenir biológico) no transforman la *esencia* de la Naturaleza, que permanece pues eternamente idéntica a sí misma," Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 434.

⁵⁵⁰ Cf. "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 521.

⁵⁵¹ Hengehold, L., *The body problematic...*, op. cit., p. 71.

⁵⁵² "Les mots et les images", [51], en *DE I*, p. 622.

⁵⁵³ Místico y teólogo bizantino de los siglos V y VI d.C., a quien se le atribuye la creación de la teología negativa. Vale destacar que no es la única mención a la teología negativa; en *GV* Foucault sostiene que él mismo es un "teórico negativo".

asimilarse a algo del orden de la naturaleza. No se trata en absoluto de una exterioridad natural lo que Foucault considera, y las continuas referencias al aspecto, al lenguaje y a la literatura lo demuestran. Este afuera es designado indistintamente como pensamiento y como experiencia,⁵⁵⁴ y en general es remitido a un lenguaje "en su ser bruto",⁵⁵⁵ caracterizaciones que se reúnen bajo el signo de lo "Otro" (en la medida en que se toma como referente la interioridad de la conciencia o, como la designa Foucault en estos años, el orden de lo "Mismo"). Las expresiones de Foucault a este respecto son elocuentes: "mostrar cómo lo Otro, lo Lejano, es también lo más Próximo y lo Mismo";⁵⁵⁶ "venida simultánea de lo Mismo y de lo Otro (simular es, originariamente, venir juntos)"⁵⁵⁷; "el Otro fraternal y gemelo".⁵⁵⁸

En su producción editorial, Foucault no indicará este espacio exterior por sí mismo (aunque en esa lectura sea posible en la primera edición de la *HF*⁵⁵⁹) y se refiere en general más bien a los modos a través de los cuales diferentes esquemas racionales han intentado lidiar con este espacio, que por su naturaleza y posición permanece impensable para un pensamiento anclado en el principio de no-contradicción.⁵⁶⁰ Sin embargo, este afuera es indicado en el lenguaje, y la literatura contemporánea encarna la posibilidad de un acceso al

⁵⁵⁴ "Este espacio neutro caracteriza en nuestros..."; "Ahora bien, es esta experiencia que reaparece en la segunda mitad del siglo XIX [...] De este pensamiento, Blanchot no es quizá solamente uno de los testigos", "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, pp. 520 y 522.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 519.

⁵⁵⁶ *MC*, p. 350.

⁵⁵⁷ "La prose d'Actéon", [21], en *DE I*, p. 329.

⁵⁵⁸ *MC*, p. 337.

⁵⁵⁹ En el primer prefacio de *HF*, la empresa es caracterizada como un intento por acceder a él bajo la forma de una suerte de sin-razón en estado puro, independientemente de las diversas concepciones culturales que se han formado históricamente. Desde el momento en que se la establece como enfermedad mental, el hombre moderno no tiene comunicación posible con la locura: se le quita la palabra y se la reduce al silencio. Su escucha no tendrá lugar sino por el psiquiatra y la distancia que ésta supone (en la medida en que se dirige a un objeto de conocimiento, y no a un sujeto de lenguaje); así, el lenguaje del psiquiatra será "monólogo de la razón sobre la locura": "No quise hacer la historia de este lenguaje; más bien la arqueología de este silencio", "Préface", en *DE I*, p. 160. Sin embargo, esta posición será luego matizada. Foucault reemplaza este prefacio que dejaba la posibilidad de una tal lectura por otro, "corto" en el que ya no figura ninguna "clave de lectura". Por otra parte, en una entrevista contemporánea a *HF*, sostiene: "La locura no puede encontrarse en estado salvaje. La locura no existe sino en una sociedad, no existe por fuera de las formas de sensibilidad que la aíslan y de las formas de repulsión que la excluyen o la capturan", "La folie n'existe que dans une société", [5], en *DE I*, p. 169. Y en *MC* se mantiene esta posición marcando un contrapunto: "La historia de la locura sería la historia de lo Otro, -de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño, por lo tanto, a exclure (para conjurar el peligro interior) pero encerrándolo (para reducir su alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo", *MC*, p. 15.

⁵⁶⁰ Un comentarista se refiere por este motivo del siguiente modo al "afuera": "realidad cuyos desbordes tienden a desestabilizar los cuadros racionales que intentan aislarla: la pluralidad de formas de orden instauradas en cada caso en la historia deja adivinar, por su misma dispersión, la intervención de una potencia de desorden, potencia cuya naturaleza no podría ser asignada o determinada en sí misma (eso equivaldría, precisamente, a "devolverla al orden")", pero que Foucault se arriesga en ocasiones a caracterizarla con imágenes: un "murmullo de insectos sombríos" bajo la historia de la locura, "el azar, lo discontinuo y la materialidad" bajo el orden del discurso, "los excesos del vino y del sexo, las disputas públicas y muchas pasiones secretas" bajo la historia del poder", Potte-Bonneville, M., *Foucault, op. cit.*, pp. 20-21.

mismo: "La literatura ha cambiado de estatuto en el siglo XIX cuando cesó de pertenecer al orden del discurso y devino la manifestación del lenguaje en su espesor."⁵⁶¹

3.1. Espacio, lenguaje y conocimiento

Al introducirnos en lo que se denomina "pensamiento del afuera" a través del rol pívot que tiene la noción de aspecto, vinculamos este nuevo espacio de reflexión ligado esencialmente al lenguaje a la problemática más general del conocimiento, y en particular, al problema del esquematismo. En efecto, el esquematismo pretende dar cuenta del vínculo entre las representaciones que se presentan a la sensibilidad -que se ha caracterizado como "lo que se presenta a la mirada"-, y las reglas del pensamiento puro que yacen en el entendimiento. La reflexión en torno al lenguaje pone de manifiesto un elemento de visibilidad que le es inherente, y que resulta por lo tanto independiente de la mirada y del sujeto. Cuando se trata de "saber", cuando lo que está en juego es el conocimiento, lo que se ve, y la posibilidad misma de una mirada, resultan reducidos completamente al plano del lenguaje. Esto constituye la reformulación teórica fundamental por parte de Foucault en torno al problema de la relación entre imágenes y expresiones tal como la analizamos en el primer capítulo.

Por este motivo, cuando Deleuze comenta el "neo-kantismo" de Foucault en torno al problema del esquematismo, sugiere que el lugar que antes ocupaba el entendimiento pasa ahora a ser ocupado por el lenguaje. Esto es explicado por el hecho de que se encuentra allí el principio de actividad, mientras que la receptividad propia de la sensibilidad es comparada con la forma histórica que adquiere la "visibilidad".⁵⁶² Esto no es, sin embargo, exacto.⁵⁶³ Rajchman ha tomado distancia en este punto de la interpretación de Deleuze, sosteniendo que éste tiende a equiparar lo discursivo con lo conceptual y la visibilidad con las cosas, incluso con los contenidos de toda expresión. Pero según Rajchman, desde la perspectiva foucaultiana "uno puede "decir" cosas con imágenes y espacio tanto como uno puede "mostrar" cosas con palabras y oraciones. El lenguaje es una forma de "espacializar" o

⁵⁶¹ "Michel Foucault «Les Mots et les Choses»", [34], en *DE I*, p. 502.

⁵⁶² Cf. Deleuze, G., "Sur le principaux...", *op. cit.*, p. 230.

⁵⁶³ Por tal motivo Shapiro, que sigue la línea señalada por Deleuze, modifica el paralelo del francés y orienta la reformulación del esquematismo en los términos de un reemplazo sólo de la estética trascendental. Así, sostiene que Foucault "ha sustituido con una dupla de visibilidad y discursividad a la estética trascendental del siglo XIX de espacio y tiempo (...) Ni lo visible ni lo articulable (en contraste con una estética trascendental kantiana) es un don eterno; cada modo es susceptible de un análisis histórico, o hablando con mayor precisión en Foucault, arqueológico, que revelaría su carácter específico en diferentes contextos", Shapiro, G., *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, p. 10.

"visualizar", y hay "evidencias" de los discursos tal y como las hay de "sensibilidades". Inversamente, los espacios o las imágenes pueden hacer afirmaciones".⁵⁶⁴ Es este sentido, y teniendo en cuenta el rol que ocupa el lenguaje en esta reformulación del esquematismo, ha planteado incluso la idea de un "esquema espacial".⁵⁶⁵ En efecto, el entendimiento se caracteriza por ser la facultad de las reglas del pensar *en general*, conteniendo el principio de no-contradicción y las formas que constituyen la posibilidad de la universalización (las categorías) -razón por la cual Kant lo llamó "la tierra de la verdad".⁵⁶⁶ En cambio, Foucault establece un vínculo directo entre la imaginación y el inseparable par conceptual lenguaje-espacio, de modo tal que no se trata nunca allí de un pensar en general sino siempre atravesado por el lenguaje, por su espacialidad y por su materialidad.

En otras palabras, aunque la intuición fundamental de Deleuze ha sido ampliamente aceptada, el modo en que reformula la cuestión del esquematismo según el modelo de la estructura dual constituida por la estética y la analítica trascendentales es discutido con la misma amplitud. Es evidente que Foucault se dirige más bien a un nivel en el que el lenguaje opera según el rol de la imaginación en la primera crítica; según la fórmula de *El nacimiento de la clínica*, el lenguaje forma la "estructura común que determina y articula lo que se ve y lo que se dice".⁵⁶⁷

Esto acarrea consecuencias para el conocimiento. Si a través de los análisis precedentes retomamos la cuestión del rol atribuido a la mirada: la posibilidad de la conservación de "lo que fue" y del reconocimiento de "lo que todavía no es", se vuelven ahora imposibles. Eliminado el rol central de la mirada y perdida la posibilidad de una perspectiva subjetiva, la memoria y el reconocimiento, como modalidades de aproximación hacia el pasado y hacia el futuro, se encuentran suspendidas. A propósito de una serie de cosas enumeradas por Roussel en una de sus descripciones, Foucault puede entonces sostener:

"el inventario continúa; su movimiento, a decir verdad, es ambiguo. No se sabe si la mirada se desplaza o si las cosas, ellas mismas, se presentan. Hay, en este espectáculo, un girar equívoco en el que todo parece fijo, mirada y paisaje, pero en el que sin referencia, ni designo, ni motor, no dejan de

⁵⁶⁴ Rajchman, J., "Foucault's art of seeing", en *October*, Vol. 44 (Spring 1998), MIT Press, p. 115.

⁵⁶⁵ Rajchman, J., *op. cit.*, p. 99.

⁵⁶⁶ Kant, I., *CRP*, *op. cit.*, p. 329.

⁵⁶⁷ *NC*, p. XV. La postura de Rajchman, por su parte, aclara bien que el espacio y las imágenes *pueden* efectuar afirmaciones; sin embargo, es necesario dejar asentado que se trata de precisamente de una posibilidad, pero de ningún modo de una necesidad. Es decir, que ni el lenguaje, ni las imágenes y todo aquello que concierne a la dimensión visual, *dicen* de modo necesario. Este punto, sin embargo, en la medida en que concierne a la cuestión de la apofántica, nos ocupará más abajo (cf. *infra* V.3.1).

moverse una con respecto al otro. De aquí una figura extraña, a la vez rectilínea y circular [...] de modo que nunca se sabe, al mirar estas figuras, si son otras o las mismas, si todavía quedan algunas o si estamos viendo las del comienzo, si empiezan o se repiten. El tiempo está perdido en el espacio o, mejor dicho, se recobra siempre de un modo absoluto en esa figura, imposible y profunda, que es un círculo."⁵⁶⁸

En este sentido, no es en absoluto extraño que el libro sobre Roussel y *NC* sean publicados el mismo año. Mientras que el primero se dedica a los artificios y procedimientos a través de los cuales un escritor intenta manejar la proliferación de seres propia de un lenguaje que escapa al dominio del sujeto, el segundo pone de manifiesto la nueva configuración que en el ámbito del saber médico se instaure entre lo que se ve y lo que se dice.⁵⁶⁹ Volveremos en el próximo capítulo a la consideración de los rasgos que Foucault atribuye al lenguaje tal y como la literatura lo muestra. Para los fines de nuestra exposición, corresponde ahora considerar el modo en que la cuestión del conocimiento es formulada en el seno de esta reelaboración conceptual en cuyo eje situamos el aspecto y el lugar de la mirada.

Debemos detenernos en esa "arqueología de la mirada médica" que es *NC*. Seguidamente, veremos qué lugar queda en este marco conceptual a la imaginación, para poner de manifiesto su vínculo esencial con la crítica.

3.1.1. La mirada y la visibilidad

NC ofrece una explicación de la mutación del pensamiento médico a partir de un espacio "en donde las "cosas" y las "palabras" no están todavía separadas; allí donde se pertenecen todavía, al ras del lenguaje, una manera de ver y una manera de decir".⁵⁷⁰ Se trata del saber médico correspondiente a lo que Foucault llama la "época clásica", anterior a la revolución francesa. Más tarde, luego de una serie de mutaciones históricas de todo tipo, la clínica dará cuenta de la reelaboración foucaultiana del esquematismo, en la medida en que se nos dirige

⁵⁶⁸ *RR*, pp. 141-144.

⁵⁶⁹ Según sostiene Deleuze: "*Raymond Roussel y Nacimiento de la clínica*, escritos al mismo tiempo: uno muestra cómo la obra de Roussel se divide en dos partes, invenciones de visibilidades que se siguen de máquinas, producciones de enunciados que siguen de un "procedimiento"; el otro, cómo la clínica, luego la anatomía patológica implican reparticiones variables entre lo visible y lo enunciable", Deleuze, G., "Sur les principaux concepts de Michel Foucault", en *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, pp. 227-228.

⁵⁷⁰ *NC*, p. VII.

hacia una nueva "estructura común que determina y articula lo que se ve y lo que se dice",⁵⁷¹ que ahora depende enteramente del lenguaje.

Esta mutación en el pensamiento médico implica un cambio en las formas de visibilidad. Según la tesis que nuestro autor pretende demostrar, la visibilidad de la clínica propia a la forma de reflexión contemporánea no constituye un avance o un progreso plausible de ser inscripto "en el orden de las purificaciones psicológicas y epistemológicas": "no es otra cosa que una reorganización sintáctica de la enfermedad en la que los límites de lo visible y de lo invisible siguen un nuevo diseño."⁵⁷² En otros términos, la posibilidad de la mirada clínica no está dada tanto por un progreso en el que se eliminan los elementos que puedan distorsionar la visión, sino por una transformación "sintáctica", lo que nos remite a la dimensión del lenguaje.

Esquemáticamente, encontramos en *NC* dos formas de organización y articulación de la mirada. Formas históricas que Foucault presenta según el espacio en el que la luz que hace posible toda visibilidad encuentra su fuente. Así, en la primera, que se remonta a la época clásica -y que se extiende aproximadamente de Descartes hasta Kant, para tomar sus relevos filosóficos-, la luz se asimila a un espacio de idealidad, y la visión se remite a la actividad del espíritu: "alcanzada su perfección, el acto de ver se reabsorbía en la figura sin curva ni duración de la luz".⁵⁷³ Según la segunda configuración, en cambio, la luz deja de estar vinculada a la idealidad; la corporalidad presenta una oscuridad y una opacidad que aquella no puede iluminar. A primera vista, y según el modelo que la clínica pretende establecer, la luz se asimila a la mirada misma.⁵⁷⁴ Sin embargo, yace aquí el equívoco, desde una perspectiva filosófica, en torno al lugar del sujeto y al juego del aspecto.

En efecto, a través de diferentes esfuerzos teóricos se intentará establecer una mirada soberana -"ojo que sabe y que decide, ojo que rige"-,⁵⁷⁵ y la presentación de nuestro autor sigue a menudo el juego de un sujeto cuya mirada aporta la luz necesaria al conocimiento. Sin embargo, paulatinamente se pondrá de relieve que, en esta configuración, la posibilidad del conocimiento está dada por el espacio del lenguaje, no sin referencias a la literatura. En primer lugar, puesto que "la enfermedad es *del espacio* antes de ser *para la vista*".⁵⁷⁶ Pero en

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. XV.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 199.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. IX.

⁵⁷⁴ *Ídem.*

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 192. A propósito de este punto, Rajchman sostiene: "Lo que está involucrado en *NC* era un cambio en la totalidad de la idea de ser "visto" por un doctor- dónde, con qué instrumentos, y bajo qué conceptos. Foucault argumenta que el cambio no puede ser explicado por "contenidos temáticos", ni por "modalidades lógicas", o por el uso de métodos cuantitativos simplemente. Es el "espacio" de la enfermedad misma lo que

segundo lugar, y sobre todo, porque si en su espacialidad la enfermedad se ofrece a la vista, sólo lo hace "en la luz del lenguaje -esta luz sin duda que ilumina un mismo día los *120 Días*, *Julietta* y los *Desastres*".⁵⁷⁷ Así, lo que la clínica presenta como la soberanía de la mirada, encuentra su verdad en una mirada "pasivamente ligada a esta pasividad primera".⁵⁷⁸

Entre estas dos configuraciones, entre estas dos formas de esquematismo, en la que la segunda presenta la apariencia de una mirada soberana que se revela pronto pasivamente ligada al juego del aspecto lingüístico, la mutación no es inmediata. Foucault refiere un período en el que la estructura del esquematismo desaparece: "No se sabía cómo restituir la palabra de lo que se sabía que no se daba sino a la mirada. Lo *Visible* no era *Decible* ni *Discible*".⁵⁷⁹ Los esfuerzos por recuperar una articulación entre imagen y expresión, tal y como se plantean en *NC*, sitúan en un primer momento lo que en *IB* aparecía vinculado a la perspectiva fenomenológica.⁵⁸⁰

Sin duda el equívoco en torno a la instauración de la mirada como un progreso ligado a la purificación psicológica y epistemológica encuentra su fuente en el modo en que el nuevo discurso médico se presenta a sí mismo. La mirada del clínico se presenta a la vez como "pura, anterior a toda intervención, fiel a lo inmediato que retoma sin modificarlo", y como "equipada de toda una armadura lógica que exorciza de entrada la ingenuidad de un empirismo no preparado".⁵⁸¹ De este modo, se presenta como poseedora de la extraordinaria propiedad de "*entender un lenguaje* en el momento en que *percibe un espectáculo*".⁵⁸² Sin embargo, a pesar de los esfuerzos teóricos, esta mirada queda como una suerte de ideal que no logra establecerse a causa de sus mismos presupuestos:

cambia, el lugar en el cuerpo individual en donde está localizado, y en espacio institucional en que esta localización ocurre", Rajchman, J., "Foucault's art of seeing", *op. cit.*, p. 98. Vale recordar que el propio Foucault caracteriza la mutación en el discurso médico en éstos términos: "Esta nueva estructura está señalada, aunque no agotada por supuesto, por el cambio ínfimo y definitivo que sustituyó a la pregunta: "¿Qué tiene usted?" por la que se inauguraba en el siglo XVIII el diálogo del médico y del enfermo con su gramática y su estilo propios, por esta otra en la que reconocemos el juego de la clínica y el principio de su discurso: "¿Dónde le duele?", *NC*, p. XIV.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. X.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 92 y ss. El capítulo sexto, "Signos y casos", pone de relieve una serie de análisis lindantes con el planteo de *IB*, así como con sus limitaciones y problemas. Los "síntomas", por ejemplo, manifiestan la esencia de la enfermedad a través de sus marcas visibles. El "signo", en cambio, es del orden del anuncio: signo pronóstico si anuncia lo que va a pasar, anamnésico si indica lo que ya ocurrió, y diagnóstico cuando anuncia lo que se desarrolla de modo actual. Sin embargo, desde una perspectiva material son indiscernibles, de modo que es la intervención de la conciencia lo que transforma el síntoma en signo. Para comparar con la perspectiva fenomenológica en *IB* cf. *supra* I.3.12.

⁵⁸¹ *NC*, p. 107.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 108. Las cursivas son originales del texto.

"Una mirada que escucha y una mirada que habla: la experiencia clínica representa un momento de equilibrio entre la palabra y el espectáculo. Equilibrio precario, pues reposa sobre un formidable postulado: que todo lo visible es enunciable y que es enteramente visible porque es enunciable. Pero la reversibilidad sin residuo de lo visible en lo enunciable permaneció en la clínica como una exigencia y un límite antes que un principio originario. La descriptibilidad [*sic.*] total es un horizonte presente y reculado; es el sueño de un pensamiento, mucho más que una estructura conceptual de base".⁵⁸³

Ante la inevitable región de invisibilidad que el cuerpo ofrece, la clínica encontrará en la anatomía patológica la clave de su reformulación. Las relaciones entre síntoma y signo serán reelaboradas completamente,⁵⁸⁴ y la mirada deberá ahora ampliarse en su sentido buscando auxilio en el tacto y en la audición. El "vistazo", como mirada que además escucha lo que ocurre al interior de los cuerpos y que los toca para incorporar una percepción de los volúmenes, busca precisamente localizar espacialmente lo que resulta invisible al ojo.⁵⁸⁵ Pero entonces la mirada, por sí misma, sólo toca las superficies, y el límite entre lo visible y lo invisible pondrá en juego, a través del recurso al tacto y a la audición como medios auxiliares para acceder a una interioridad que no se muestra, una visibilidad más fundamental que la de la mirada y que pertenece por completo al lenguaje: "descubrir no será ya más leer, bajo el desorden, una coherencia esencial, sino empujar un poco más lejos la línea de espuma del lenguaje [...] Introducir el lenguaje en esta penumbra en la que la mirada no tiene más palabras".⁵⁸⁶ Así, la pasividad esencial de la mirada, que aquí se expresa a través de ese espacio de sombra y de invisibilidad al que no tiene acceso y al que no puede ella misma proyectar ni luz ni palabras, encuentra su apoyo en la posibilidad del lenguaje de mostrar aquello que ella no puede ver.

Por este motivo, Foucault considera la estructura perceptiva y epistemológica que subyace a toda la medicina derivada de la anatomía clínica como una "invisible visibilidad".⁵⁸⁷ La base del conocimiento que pretende establecer la soberanía de la mirada yace en una visibilidad que provee el lenguaje y que, en términos estrictos, permanece

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 162 y ss.

⁵⁸⁵ Lo cual no significa que la mirada pierda su rol fundamental: "No hay que escapar a lo esencial. Las dimensiones táctil y auditiva no vinieron simplemente a agregarse al dominio de la visión. La triangulación sensorial indispensable a la percepción anátomo-clínica permanece bajo el signo dominante de lo visible", *ibid.*, p. 168.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 169.

invisible.⁵⁸⁸ Más que lo que puede verse, lo que se revela "necesario a todo saber concreto" es ahora "la relación de lo visible con lo invisible".⁵⁸⁹ Pero en esta relación, el elemento fundamental es ahora el lenguaje.

3.2. Espacio, imaginación y crítica

Al quitar al sujeto la potestad de la mirada y de este modo también la primacía del pensamiento con el tiempo ¿qué ocurre con la imaginación? Puede pensarse que, en tanto facultad, ésta supone necesariamente un pensamiento anclado en el sujeto. Esto puede explicar que mientras que Foucault llega a plantear en 1954, en *IB*, la idea de ontología de la imaginación, la noción no tenga la misma presencia en los años siguientes. Sin embargo, no es menos cierto que el francés no se priva de valerse del término en referencia a la literatura contemporánea. Así, por ejemplo sostiene que la obra de Roussel "descubre una nueva forma de imaginación que no era conocida".⁵⁹⁰ De un modo más general, que no sólo atiende a una figura particular de la literatura sino a la aproximación de la misma hacia el lenguaje, plantea que "el siglo XIX descubrió un espacio de imaginación cuya potencia las edades precedentes sin duda no sospecharon".⁵⁹¹

Cuando la reflexión sobre el lenguaje, el espacio y su vínculo recíproco toca a la imaginación, reaparece la cuestión de la crítica. Esto puede verse con la mayor claridad en las conferencias que Foucault pronuncia en diciembre de 1966, los días 7 y 21 a través de un programa de radio (en la emisora *France Culture*): "El cuerpo utópico" y "Las heterotopías".⁵⁹² Allí la utopía y las heterotopías ponen de manifiesto un vínculo entre espacio y crítica en el que la imaginación está por completo implicada.

Es necesario recordar que en el mismo año de 1966, Foucault comienza *MC* planteando una oposición tajante entre las utopías, no-lugares, y las heterotopías, "lugares-otros", lugares radicalmente heterogéneos. Mientras las primeras resultan una suerte de consuelo y abren espacios maravillosos y lisos, las segundas inquietan en la medida en que fragmentan y "minan secretamente el lenguaje", "arruinan la sintaxis [...] que mantiene unidas [...] las

⁵⁸⁸ "La verdad que, por derecho de naturaleza, es hecha para el ojo, le es arrebatada", *ibid.*, pp. 169-170.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. VIII.

⁵⁹⁰ "Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne", [26], en *DE I*, pp. 422-3.

⁵⁹¹ "(Sans titre)", [20], en *DE I*, p. 297.

⁵⁹² Foucault, M., *Le corps utopique, les hétérotopies*, Clamecy, Nouvelles Éditions Lignes, 2009. En adelante *CUH*.

palabras y las cosas".⁵⁹³ Las utopías dan lugar a fábulas y discursos, mientras que las heterotopías "discuten, desde su raíz, toda posibilidad de gramática".⁵⁹⁴ A través de la utopía, el lenguaje da lugar a un mundo donde el orden es soberano; a través de las heterotopías, en cambio, el lenguaje nos sitúa frente a la posibilidad de un desorden que no es caos absoluto, sino yuxtaposición de órdenes diversos, heterogéneos e incompatibles. En las conferencias radiales, en cambio, se postula no una oposición sino más bien una afinidad entre estas nociones: la utopía aparece como una forma particular de heterotopía, un caso más de un espacio diferente, de un "espacio-otro".

Hasta aquí Foucault se situó en líneas generales en una perspectiva de afinidad con respecto a Kant. En *IAK*, donde Kant aparece como un predecesor directo de Nietzsche esta afinidad resulta todavía patente. Y evidentemente, ésta se mantiene durante todo su trayecto, como las versiones del texto sobre la Ilustración lo demuestran.⁵⁹⁵ Ahora bien, si se quiere atender a los puntos en los que Foucault se distancia de aquel, estas conferencias son esenciales.

Evidentemente, distancia no significa ruptura, y la sola persistencia de la cuestión crítica es muestra de ello. En esta discusión, un elemento clave es el vínculo entre el espacio y la corporalidad. En *IB* el lugar que Foucault otorgaba al sueño como condición de posibilidad de toda concepción del conocimiento basada en la imaginación, ya indicaba esta cuestión. Él sueño no sólo es una forma autoafectiva sino que, a diferencia de la imaginación pura desarrolla su función aún con independencia de cualquier contenido, presenta necesariamente un paisaje y una situación determinados (cf. *supra* I.4.3.). En este sentido, ya entonces nuestro autor daba prioridad al vínculo con los contenidos ante la pureza de la imaginación trascendental. Del mismo modo, la relación del espacio con la corporalidad, de la que la materialidad del lenguaje no está excluida sino al contrario, tiene una función análoga: la literatura da cuenta de una forma de imaginación que no responde a un pensamiento del sujeto, sino que se desprende del lenguaje mismo. Allí, la pureza de la imaginación sólo puede ser una fábula: más bien, tal y como se muestra en su vínculo con el lenguaje, se pone

⁵⁹³ *MC*, p. 9.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁹⁵ Nos referimos a la edición publicada en Estados Unidos (Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50) y luego reeditada en francés «What is Enlightenment?» («Qu'est-ce que les Lumières?»), [339], en *DE IV*, pp. 562-578, a la edición publicada en Francia "Qu'est-ce que les Lumières?", [351], en *DE IV*, pp. 679-688, a las dos clases de *GSA* que están dedicadas a la Ilustración (cf. *GSA*, pp. 8-40), pero también a su primer antecedente, la conferencia de 1978 "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung", publicada en el *Bulletin de la Société française de philosophie*, v.82, n.2, p. 35-63, 1990.

de manifiesto que el pensamiento está siempre, y necesariamente, atravesado por la materialidad.

3.2.1. La crítica al espacio homogéneo

Según "El cuerpo utópico", las utopías tienden *prima facie* a eliminar la opacidad y materialidad del cuerpo, siempre situado en una suerte de "aquí absoluto". Uno no puede desplazarse sin él, ni tampoco puede desplazarse *de* él: el cuerpo es un "lugar irremediable".⁵⁹⁶ La utopía, desde este punto de vista, está en estricta oposición: siempre trata de eliminar este anclaje, en lugares donde los seres se mueven como la luz; o como en el cementerio, donde los cuerpos devienen eternos como lápidas o como momias. En este sentido, la utopía por excelencia, señala el francés, es el alma: "es mi cuerpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvil, tibio, fresco".⁵⁹⁷ Sin embargo, aun cuando la utopía en general, y el alma en particular, parezcan estar en estricta oposición con el cuerpo, Foucault matiza esta relación.

En primer lugar, sostiene, el cuerpo no requiere al alma para volverse invisible, pues tiene su propia invisibilidad: la nuca, la espalda, todas aquellas partes que no vemos sino, según la expresión de nuestro autor, por "la astucia de un espejo".⁵⁹⁸ Más aún, tiene también su intangibilidad, por ejemplo, en toda la actividad interna que desarrolla sin que podamos tener de ella una experiencia. De modo que si las utopías se oponen al cuerpo y tienden a borrarlo, no lo hacen sin encontrar en él su nacimiento: "Una cosa es cierta: el cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías".⁵⁹⁹ En segundo lugar, en relación al espacio, el "aquí absoluto" que delimita el cuerpo no es un "aquí" trivial: "Enmascararse, maquillarse, tatuarse, [...] es hacer entrar el cuerpo con poderes secretos y fuerzas invisibles", es ponerlo en relación con otro espacio e inscribir en él un lenguaje que lo convierte en un fragmento de espacio imaginario comunicado con las divinidades o con el universo de los otros, con otros mundos. En este sentido, más que señalar un aquí absoluto, el cuerpo "está *siempre* en otro lado, está ligado a todos los otros lados del mundo, y a decir verdad está en otro lado que en el mundo".⁶⁰⁰ El cuerpo no sólo es el agente que da nacimiento a toda utopía, sino que es él mismo y en sí mismo un lugar utópico.

⁵⁹⁶ *CUH*, p. 10.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, pp. 16-17.

La idea de un cuerpo ligado a mundos imaginarios, gracias a un tatuaje por ejemplo, nos remite ya a la noción de heterotopía, aunque en esta conferencia no aparezca la noción. El vínculo, en efecto, será explicitado en la conferencia que le siguió, quince días más tarde, "Las heterotopías", donde se introduce la temática de los espacios-otros a través de una consideración particular de la utopía: "creo que hay -y esto en toda sociedad- utopías que tienen un lugar preciso y real, un lugar que se puede situar sobre un mapa".⁶⁰¹ Se trata de lugares "absolutamente diferentes: lugares que se oponen a todos los otros, que están destinados de algún modo a borrarlos, a neutralizarlos o purificarlos", son, "de algún modo *contra-espacios*".⁶⁰² Las heterotopías son entonces consideradas como utopías reales, no-lugares que, sin embargo, tienen efectivamente lugar. Pero además, son contra-espacios que se oponen a los demás.

Lo que primero que se impone ante esta caracterización de las heterotopías como "lugares otros", es la negación de la concepción kantiana del espacio. En efecto, Kant postula que el espacio es una *intuición trascendental* esencialmente homogénea. Para sostener esto argumenta negativamente, es decir, utiliza el instrumento de la refutación contra las posibilidades alternativas. En primer lugar, niega que pueda considerársele un concepto empírico: nunca puede uno representarse que no haya espacio, mientras que puede representarse un espacio sin objetos.⁶⁰³ Pero, en segundo lugar, y esto es para nosotros más relevante, Kant niega que pueda tratarse de un concepto discursivo:

"uno puede representarse sólo un único espacio, y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por ello sólo partes de uno y el mismo espacio único [...] es esencialmente único; lo múltiple en él, y por tanto, también el concepto universal de espacios en general, se basa simplemente en limitaciones. De aquí se sigue que, con respecto a él, una intuición *a priori* (que no es empírica) sirve de fundamento de todos los conceptos de él."⁶⁰⁴

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 24.

⁶⁰³ Cf. Kant, E., *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 92. En adelante *CRP*.

⁶⁰⁴ *CRP*, pp. 92-93. Según Hengehold: "En sus comentarios sobre el genio y la poesía, Kant reconoció una asociación entre la capacidad para el pensamiento y el desarrollo del lenguaje; incluso creyó que los sordos, quienes no podían oír el lenguaje, carecían de una razón genuina. Pero insistió en que los conceptos del entendimiento eran irreducibles a las palabras y se enorgullecía de haber deducido las categorías a partir de *relaciones lógicas* más que, como Aristóteles, una rapsodia de cosas dichas", Hengehold, L., *The body problematic...*, op. cit., p. 69.

Así, según Kant el espacio no puede ser un concepto, ni empírico (porque su representación no depende de la representación de los objetos), ni discursivo (porque los diferentes espacios están contenidos *en sí* como limitaciones). Si fuese un concepto discursivo, el espacio abarcaría las diferencias *bajo sí*, no *en sí*. Ahora bien, desde la perspectiva de Foucault, la concepción del espacio está por completo atravesada por el discurso. Esto no significa que sea, utilizando el vocabulario kantiano, un concepto discursivo: los diversos espacios reales no están contenidos "bajo" una noción abstracta y general de espacio. Más bien, lo discursivo posee una función constitutiva con respecto a lo espacial.⁶⁰⁵

3.2.2. La imaginación como fuente de la crítica

Ahora bien, en la idea de las heterotopías como "contra-espacios", no sólo se establece la heterogeneidad del espacio y su irreductibilidad a una intuición universal homogénea, se señala a su vez una dimensión crítica: "Es allí sin duda donde tocamos lo que hay de más esencial en las heterotopías. Ellas son la impugnación (*contestation*) de todos los otros espacios".⁶⁰⁶ Foucault señala entonces dos formas que puede tomar esta impugnación: 1) la heterotopía puede crear una ilusión que sirve para denunciar todo el resto de la realidad como ilusión; 2) o puede crear efectivamente otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso y tan arreglado como el nuestro es imperfecto, borroso y desordenado.⁶⁰⁷

Así, el poder de impugnación que ofrecen las heterotopías se vincula a la creación de espacios, sea como ilusiones, sea como realidades perfectamente ordenadas y acomodadas, es decir, como utopías. En esta creación de espacios reales o ilusorios, el lenguaje tiene un rol central, sobre todo, en la medida en que el potencial crítico de estas creaciones está ligado a la imaginación. En "El cuerpo utópico", nuestro autor sostiene que el cuerpo es "este pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, avanzo, imagino, percibo las cosas en su lugar y las niego también por el poder indefinido de las utopías que imagino".⁶⁰⁸ El cuerpo, fuente imaginaria de utopías, habilita el rechazo o la negación de los espacios y mundos que recorremos y habitamos cotidianamente.

⁶⁰⁵ Ciertamente, se puede recordar aquí la diferencia señala por Deleuze: Kant busca pensar las condiciones de posibilidad de toda experiencia *posible en general*, mientras que Foucault atiende exclusivamente a las condiciones de posibilidad de la experiencia efectiva, real, actual, cf. Deleuze, G., *Foucault, op. cit.*, p. 67. Tal aclaración no hace sino reforzar el punto: la imposibilidad terminante, en Foucault, de separar el espacio como plano intuitivo del plano discursivo.

⁶⁰⁶ *CUH*, pp. 33-34.

⁶⁰⁷ *Ídem*.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 18. El subrayado es nuestro.

Flynn, que estudió tempranamente la relación entre espacio y pensamiento, plantea de este modo la continuidad y la diferencia entre estas nociones:

"Hay sin duda una similitud funcional entre las visiones utópicas y heterotópicas: ambas sirven para criticar el *status quo* y sugerir una mirada alternativa [...] Pero mientras las "utopías", como su nombre sugiere, existen en "ningún-lugar" y son proyecciones ideales de posibilidades teóricas, las "heterotopías" existen "en otro lugar", en cierto sentido discutiendo el orden social establecido. Son lugares reales, pero aparte"⁶⁰⁹

Esta caracterización falla en un punto importante. Es cierto que, en la medida en que Foucault no permite suponer una sociedad sin relaciones de poder y que el modo en que *MC* opone utopía y heterotopías, normalmente se desestima por completo la noción de utopía en su obra. Sin embargo, la cuestión es más compleja. Por un lado, vemos hay un nivel en el que la utopía está en continuidad con las heterotopías y comparte con ellas su poder de rechazo y negación. Pero por otro lado, Foucault distingue tipos de utopías: "La diferencia de las utopías socialistas con las utopías capitalistas, es que las utopías capitalistas, ellas, se realizaron".⁶¹⁰ Así, el planteo de Flynn no logra dar cuenta de las utopías que, según nuestro autor, se realizaron efectivamente. El ideal de Rousseau de una sociedad transparente, por ejemplo, sin zonas opacas y en la que la mirada no encontrase obstáculos, encuentra su realización en el panoptismo.⁶¹¹

No es por lo tanto exacto remitir la diferencia entre utopía y heterotopía a la existencia real de las últimas y a la necesaria inexistencia de la primera. Sin embargo, la caracterización de Flynn no deja de tocar un punto esencial: el hecho de que en este vínculo entre las heterotopías (siendo la utopía una forma privilegiada de aquellas), la imaginación y la posibilidad de la crítica, de la impugnación o negación de lo dado, es la materialidad, la corporalidad, lo que está en la base.

⁶⁰⁹ Flynn, T. R., *Sartre, Foucault, and Historical Reason...*, op. cit., p. 98.

⁶¹⁰ "Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des «catégories logiques», [130], en *DE II*, p. 456.

⁶¹¹ "[...] sobre el gran tema roussauniano -que es en cierto modo el lirismo de la Revolución, se conecta la idea técnica de un ejercicio del poder "onmividente" (*omniregardant*), que es la obsesión de Bentham", "L'oeil du pouvoir", [195], en *DE III*, p. 195. Además: "El panoptismo es la utopía de una sociedad y de un tipo de poder que es, en el fondo, la sociedad que conocemos actualmente, utopía que se realizó efectivamente", "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, p. 594. Como sostiene Hengehold: "Foucault había ya experimentado con este tipo de heterotopía en la *Historia de la locura*, donde describe la Nave de los locos de Bosch como una porción de espacio que no está ni en el mundo "sano" del comercio, gobierno y religión, ni enteramente en el "otro" mundo de la muerte o el vacío", Hengehold, L., op. cit., p. 20.

Según el esquema kantiano, al menos el de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en la que se apoya Heidegger para una lectura que según vimos marca fuertemente a Foucault, la imaginación se distingue del entendimiento o de la razón por ser una forma de pensamiento que no puede separarse de la sensibilidad. Más aún, la imaginación se sitúa allí en la raíz tanto de la sensibilidad como del entendimiento. Cuando Kant introduce la crítica, como es sabido, lo hace estableciendo la sensibilidad como límite del conocimiento. La limitación del conocimiento es pues la tarea negativa de la crítica, cuyo efecto positivo es la consecuente apertura de un espacio de pensamiento. Conocimiento limitado y exigencia de pensamiento son los pilares de la crítica kantiana. Pero, en la medida en que aunque sea de modo limitado el conocimiento tiene lugar, nuestro autor puede afirmar: "Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad teórica estaban ligadas, a través de ciertos contenidos científicos, al hecho de que hay conocimiento".⁶¹²

Sin embargo, la capacidad de negación de lo dado en Kant tiene su fundamento en el uso práctico de la razón, siendo la facultad que se distingue del entendimiento precisamente por no estar atada a la sensibilidad sino tan sólo al principio de no-contradicción.⁶¹³ La dialéctica trascendental, la sección en la que se considera la razón y sus ideas, es denominada por Kant como una lógica de la apariencia ilusoria.⁶¹⁴ Ésta no considera las ilusiones que la imaginación genera sobre el entendimiento, lo que se llama "apariencia ilusoria empírica", sino la "apariencia ilusoria trascendental", considerada una *ilusión natural*: "no una en la cual se enreda por sí mismo algún chambón por falta de conocimientos, ni una que haya inventado artificiosamente algún sofista, para confundir a la gente razonable, sino una que es inherente a la razón humana".⁶¹⁵ El entendimiento es "la tierra de la verdad", pero ésta tierra es una isla, rodeada por un "océano vasto y tempestuoso" donde surgen sin cesar ilusiones de "*nuevas tierras*" que engañan "al marino que viaja en busca de descubrimientos, que lo complican en aventuras que él jamás puede abandonar, pero que tampoco puede jamás llevar a término".⁶¹⁶

Es la razón, con sus ideas y su función regulativa, como aquella de un reino de los fines, utopía puramente lógica, la que habilita la posibilidad de negar lo dado y la exigencia de realizar lo condicionado en el ámbito de la experiencia, aunque tal realización nunca pueda alcanzarse.⁶¹⁷ Son los ideales de la razón el modelo y la norma que permite la evaluación y la crítica: por eso, no sólo Kant denomina la idea "*prototypon transcendental*", sino que además

⁶¹² NC, p. XII.

⁶¹³ Cf. CRP, pp. 27-28.

⁶¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 379-383.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 383.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 329.

⁶¹⁷ Cf. Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 79-87.

desarrolla en este punto algunas cuestiones concernientes a la posibilidad de una negación trascendental.⁶¹⁸ Más aún, Kant se preocupa explícitamente por separar el ideal de la razón de las posibles ficciones de la imaginación, que son como "criaturas [...] de las cuales nadie puede explicarse, ni dar un concepto comprensible; [criaturas que son], por así decirlo, *monogramas*, que son sólo trazos singulares, aunque no determinados por ninguna regla que pueda darse", por lo que "se las puede llamar, aunque sólo impropriamente, ideales de la sensibilidad, porque se presentan como el modelo inalcanzable de posibles intuiciones empíricas, y sin embargo no suministran ninguna regla que pueda ser explicada o sometida a prueba".⁶¹⁹

Ahora bien, según las referencias mencionadas a propósito de Foucault, la crítica no tiene su fuente en la razón, sino en la imaginación considerada como una forma de pensamiento que está atravesada por la materialidad de los "espacio otros" reales, sean del orden de la utopía realizada o de la heterotopía.⁶²⁰ Pero, más fundamentalmente, lo que permite vincular la crítica a la imaginación es el hecho de que se asienta en un lenguaje que inevitablemente condiciona el pensamiento contemporáneo: "Para Kant, la posibilidad de la crítica y su

⁶¹⁸ Cf. *CRP*, pp. 626-629.

⁶¹⁹ *CRP*, p. 631. El vínculo de la imaginación con la corporalidad no se remite por supuesto simplemente a Kant: "La imaginación tiene un estatus ambiguo en la historia de la filosofía moderna. Para Descartes, la imaginación era una actividad de la *res cogitans*, pero estaba también limitada por la actividad sensorial y motora del cuerpo. [...] En su opinión, sin un cuerpo extendido y material, la imaginación no sería ni necesaria ni posible. En un sentido importante, todos los racionalistas del período moderno creía que los humanos estaban condenados a aprehender el mundo en una manera confusa y mayormente imaginativa, aunque el pensamiento puro podía todavía captar esencias y ciertas relaciones científicas entre esencias y cosas materiales. Pero no acordaban acerca de si la imaginación era esencialmente una habilidad precognoscitiva *positiva* de un cuerpo material o la actividad defectiva (ilusión) de una mente esencialmente inmaterial", Hengehold, L, op. cit., pp. 68-69. Pero la caracterización de la imaginación como un pensamiento ligado a lo sensible, y precisamente por eso denostado o sospechado, puede remontarse hasta Platón. Recordemos lo que se sostiene en el *Timeo* (cf. Platón, *Timeo*, 52a-b-c-d.) justamente a propósito de la *χώρα*, el espacio material. Mientras que la inteligencia (*νόησις*) es capaz de captar lo inteligible y la opinión (*δόξα*) lo sensible, la *χώρα*, el espacio material sólo es accesible mediante un "razonamiento bastardo" (*λογισμῶ νόθῳ*) (cf. *Timeo*, 52b). En efecto, en este diálogo Platón no separa espacio y materia, *χώρα* y *ἔλη* (cf. para este punto el estudio clásico de Cornford, F. M., *Plato's cosmology, The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, pp. 181-186). Se trata de un pensamiento que no se dirige a las meras opiniones sensibles, ni a los entes metafísicos depurados de toda materialidad. Puesto que planteamos aquí el vínculo entre imaginación, corporalidad y lenguaje, el ejemplo del *Timeo* resulta provocador en la medida en que Platón lo introduce a través de un relato ficticio pero "probable" (*εἰκότα λόγον*).

⁶²⁰ Conviene pues preguntarse si es solamente Hegel la figura de la que Foucault toma distancia cuando en *NB* se refiere a su trabajo con la idea de una lógica estratégica, opuesta a una lógica dialéctica. Ésta, "hace jugar términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo que promete su unidad", mientras que una lógica de la estrategia "tiene por función establecer cuáles son las conexiones posibles entre términos diversos y que permanecen diversos. La lógica de la estrategia, es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio", *NB*, p. 44. Si la posibilidad de la crítica en Foucault encuentra su raíz en la imaginación, y si la imaginación desarrolla su potencia crítica de modo privilegiado a través de las heterotopías, una lógica estratégica podría bien ser una lógica anclada, ella misma, en la imaginación, frente a una lógica dialéctica anclada en la razón y en el principio de no-contradicción. Lo cual supone, en otros términos, que una lógica de la estrategia no se aleja demasiado de esa forma de conocimiento que supone la astucia.

necesidad estaban ligadas, a través de ciertos contenidos científicos, al hecho de que hay conocimiento. En nuestros días, están ligadas -y Nietzsche el filólogo es testimonio de ello- al hecho de que hay lenguaje."⁶²¹

Esto se pone de manifiesto a su vez cuando nuestro autor considera críticamente la noción de utopía. Así, por ejemplo, en una discusión con el intelectual americano Noam Chomsky, y ante la pretensión de éste de establecer un modelo ideal de sociedad hacia la cual habría que tender en función de las características mismas de la esencia humana, Foucault objeta: "si admitimos eso, ¿no se corre el riesgo de que tal proyección ideal no puede evitar el riesgo de definir esta naturaleza humana -que es a la vez ideal y real, oculta y reprimida hasta ahora- en términos tomados prestados de nuestra sociedad, de nuestra civilización, de nuestra cultura?".⁶²²

Igualmente, una discusión de 1983, en la que participan entre otros Richard Rorty, Charles Taylor y Martin Jay, permite plantear esta cuestión en un vínculo directo con la postura kantiana tal y como la hemos presentado. Allí se plantea la necesidad de establecer el consenso universal como principio regulador para la acción política. Foucault toma distancia inmediatamente de esta perspectiva y sugiere considerar el consenso más bien como "principio crítico": "Yo diría, en última instancia: no hay que estar por la consensualidad, sino estar contra la no-consensualidad".⁶²³ La distinción puede parecer irrisoria, incluso caprichosa; sin embargo, tiene su razón de ser: la referencia al ideal regulador, supone que la consensualidad es un objetivo establecido lógicamente por la razón *a priori*, y por lo tanto con un valor normativo absoluto. En cambio, su consideración como principio crítico intenta poner de manifiesto que se trata más bien de un producto de la imaginación contemporánea.

El potencial crítico de la imaginación es de hecho señalado en una entrevista realizada en Japón en 1978. Foucault llama allí la atención sobre la "aridez" de la "imaginación política" de nuestra época, frente a la fertilidad imaginativa de los siglos XVIII y XIX, en los que las utopías tenían una capacidad de movilización considerable, y manifiesta: "Lo que me interesa, es suscitar una nueva imaginación política".⁶²⁴ Del mismo modo, en otra entrevista de 1978, Foucault sostiene que concibe su tarea como la formulación de problemas con la mayor

⁶²¹ NC, p. XII.

⁶²² "De la nature humaine: justice contre pouvoir", [132], en *DE II*, pp. 497-498. Como ejemplo, sostiene que la sociedad soviética tal y como se programó alrededor de la revolución tuvo como principio inspirador la utopía de la universalización del modelo burgués, cf. *idem*.

⁶²³ "Politique et éthique: une interview", en *DE IV*, pp. 589-590.

⁶²⁴ Cf. "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", [235], en *DE III*, p. 599. Hay que subrayar aquí que, en esta línea, sobre finales de este mismo año de 1978, Foucault mencionará la posibilidad de concebir una "espiritualidad política" que "nosotros, dice, olvidamos luego del Renacimiento", "À quoi rêvent les Iraniens?", [245], en *DE III*, p. 694.

rigurosidad y complejidad posibles, de modo que su resolución teórica por parte de un individuo aislado en su estudio resulte imposible. Para su resolución, dice: "Harán falta años, decenas de años de trabajo a realizar en la base [y] con las personas directamente concernidas, dándoles su derecho a la palabra, e imaginación política. [...] Yo me cuido de no establecer la ley."⁶²⁵

En la negativa explícita de establecer la ley a seguir a través de un ideal regulador, y en la consecuente insistencia en la necesidad de una nueva imaginación política, yace lo esencial del punto. La posibilidad de la crítica se enraíza en la imaginación: todo lo que se considera del orden de lo ideal no puede ser remitido a una razón pura, independiente de la sensibilidad, sino a aquella, cuya relación con la materialidad es esencial. Esto no significa que se trate por eso de una imaginación dependiente de un sujeto. Las referencias que ligan una nueva forma de imaginación a la literatura, así como las críticas a los modelos ideales reguladores, que la vinculan a elementos culturales propios de la época y de la civilización lo demuestran. Pero además, como vimos, la crítica es posible en la medida en que hay conocimiento; en especial, porque este conocimiento es un conocimiento finito y por lo tanto exige el rol del pensamiento. Ahora bien, en la medida en que el conocimiento mismo es continuamente remitido por Foucault al orden de la imaginación y del lenguaje, también desde este punto de vista es necesario establecer que la crítica encuentra allí su raíz y su posibilidad.⁶²⁶

4. Conclusión

En la obra de Foucault la reflexión sobre el lenguaje es inseparable de una reflexión en torno al espacio. Si bien el desarrollo de esta temática tiene lugar en la década del sesenta, toda elaboración posterior le es deudora. Desde una perspectiva general, la remisión al lenguaje y al espacio constituye la operación por la que toma distancia con respecto a la tradición de pensamiento que pone en el centro de la atención al sujeto y al tiempo, ligándolos a su vez de modo esencial. En este sentido, la negativa a situar al sujeto en la base de sus análisis, y las reflexiones en torno al lenguaje que la acompañan, tiene como correlato una revalorización del espacio que se muestra fecunda en su trayectoria, y que abarca una buena parte de su producción.

⁶²⁵ "Entretien avec Michel Foucault", en *DE IV*, p. 87.

⁶²⁶ Para un examen detallado sobre la "imaginación política", cf. Hengehold, L., *The body problematic: political imagination in Kant and Foucault*, op. cit.

Las raíces de esta temática pueden en cierto sentido remontarse hasta los primeros textos, en los que el conocimiento es considerado según la perspectiva de una articulación entre imagen y expresión. No debe dejarse de lado este antecedente, pues a través de esta reflexión sobre el lenguaje y su vínculo con el espacio es precisamente aquella articulación la que se reevalúa. Según la centralidad que para nosotros adquirió la lectura heideggeriana de Kant, así como la perspectiva iluminada por el comentario de Deleuze, y teniendo presente tal antecedente, puede establecerse que el problema que permanece como fondo es el del esquematismo, en la medida en que plantea el vínculo entre la percepción sensible y el entendimiento en términos de imágenes plausibles de ser "entendidas".

Ahora bien, en el seno de esta relación entre lenguaje y espacio, que mantiene la cuestión del conocimiento y del esquematismo como marco general, e inaugurando los análisis sobre la misma, encontramos la noción de aspecto. Ésta había aparecido ya en la interpretación heideggeriana de Kant: el aspecto era en definitiva el aporte fundamental de la imaginación, puesto que constituía la esencia del esquema. Éste, como horizonte en el que las diversas imágenes particulares tienen lugar, no es él mismo una imagen, sino más bien la regla por la que aquellas se forman en el sujeto. El aspecto es así lo que constituye la regla que permite "entender" las representaciones ofrecidas por la sensibilidad. Foucault recupera esta noción para poner de manifiesto un juego singular en torno a la misma, indicando que incluso en una formulación como la de Heidegger, el tiempo debe ser considerado como secundario con respecto al espacio. Este desplazamiento en torno al aspecto adquiere por otra parte una consistencia mayor en la medida en que se apoya ahora no sólo en su etimología, que nuestro autor recupera y cuyo vínculo con la visión ya Heidegger había señalado, sino en su dimensión gramatical. Entonces se pone de manifiesto no sólo el juego que el aspecto opera sobre el tiempo, sino fundamentalmente el lugar que el sujeto ocupa, en la medida en que lo que juega es precisamente cómo las acciones "son vistas" a través del lenguaje mismo. En este sentido, el problema que el aspecto gramatical pone en el centro del análisis concierna la perspectiva.

Estas consideraciones encuentran un ámbito de aplicación privilegiado en *El nacimiento de la clínica*. Allí, la cuestión del esquematismo y su reelaboración en torno al lenguaje hallan indicaciones claras que confirman nuestro enfoque. No sólo porque se trata particularmente de la mirada y de las configuraciones que ésta adquiere históricamente en el campo del saber médico. Sobre todo, porque en las diferentes articulaciones entre lo que se ve y lo que se dice se pone de relieve la importancia que adquiere el lenguaje allí donde la mirada encuentra su límite. En este sentido, el libro manifiesta en torno al discurso médico

una astucia análoga a la del juego del aspecto: mientras que en un primer momento todo parece ordenarse a la mirada soberana del sujeto, pronto se releva su pasividad originaria de la mano de una visibilidad que no depende de mirada alguna, sino tan sólo del lenguaje mismo.

En este marco la crítica misma se encuentra desplazada. Ya no se trata de un pensamiento puro capaz de establecer ideas que valen como utopías meramente lógicas, como en el caso de Kant, sino de la imaginación. Desligada del sujeto, la imaginación se halla ahora ligada al lenguaje y al espacio, a ese pensamiento del afuera que Foucault presenta y que tiene en la literatura su testimonio más palpable. De ahí el rol que, según hemos visto, Foucault atribuye a las heterotopías y el potencial crítico que les otorga. Las heterotopías no funcionarían como "contestación" de los otros espacios sino tuviesen por su parte un vínculo tal con el lenguaje y con la imaginación. La posibilidad de contestar y negar los espacios cotidianos yace en los espacios que puedo imaginar en la medida en que la alteridad del espacio está real y efectivamente atestada en la diversidad de las heterotopías existentes.

La temática del aspecto no es ajena a tal planteo; en virtud lo señalado, la visibilidad inherente al lenguaje deja al ojo subjetivo en un lugar derivado y secundario. Si la imaginación, ahora asentada en el lenguaje, posee en sí la raíz de la crítica es en la medida en que la dimensión aspectual del mismo da cuenta de una generación de elementos visibles. Pero el modo en que Foucault reelabora la cuestión de lo visible en función del lenguaje valiéndose de la experiencia del pensamiento del afuera que ofrece la literatura será desarrollada en el capítulo siguiente en función de la cuestión de la apofántica.

V- DECIR SIN AFIRMAR: LA FICCIÓN Y LA APOFÁNTICA EN LAS CONSIDERACIONES FOUCAULTIANAS SOBRE LITERATURA

"...esta pregunta que mantiene abierto el espacio de
la filosofía: "¿qué es, pues, aparecer?""

DE I

1. Introducción

En este capítulo estudiamos las nociones que Foucault elabora en la década del sesenta con el fin de fundar la posibilidad de un discurso que, según la expresión de *IB*, esquive la dimensión apofántica sin volverla imposible. El diagnóstico foucaultiano sentencia que en nuestra época contemporánea lo visible y lo enunciable carecen de un terreno común sobre el cual articularse de modo unívoco, lo que vuelve imposible la adecuación. Como la temática del esquematismo ponía de manifiesto, la adecuación requiere algo en común que permita la comunicación del pensamiento con la sensibilidad, horizonte, espacio de juego o de oferta. Si tal espacio común no está, la exigencia de la adecuación requiere una construcción del mismo, de modo que aquella pueda ser fundada. Ahora bien, las consideraciones de nuestro autor que aquí tratamos en estos años tienen como objetivo fundar esa posibilidad pero sólo de modo aparente, como efecto, en la medida en que encuentra su anclaje en un discurso no-declarativo. Registro que no es propiamente apofántico, pero del cual los elementos para una evaluación en términos veritativos pueden ser extraídos.

En este sentido, las características que Foucault atribuye al lenguaje contemporáneo en su ser crudo, tal y como se presenta en ciertos casos de la literatura, son centrales. En primer lugar, el lenguaje *habla de sí*; hay una autoreferencialidad inherente al lenguaje. En segundo lugar, aunque implicado por el primero, el otro rasgo que Foucault atribuye al mismo consiste en que *no dice nada*. En la medida en que se trata de un lenguaje que, según vimos en el capítulo anterior, no responde a un sujeto, la experiencia que ofrece exige la conversión de dos figuras que tradicionalmente estaban ligadas a la subjetividad. Por un lado, la reflexión será aquello que transforma de modo imprevisible al sujeto y ya no un medio para que éste verifique o refute sus tesis. Por otro, la ficción dejará de ser del orden de la fantasía para pasar a caracterizar aquel registro discursivo que esquiva la dimensión apofántica sin volverla imposible.

En este sentido, la conversión de la ficción tiene un doble sentido. Por un lado, pone en juego la potencia ontológica con la que el lenguaje vuelve manifiestas cosas y seres que no

poseen realidad. Aparece así un espacio que sirve como una dimensión de objetividad, aunque esto requiera todavía una operación de lectura. Por otro, redefine la posición del sujeto con respecto a su propio discurso, de modo que se vuelve posible el desplazamiento entre múltiples posiciones subjetivas, comprometiendo así su estabilidad y su unidad. De modo que los planos correspondientes a lo objetivo y a lo subjetivo, necesarios para una evaluación en términos veritativos, encuentran en la noción de ficción su fundamento. Sin embargo el registro así definido no es propiamente declarativo, ni se sostiene en fundamento alguno. Esto explica el hecho de que Foucault, ante la pregunta por la verdad de su discurso, recurra una y otra vez sobre este registro signado por la ficción.⁶²⁷

Finalmente, la última parte de este capítulo considera la perspectiva desde la cual nuestro autor concibe la dimensión de lo visual a través de la pintura. Es digno de subrayar que los rasgos que encontramos atribuidos al lenguaje tienen aquí otro ámbito de aplicación. También la pintura contemporánea es autoreferencial y no-afirmativa: como el lenguaje, no dice nada (no afirma nada), y sólo se vincula consigo misma. Esta coincidencia se explica porque nuestro autor considera la pintura como una práctica discursiva. Sin embargo, al mismo tiempo, esta connivencia en los rasgos esenciales refuerza la idea de que no hay espacio o terreno común a lo visible y a lo decible, siendo cada uno de estos planos indiferente al otro. Esto habilita la posibilidad de múltiples articulaciones: la heterogeneidad entre lo que se ve y lo que se dice da lugar múltiples "juegos de verdad" posibles. En este sentido, se define una espacio en donde una "política de la verdad" (definición de la filosofía que Foucault ofrece en 1978)⁶²⁸ es posible, puesto que considera tales juegos como su problema central, jugando ella misma con tales articulaciones. La invención y fabricación requerida para realizar estas articulaciones ponen de relieve la profunda afinidad del trabajo de nuestro autor con la práctica de la *ἐκφρασις* en la antigua Grecia (cuyo paradigma es el escudo de Aquiles descrito por Homero; es decir, la descripción de imágenes que, de hecho, no existen sino en el lenguaje). La producción de las condiciones de posibilidad de la verdad se presenta entonces como un trabajo artesanal, cuya lógica encarna la astucia.

⁶²⁷ Así, en la problemática de la ficción es una determinada posición con respecto a las condiciones de verdad de los discursos lo que está en juego. En efecto, ya ocupando un puesto en el *Collège de France*, es decir, en una institución de *conocimiento*, se refiere a la ficción como un "lugar *inventado*" del cual se va a sostener un "discurso de verdad (que poco a poco se especificará como discurso filosófico, científico, discurso político)", *LVS*, p. 186.

⁶²⁸ La definición aparece en *STP*, p. 5. Sin embargo, había sido ya utilizada para caracterizar la tarea del intelectual contemporáneo (cf. "La fonction politique de l'intellectuel", [184], en *DE III*, p. 114), y remitida a Nietzsche aún antes (cf. "La vérité et les formes juridiques", en *DE II*, p. 550).

2. El lenguaje del afuera

Según la "Presentación" que Macherey realiza al libro de Foucault *Raymond Roussel*: "la literatura, más que como una forma de expresión estética, se presenta primero como un terreno de experiencia, el lugar, el espacio, en el que debe efectuarse una experiencia de pensamiento, que coincide con una investigación que concierne al ser del lenguaje".⁶²⁹ En este trabajo con una experiencia del pensamiento que concierne la figura del afuera a través de la literatura, Foucault no se preocupó por elaborar una teoría sistemática de la misma.⁶³⁰ Pero, como sostiene Macherey, la utilización de ciertos casos literarios para dar cuenta de ese pensamiento del afuera lleva al francés a la consideración del lenguaje, más allá de sus modalidades discursivas, a su existencia cruda. En otras palabras, aunque el punto de partida esté constituido por casos específicos determinados, es la naturaleza propia del lenguaje lo que se pone de manifiesto.

En el capítulo anterior indicamos que esta experiencia está vinculada esencialmente al espacio (cf. *supra* IV.3.). La noción de aspecto, en sus múltiples formas, permite apreciar con claridad el modo el tiempo constituye para el pensamiento un elemento derivado, secundario. Se planteaba entonces la problemática del "afuera", que ahora debe ser considerada desde la perspectiva de una experiencia del pensamiento que encuentra en la literatura su lugar privilegiado. La consideración del lenguaje en su ser o, según la expresión de MC, "el ser del lenguaje",⁶³¹ a través de los indicios que literatura ofrece, debe por lo tanto mantenerse en su tensión con un pensamiento del sujeto y del tiempo.⁶³²

⁶²⁹ Macherey, P., "Présentation: "Foucault / Roussel / Foucault", en Foucault, M., *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992, p. XIV. Macherey, está en buena medida en la base de la perspectiva tomada por Potte-Bonneville (cf. Michel Foucault, *La inquietud de la historia*, trad. Hilda H. García, Buenos Aires, Bordes Manantial, 2007, especialmente el Capítulo II: "El espacio literario") y por Sabot ("La littérature aux confins du savoir: sur quelques "dits et écrits" de Michel Foucault", en Bruguère, F., Gros, F., Marino, A.,... *et al.*, *Lectures de Michel Foucault (Vol.3): Sur les Dits et écrits*, Sous la direction de Moreau, P-F., Lyon, ENS éditions, 2003, pp. 19-20, artículo que explícitamente se remite a aquel), sitúa el problema de la literatura no sólo en relación con el conocimiento sino también con el de las normas y sostiene que el RR debe situarse "al interior de un recorrido que lo condujo [a Foucault] de una interrogación, en principio limitada, sobre las condiciones en las cuales el saber positivo de la medicina elaboró en un cierto momento, sobre un fondo de anormalidad, una representación de la "enfermedad mental", a una interrogación más general concerniendo las condiciones de posibilidad de un conocimiento positivo del hombre normal y, más allá, del saber como tal, así pues del examen de las condiciones de producción de una anormalidad a aquel de las condiciones de producción de la normalidad", *ibid.*, p. V.

⁶³⁰ "Foucault hizo más que reflexionar sobre la literatura, trabajó con la literatura: lo que le preocupaba, era hacer un uso teórico, más que elaborar su teoría", Macherey, P., "Foucault lecteur de Roussel: la littérature comme philosophie", en *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, Paris, PUF, coll. Pratiques théoriques, 1990, p. 177.

⁶³¹ MC, p. 349.

⁶³² En este sentido, vale aquí recordar que la expresión en torno a la posible muerte del hombre que este libro popularizó, se encuentra a su vez inmediatamente ligada a la aparición del ser del lenguaje. Como subrayó

Ahora bien ¿Cómo caracterizar este lenguaje, bruto o crudo, en la medida en que está más allá de toda formación discursiva? En el artículo "El pensamiento del afuera", comienza a responder con una reelaboración de las nociones de reflexión y de ficción. El trabajo replantea la oposición entre una experiencia ligada al sujeto y una ligada al lenguaje. La forma del lenguaje que caracteriza la reflexión reconduce a la interioridad de la conciencia y hace del afuera, constituido por las cosas o por los otros, una cuestión de percepción física ligada a la sensibilidad. Este lenguaje de la reflexión resulta incapaz de habilitar una experiencia de la exterioridad. En este sentido, el lenguaje de la reflexión sólo puede conservarse a condición de ser sometido a una "conversión". En lugar de ser una figura del lenguaje que tienda a la confirmación y aseguramiento interior, deberá buscar su propia "contestación" (*contestation*). Por su parte, también el lenguaje de la ficción debe también ser objeto de una conversión para procurar el acceso a tal experiencia. En este caso, la conversión retoma los términos considerados en *IB* a propósito de la imaginación: la ficción no debe ser meramente un lenguaje productor de imágenes sino "la potencia que al contrario las desanuda".⁶³³

2.1. La conversión de la reflexión

La conversión de la reflexión se caracteriza pues por dirigirla hacia la contestación de la propia conciencia. Foucault lo explica señalando que no se trata de encontrar una positividad que la contradiría, de modo que pueda de todos modos encontrar allí el apoyo para una nueva posición. Más que una positividad, la conexión de la reflexión con la experiencia del lenguaje provee "el vacío en el que se va a borrar".⁶³⁴

Castro: "Si no se tiene en cuenta la oposición entre el hombre y el lenguaje o, mejor, entre la reflexión acerca del hombre y la reflexión acerca del lenguaje, la obra de Foucault pierde toda su fuerza argumentativa y de un extenso razonamiento se retiene sólo una de sus conclusiones", Castro, E., *Pensar a Foucault...., op. cit.*, p. 21. Como Foucault mismo sostiene: "La sola cosa que sabemos por el instante con toda certeza, es que jamás en la cultura occidental el ser del hombre y el ser del lenguaje pudieron coexistir y articularse el uno sobre el otro. Su incompatibilidad fue uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento", *MC*, p. 350.

⁶³³ "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 523.

⁶³⁴ *Idem*. Por otro lado, cuando Foucault se pronunciaba en torno a las posibilidades de la psicología de "salvarse" como reflexión desmitificada capaz de contribuir a la desalienación del hombre, esta salvación tenía la condición de un "retorno a los infiernos". Con los trabajos en torno a este espacio singular que se denomina "afuera", y a la literatura como su forma de experiencia privilegiada, nos disponemos a ingresar en los infiernos que subyacen a la posibilidad de un conocimiento, y más aún, de un pensamiento crítico ligado a éste. Viaje que ya la *HF* había inaugurado al buscar la experiencia trágica de la sin-razón por debajo de las diferentes manifestaciones culturales otorgadas a la locura, pero que ahora se profundiza. En este sentido, tiene razón Potte-Bonneville en leer las referencias literarias de Foucault en los años sesenta en continuidad con las tesis de *HF* y como desarrollo del problema de la sin-razón (*dérason*), cf. Potte-Bonneville, M., *Michel Foucault, La inquietud de la historia*, trad. Hilda H. García, Buenos Aires, Bordes Manantial, 2007, especialmente el Capítulo II: "El espacio literario": "'Fue necesario que la Locura dejara de ser la Noche, y se convirtiera en

Ahora bien, si no se trata de un espacio positivo sobre el cual establecer una posición, tampoco se trata, en este "vacío", de una nada absoluta: el término es precisado por el francés como un "rumor". La conversión de la reflexión, es decir, la condición bajo la cual la reflexión puede mantener un lugar, implica pues la aceptación de "desanudarse en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de un secreto sino el puro afuera en el que las palabras se desarrollan indefinidamente".⁶³⁵ En otras palabras, la conversión de la reflexión implica el abandono de la búsqueda de un fundamento en pos de la aceptación de que lo que diga será a su vez discutido, confirmado y negado, transformado y deformado por el rumor en el que el lenguaje se desarrolla indefinidamente y en el que no se encuentra positividad alguna capaz de poner fin a su proliferación⁶³⁶:

"[...] no hay forma de civilización en la que lo que se dice desaparezca definitivamente, sin dejar trazos, sin dar lugar a alguna forma de repetición, de reactivación, de comentario, sin tener la posibilidad de reaparecer bajo una forma o bajo otra: un mito, un ritual, una ley, un canto, un reglamento, no tienen existencia sino en la medida en que pueden ser reactivados (tal cual, readaptados, explicados)"⁶³⁷

sombra fugitiva en la conciencia", escribe Foucault. En rigor de verdad, la modernidad ya no conoce la sinrazón; por eso el desafío de la *Historia de la locura* es volver sobre este olvido para hacer la "arqueología de ese silencio", *ibid.*, p. 75. Del mismo modo Sabot sostiene que se trata aquí de "una experiencia de la negatividad, que forma un contrapunto esencial con toda empresa discursiva sobre la locura: es decir que el lenguaje de los escritores manifiesta, en condiciones históricamente determinadas de la emergencia del concepto de "enfermedad mental", un *límite* por el cual se excluye de la sistematicidad propia a esta configuración positiva del saber", Sabot, P., "La littérature aux confins du savoir: sur quelques "dits et écrits" de Michel Foucault", en Brugère, F., Gros, F., Marino, A.,... *et al.*, *Lectures de Michel Foucault (Vol.3): Sur les Dits et écrits*, Sous la direction de Moreau, P-F., Lyon, ENS éditions, 2003, pp. 19-20.

⁶³⁵ "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 524.

⁶³⁶ Foucault mismo da muestras de esta aceptación. A propósito de la segunda edición de *HF* en 1972, escribe un prefacio en el que sostiene: "Un libro se produjo [...] está sujeto desde entonces a un juego incesante de repeticiones; sus dobles, en torno a él y lejos de él, se ponen a hormiguar; cada lectura le da, por un instante, un cuerpo impalpable y único; fragmentos de él circulan que se hacen pasar por él", *HF*, p. 9. En este contexto, expresa su malestar por tener que escribir un prefacio, en la medida en que éste aparece como el acto por el que se instaura la monarquía del autor, y su tiranía: "la tentación es grande para quien escribe el libro de hacer la ley a todo este parpadeo de simulacros, de prescribirles una forma [...] mi intención debe ser su precepto; plegarán su lectura, sus análisis, sus críticas, a lo que quise hacer [...] Soy el monarca de las cosas que dije y guardo sobre ellas una eminente soberanía", *HF*, p. 10. Por otra parte, un desarrollo sobre la consideración del lenguaje en donde la noción de "rumor" es esencial puede encontrarse en "Postulados de lingüística" (Deleuze, G., Guattari, F., *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 81-116): "En ese sentido, no creemos que el relato consista en comunicar lo que se ha visto, sino en transmitir lo que se ha oído, lo que otro os ha dicho. Rumor. [...] El primer lenguaje, o más bien la primera determinación que satisface el lenguaje, no es el tropo o la metáfora, es el *discurso indirecto*.", p. 82.

⁶³⁷ Foucault, M., "Le livre et le sujet", en *L'Herne Foucault*, 95, dirigido por Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros, Judith Revel, Paris, Éditions de l'Herne, 2011, pp. 90-91.

En este sentido, la conversión de la reflexión impide su consideración desde una perspectiva dialéctica. La negación dialéctica supone el mantenimiento de lo que se niega "en la interioridad inquieta del espíritu",⁶³⁸ de modo que la superación será a la vez conservación y negación, así como el punto desde el cual una nueva posición surge. Así, la conciencia pierde tantas certezas como gana en su desarrollo, pero no se pierde nunca ella misma. La reflexión, en su forma tradicional, mantiene el riesgo controlado, y la interioridad encuentra siempre una nueva posición para sostenerse. Como vimos, la astucia de la razón hegeliana consiste precisamente en que ésta no se arriesga ni se encuentra nunca realmente comprometida (cf. *supra* III.4.1.2.). Ahí yace lo central de la conversión de la reflexión que Foucault requiere a través de la experiencia de la exterioridad de las palabras. Enfrentada a este rumor, la conciencia enfrenta un riesgo que no puede ser ya manejado, puesto que la interioridad misma resulta desarticulada: "El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más amplia todavía que la filosofía nos enseñó que conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos lleva por la literatura, pero quizá también por otros caminos, a este afuera en el que desaparece el sujeto que habla".⁶³⁹ El desplazamiento que hace del tiempo un elemento supeditado al espacio, es así solidario y complementario del que hace de la reflexión, ya no un resguardo para la interioridad, sino una experiencia del lenguaje en la que se deshace.

En una entrevista de 1980, muy posterior a este artículo, Foucault marca una distinción entre la noción de experiencia que maneja la fenomenología y aquella que él consideró a partir otros pensadores y escritores. Al considerar la primera tradición, sostiene:

"Además, la fenomenología busca alcanzar la significación de la experiencia cotidiana para reencontrar en qué punto el sujeto que soy es efectivamente fundador, en sus condiciones trascendentales, de esta experiencia y de sus significaciones. En cambio, la experiencia en Nietzsche, Blanchot, Bataille, tiene por función arrancar al sujeto de sí mismo, de actuar de modo tal que no sea más él mismo o que sea llevado a su aniquilamiento o a su disolución. Es una empresa de desubjetivación [*dé-subjectivation*]"⁶⁴⁰

Sin duda la conversión de la reflexión señalada en "El pensamiento del afuera" marca la primera fundamentación de la distinción que, en torno a la experiencia, tiene lugar catorce

⁶³⁸ "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 523.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 520.

⁶⁴⁰ "Entretien avec Michel Foucault", [281], en *DE IV*, p. 43.

años más tarde. Así, en el apartado "La experiencia del afuera", Foucault identifica en una serie de literatos ciertos elementos con cuya confrontación la conciencia se expone a la disolución.⁶⁴¹

2.2. La conversión de la ficción

Con la reelaboración de la noción de ficción tocamos el punto esencial del proyecto de Foucault de estos años en relación con el lenguaje, y complementario de la conversión de la reflexión. Si ésta consideraba los efectos de la reflexión sobre la conciencia, la conversión de la ficción apunta a establecer las condiciones de efectividad de un discurso que no tiene un sujeto en su raíz y carece asimismo de una referencia objetiva que funcione como contrapunto. Fundamentalmente, el problema de la ficción responde a la búsqueda de la posibilidad de alcanzar un determinado registro del lenguaje a partir del cual sostener un discurso que esquive, sin impedirla, la pregunta por su verdad en términos de adecuación.⁶⁴²

En primer lugar, porque las cosas que el lenguaje de la ficción muestra no tienen entidad sino en el lenguaje mismo, de modo que no pueden ser establecidas como un espacio de objetividad. En segundo lugar, porque reelabora la forma que adquiere el sujeto al interior del mismo, y lo remite a una función determinada por el discurso mismo. En otros términos, en el registro de la ficción lo objetivo y lo subjetivo se encuentran de tal modo sumergidos en el lenguaje que si bien se pueden extraer los elementos necesarios para una consideración apofántica, esto no es posible sino a partir de una operación exterior, potestad, y responsabilidad, del lector.

La ficción no remite aquí ni a un tipo de discurso, ni a un género literario, ni a ninguna forma que pueda ser subsumida bajo un concepto general del lenguaje. Tampoco se trata de

⁶⁴¹ "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 522. En el caso de Mallarmé, en el movimiento mismo del lenguaje; en el caso de Artaud, en la remisión de todo lenguaje a "la violencia del cuerpo y del grito"; en el caso de Bataille, en el reemplazo de una lógica de la contradicción por una basada en un sujeto "roto" por el límite. Las menciones a Nietzsche y a Klossowski son para nosotros las más sugerentes en este sentido. A partir del primero, Foucault subraya la manifestación de un parentesco íntimo entre la metafísica occidental y la gramática. Pero, más aún, subraya el vínculo que la metafísica sostiene no sólo con la gramática, sino con "aquellos que, teniendo el discurso, detentan el derecho a la palabra", cf. *idem*. Se presenta así una dimensión de análisis que concierne al ejercicio del poder y que cobrará una centralidad singular cuando, precisamente a través de Nietzsche, la cuestión de la verdad pase a ser el foco de los estudios de nuestro autor. A propósito del segundo, Foucault subraya "la experiencia del doble, la exterioridad de los simulacros, de la multiplicación teatral y demente del Yo [*Moi*]" (*idem*.); en otras palabras, la suerte que corre todo discurso que se pretenda enraizado en un sujeto que detenta su sentido, al encontrarse con el rumor esencial del lenguaje.

⁶⁴² Esta hipótesis fue planteada ya por Bellour en 1988. Refiriéndose a los diversos trabajos de nuestro autor sobre literatura, sostiene: "Es claro que [...] hablando de la ficción de los otros, Foucault se habla también a sí mismo. Busca definir in régimen que sería el suyo (y el de ciertos contemporáneos)", Bellour, R., "Vers la fiction", en *Association pour le Centre Michel Foucault, Michel Foucault philosophe: rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 174.

asimilar la ficción al lenguaje sin más.⁶⁴³ La ficción se presenta aquí como la posibilidad de situarse en una dimensión propia al lenguaje, dimensión que podemos llamar aspectual en la medida en que, según su sentido etimológico, habilita la manifestación y aparición de las cosas y, según su sentido gramatical, complejiza la situación del hablante. La conversión de la ficción reclamada por Foucault remite pues a un registro del lenguaje que puede atravesar todo tipo de discursos, así como todo género. Sin embargo, como veremos, no puede ignorarse el hecho de que la temática de la ficción es recuperada en repetidas ocasiones precisamente al plantearse el problema de la verdad y, más específicamente, de la verdad de los libros de nuestro autor. Resulta necesario entonces, luego de considerar el modo en que la ficción elabora su relación con las cosas y con el hablante, considerar de qué modo puede vincularse al problema de la verdad.

2.2.1. La ficción y la distancia de las cosas

Es evidente que cuando el problema del esquematismo es reelaborado en torno al lenguaje e introducido a través de la noción de aspecto, las remisiones al lugar de la imaginación y a la literatura proveen un terreno sumamente fértil para la conversión de la ficción. En este sentido, no puede sorprender que sea también en "Distancia, aspecto, origen" donde se presenten los primeros desarrollos sobre esta noción, y de un modo que no es ajeno al juego del aspecto. Allí se señala, ante todo, la necesidad de separar la noción de ficción de algunas relaciones que se presentan tradicionalmente. En primer lugar, de los problemas que plantea cuando se la pone en relación con la concepción tradicional que la opone a lo real. En segundo lugar, y de modo solidario al primero, de sus posibles connotaciones psicologicistas.

Foucault concibe la ficción en relación con la dimensión del lenguaje que "nos ofrece todo lo que aparece", por lo que la define como "la nervura verbal de lo que no existe, tal como es".⁶⁴⁴ Se trata de la relación entre las palabras y las cosas o, mejor dicho, de la no-relación entre palabras y cosas - puesto que desde la perspectiva que se gesta aquí, nunca se trata de las cosas realmente. La ficción se caracteriza pues aquí por poner de relieve el ser lingüístico de cosas que no existen, pero que son.⁶⁴⁵

⁶⁴³ "No decir pues que la ficción es el lenguaje", "*Distance, aspect, origine*", [17], en *DE I*, p. 280.

⁶⁴⁴ "*Distance, aspect, origine*", [17], en *DE I*, p. 280.

⁶⁴⁵ El historiador Paul Veyne ha visto adecuadamente este punto y lo ha referido a un intercambio con Foucault: "Cuando le hice ver a Foucault las páginas presentes, me dijo poco después: "Personalmente jamás escribí que la locura no existe, pero puede escribirse; porque, para la fenomenología, la locura existe pero no es una cosa, mientras que hay que decir al contrario que la locura no existe, pero que no por eso no es nada", Veyne, P., "Foucault révolutionne l'histoire", en Veyne, P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 229.

En otras palabras, hay una visibilidad inherente al lenguaje, gracias a la cual las cosas se nos dan tal como son. En términos estrictos, se trata del ser aspectual de las cosas: si nos muestra efectivamente las cosas, el lenguaje nos priva de su realidad. Por eso, en el modo en que las cosas se hacen visibles en el lenguaje, nos encontramos a la vez con cierta invisibilidad: su inexistencia. Concebida en relación con la potencia de manifestación propia del lenguaje, la ficción se apoya en ésta para poner de relieve el aspecto implicado en toda imagen; aspecto que no está, por definición, presente en ella como un contenido. De allí que la ficción permita, según nuestro autor, ver "cuán invisible es la invisibilidad de lo visible".⁶⁴⁶ No se trata pues de adquirir a través de la ficción una visión del aspecto como si fuera él mismo una imagen. En la medida en que se trata de un registro del lenguaje, es la invisibilidad inherente a lo aspectual lo que se hace patente o, en otros términos, su inexistencia.⁶⁴⁷ El lenguaje nos da cosas, pero nos niega lo real, su existencia; en esa distancia, en esa diferencia, yace la concepción foucaultiana de la ficción: "No hay ficción porque el lenguaje está a distancia de las cosas; sino que el lenguaje es su distancia, la luz en donde ellas son y su inaccesibilidad, el simulacro en el que se da solamente su presencia".⁶⁴⁸

2.2.2. La ficción y la posición del sujeto

Ahora bien, así como la ficción tiene una dirección que apunta a las cosas y revela un ser aspectual en lugar de un ámbito de positividad, de realidad, del mismo modo tiene una dirección que apunta a una consideración del lugar que puede corresponder al sujeto. La ficción puede también remitirse a un pensamiento enraizado en el sujeto, pero entonces

Evidentemente, Veyne presentó el texto en 1978, porque ese año Foucault recupera la idea en su curso: "Puede decirse sin duda que la locura "no existe", pero eso no quiere decir que no sea nada. Se trataba en resumen de hacer lo inverso de lo que la fenomenología había enseñado a decir y pensar, la fenomenología que decía *grosso modo*: la locura existe, lo que no quiere decir que sea algo", *STP*, p. 122. De todos modos, mientras que ahora se considera exclusivamente la dimensión lingüística de la cuestión, tanto en *STP* como el año siguiente, en *NB*, estos elementos que *son* sin por eso existir, serán considerados no sólo desde una perspectiva lingüística sino además en relación con prácticas no discursivas. Precisamente por eso, en *NB* Foucault hablará de realidades transaccionales o de transacción, subrayando de tal modo que se trata de elementos en torno a los cuales se actúa, y particularmente, se lucha: "La sociedad civil, es como la locura, es como la sexualidad. Es lo que llamaré realidades de transacción, es decir que es en el juego precisamente tanto de las relaciones de poder como de lo que sin cesar les escapa es de allí que nacen, de algún modo en la interfaz de los gobernantes y de los gobernados, estas figuras transaccionales y transitorias que, por no haber existido siempre, no son menos reales y que podemos llamar, en este caso, la sociedad civil, en otro la locura, etc.", *NB*, pp. 300-301.

⁶⁴⁶ "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 524.

⁶⁴⁷ Potte-Bonneville ha ilustrado esta iluminación y distancia de las cosas que el lenguaje genera a través de un fragmento de Micheaux: "Un pez de las profundidades que se ha vuelto loco nada silenciosamente hacia los peces de su familia; se topa con ellos, los despierta, los aborda uno tras otro: "¿No escuchas, tú, el agua que corre?"", Potte-Bonneville, M., *Michel Foucault, La inquietud de la historia, op. cit.*, p. 15.

⁶⁴⁸ "Distance, aspect, origine", [17], en *DE I*, pp. 280-281.

resulta emparentada esencialmente a la mera imaginación, fantasía, ensoñación o invención, como diversas formas de la falsedad o del delirio. En este sentido, el problema versaría sobre sus vínculos con lo real y lo irreal: el principio de realidad funcionaría como criterio para distinguir lo ficcional, lo ficticio.

Pero no se trata por eso de definir la ficción como lo propio del lenguaje, independientemente de toda subjetividad.⁶⁴⁹ La conversión de la ficción requiere una reformulación del lugar del sujeto al interior del lenguaje. Nuevamente, la noción de aspecto, en su dimensión gramatical, cobra aquí relevancia. Como vimos, el aspecto, que en su distinción más fundamental divide el aspecto perfectivo del imperfectivo dependiendo de que la acción sea "vista como" terminada o no, ponía de relieve la cuestión de la perspectiva (cf. *supra* IV.2.1.1.). El aspecto gramatical concierne la posición del sujeto no como algo exterior al discurso, sino en función del mismo: el hablante puede tomar distancia de las acciones y acontecimientos o situarse en ellos independientemente del punto temporal en el que habla.

Foucault ilustra esta perspectiva en un artículo sobre Julio Verne a través de una distinción entre ficción y fábula, que resume del siguiente modo: "Ficción "aspecto" de la fábula."⁶⁵⁰ La fábula se refiere a lo que es contado en un relato determinado, los acontecimientos, los personajes, sus acciones y pasiones, etc., que requieren una cierta distribución temporal: remite a determinados contenidos y al tiempo de su ordenamiento. La ficción, en cambio, concierne "la trama de las relaciones establecidas, a través del discurso mismo, entre aquél que habla y aquello de lo que habla".⁶⁵¹ Se refiere pues a una distancia que ya no es la que puede haber entre las palabras y las cosas, sino a la que define la posición del hablante con respecto a su relato o discurso. Foucault denomina esto también "régimen del relato": concierne la "postura del narrador con respecto a lo que cuenta (según forme parte de la aventura, o la contemple como un espectador ligeramente retraído (*en retrait*), o bien esté excluido de ella y la sorprenda del exterior)", y en tal sentido la "presencia o ausencia de una mirada neutra que recorra las cosas y las personas, asegurando una descripción objetiva".⁶⁵²

⁶⁴⁹ "Distance, aspect, origine", [17], en *DE I*, p. 279.

⁶⁵⁰ "L'arrière-fable", [36], en *DE I*, p. 506.

⁶⁵¹ *Idem*.

⁶⁵² *Idem*. En el caso de Verne, nuestro autor encuentra una gran riqueza en discontinuidades en torno a la ficción, es decir, a la posición del hablante con respecto a lo relatado. Si bien cada novela contiene una fábula, ésta es relatada por diversas voces que se mezclan, se distinguen y se suceden: "Detrás de los personajes de la fábula [...] reina todo un teatro de sombras, con sus rivalidades y sus luchas nocturnas, sus justas y sus triunfos. Voces sin cuerpo se baten para contar la fábula", *ibid.*, p. 507. Entre las diferentes posiciones que encuentra en Verne, hay que destacar que el discurso científico [*le discours savant*] siempre se presenta como un "rumor anónimo", siempre al margen, como un intermediario puro que "enuncia las posibilidades y los límites, observa los

Así, lo que está en juego en la conversión de la ficción es la posibilidad misma de mantenerse en esa exterioridad a la que nos expone el lenguaje con respecto a las cosas y al sujeto. Toda obra, por el régimen del relato que pone en funcionamiento, implica una determinada posición del sujeto con respecto a su discurso. La ficción, según la terminología de Foucault, es pues el registro que permite sostener un discurso que sólo aparentemente se refiere a las cosas o a los acontecimientos, pero que mantiene al hablante en el juego mismo del aspecto. En este sentido, no corresponde, para ser exactos, decir que *HF* dice algo sobre la locura, o que habla de la locura; tampoco *SP* habla de la prisión, ni dice nada sobre ella; y lo mismo puede afirmarse de los volúmenes de la *Historia de la Sexualidad* en torno a la sexualidad. Como Foucault mismo sostiene:

"todo lenguaje que, en lugar de olvidar esta distancia [entre el lenguaje, las cosas y el hablante], se mantiene en ella y la mantiene en sí, todo lenguaje que hable de esta distancia avanzando en ella es un lenguaje de ficción. Puede entonces atravesar toda prosa y toda poesía, toda novela y toda reflexión, indiferentemente".⁶⁵³

Si en su ser ficticio el lenguaje nos presenta las cosas en su aspectualidad, es necesario mantener este rasgo presente en todo momento y, para eso, atender al juego con el que el lenguaje lleva la aspectualidad hasta lo impensable y lo inimaginable, lo que hace para Foucault buena parte de la literatura contemporánea.⁶⁵⁴ Pero, más importante aún, la conversión de la ficción habilita una forma discursiva que es capaz de "atravesar toda prosa y toda poesía, toda novela y toda reflexión, indiferentemente". Desde el momento en que se reconoce la distancia que hay entre el carácter aspectual de lo que no es dado a través del lenguaje y lo real, se habilita un nivel del lenguaje que puede aplicarse en cualquier dominio. Se sella así la intimidad entre ficción y espacio, frente al vínculo que el tiempo de la reflexión mantiene con la fábula y la dialéctica: "De allí el profundo parentesco con el espacio que, así

resultados, espera, en calma, para constatar que dijo la verdad y que el saber no se equivocó en él", cf. *ibid.*, pp. 509-510. Pero al mismo tiempo, y en oposición con el personaje principal, el héroe, siempre bueno e ignorante, tiene un vínculo proporcional con la maldad: "cuanto menos el científico se equivoca, más perverso es, o demente, o extraño al mundo; cuanto más positivo es, más se equivoca", *idem*.

⁶⁵³ "Distance, aspect, origine", [17], en *DE I*, pp. 280-281.

⁶⁵⁴ La cita de Borges acerca de una enciclopedia china que abre *MC* expresa este punto a la perfección: la taxonomía presentada allí indica precisamente "la imposibilidad de pensar eso", *MC*, p. 7. Pero este caso se encuentra ya prefigurado en "Distance, aspect, origine" a propósito de una novela de Phillipe Sollers, *Le parc*, en donde el "Parque" es definido como "espejo de volúmenes incompatibles", "compuesto de lugares muy hermosos y pintorescos" en el que cada uno remite a un paisaje diferente y donde, en el conjunto, "todo parece natural excepto el ensamblaje", pp. 274-275.

entendido, es a la ficción lo que lo negativo es a la reflexión (mientras que la negación dialéctica está ligada a la fábula del tiempo)."⁶⁵⁵

2.2.3. Ficción y verdad

La conversión del lenguaje de la ficción se caracteriza pues por la asunción de una distancia infranqueable con las cosas y por una trama de posiciones posibles del hablante establecidas en el discurso mismo. Esto implica que, por la naturaleza misma de la ficción, la posibilidad de habilitar la verdad como adecuación o correspondencia resulta imposible. En la medida en que se sitúa en el registro de la ficción, el lenguaje no es declarativo y una consideración apofántica queda inhabilitada. Ésta sólo es posible a partir de una operación de lectura que otorgue realidad a las cosas manifestadas en el lenguaje mismo, y que comprometa el pensamiento del hablante como dueño de su desarrollo; operación que, como dijimos, es por lo tanto potestad y responsabilidad del lector, pero que la dimensión ficcional pretende neutralizar.

Es significativo en este sentido que la temática de la ficción sea reiteradamente recuperada por Foucault en torno a la pregunta por la verdad de su discurso. Así por ejemplo, en 1976, nuestro autor sostiene: "En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy bien cuenta de que jamás escribí otra cosa que ficciones. No quiero decir con eso que estén fuera de la verdad."⁶⁵⁶ El registro de la ficción es reivindicado de este modo, pero sin por eso excluir la verdad. Igualmente, cuando, en una entrevista de 1980 que ya hemos citado, se le pregunta por el criterio que permite evaluar la verdad de sus libros, responde a través de la noción de ficción y, a la vez, remitiendo a los problemas tocados en torno a la conversión de la reflexión. Por su claridad e importancia, nos permitimos una cita extensa:

"El problema de la verdad de lo que digo es, para mí, un problema muy difícil, y mismo el problema central. Es la cuestión a la cual, hasta el presente, no he respondido. A la vez utilizo los métodos más clásicos: la demostración o, en todo caso, la prueba en materia histórica, el reenvío a textos, a referencias, a autoridades, y la puesta relación de ideas y de hechos, una proposición de esquemas de inteligibilidad, de tipos de explicación. No hay

⁶⁵⁵ "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 524.

⁶⁵⁶ "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", [197], en *DE III*, p. 236.

allí nada de original. Desde este punto de vista, lo que digo en mis libros puede ser verificado o revertido como en cualquier libro de historia.

A pesar de eso, las personas que me leen, en particular aquellas que aprecian lo que hago, me dicen a menudo riendo: "En el fondo, sabes bien que lo que dices no es sino ficción". Yo respondo siempre: "Por supuesto, no se trata de que sean otra cosa que ficciones".

Si hubiera querido, por ejemplo, hacer la historia de las instituciones psiquiátricas en Europa entre los siglos XVII y XIX, no hubiera evidentemente escrito un libro como la *Historia de la locura*. 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 es no solamente nuestro pasado sino nuestro presente, una experiencia tal de nuestra modernidad que salgamos transformados. Lo que significa que al fin de un libro podemos establecer nuevas relaciones con aquello que está en cuestión."⁶⁵⁷

La importancia de este fragmento no yace solamente en que pone de relieve el carácter ficcional del registro utilizado por nuestro autor en la realización de sus libros. Además, muestra que si bien el juego de la verificación o de la refutación resulta posible a partir de determinadas lecturas, esto no constituye lo central. Más bien, reenvía el objetivo central hacia lo que la conversión de la reflexión ponía en juego: una experiencia en la que la conciencia se pierde y se transforma. Una evaluación en términos de verdad resulta posible por los elementos contenidos en cada obra, con la sola necesidad de desplegar la ficción como si fuera un discurso apofántico. Incluso se puede efectuar evaluación de la coherencia general de las diferentes obras, con la sola condición de remitirlas al pensamiento del autor. Pero sin duda tanto la primera como la segunda operación hacen caso omiso de la elaboración de la ficción.

Gracias a lo expuesto hasta ahora, la posibilidad de la ficción de enmarcarse "en la verdad" sin por eso caer en una contradicción no resulta sorprendente. Hemos visto que las primeras reflexiones de nuestro autor señalan el vínculo esencial que emparenta el conocimiento y la imaginación, situando a ésta en la base de aquel. Ya Heidegger (cf. *supra* I.4.1.2.), al tocar este punto en su lectura de Kant, planteaba como una conclusión inquietante

⁶⁵⁷ "Entretien avec Michel Foucault", [281], en *DE IV*, p. 44.

la dificultad para distinguir entre conocimiento y fantasía.⁶⁵⁸ Y de hecho, cuando Foucault comienza a elaborar la ficción en el artículo "Distancia, aspecto, origen", lo hace a partir de los análisis de Sollers, quien había tratado la noción en los mismos términos de *IB* - más aún, había hecho una apología de la *Introducción* de Foucault al artículo de Binswanger.⁶⁵⁹ Por su parte, *IB* concluía estableciendo como forma de expresión poética, a partir de un fragmento de René Char, la sinonimia entre poesía y verdad (cf. *supra* I.5.2.). Estos planteos, con las temáticas que cada uno pone en juego, sirven como claros antecedentes para el problema que ahora se plantea.⁶⁶⁰ Al situar la imaginación en la raíz del conocimiento, puede bien plantearse la pregunta sobre la confiabilidad del conocimiento en tanto tal; pero también puede simplemente considerarse, al contrario, que tal perspectiva ilumina la naturaleza del mismo de modo radical. La forma de expresión poética, en donde se consideraba la sinonimia entre verdad y poesía, correspondía en *IB* a una dimensión de la imaginación que se vinculaba al devenir histórico, en lugar de perderse en la intimidad de lo onírico. Por su parte, los fragmentos recién citados, que remiten a 1976 y a 1980 respectivamente, dan cuenta de la

⁶⁵⁸ La cita que merece aquí recordarse: "¿Acaso esta reducción de las facultades de conocimiento del ser finito a la imaginación, no equivale a rebajar todo conocimiento a una pura fantasía? ¿No se disuelve así la esencia del hombre en una pura apariencia? [...] la cuestión de si lo formado en la imaginación trascendental es o no una pura apariencia en el sentido de una "mera imaginación" debe quedar sin resolver", Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., pp. 121-122.

⁶⁵⁹ Sostiene Sollers en *Logique de la fiction*: "Husserl escribe: "Según el ejemplo de la geometría que recientemente acordó no sin éxito un gran valor a la colección de modelos, etc., es importante ejercer abundantemente la imaginación para alcanzar la clarificación perfecta exigida aquí, para transformar libremente los datos de la imaginación; pero antes es necesario fertilizarlos por observaciones tan ricas y exactas como sea posible en el nivel de la intuición originaria [...] Puede extraerse un provecho extraordinario de los ejemplos provistos por la historia y, en una medida aún más amplia, por el arte y la poesía; sin duda se trata de ficciones: pero la originalidad en la invención de formas, la riqueza de detalles, el desarrollo sin lagunas de la motivación, los elementos muy por encima de nuestra propia imaginación, la potencia sugestiva de los medios de representación de los que dispone el artista le permiten transponerse con una particular facilidad en imágenes perfectamente claras que desde el momento en que se las ase y comprende". Así puede decirse verdaderamente, si se ama las paradojas, y a condición de entender bien el sentido ambiguo, respetando la estricta verdad: la "Ficción" constituye el elemento vital de la fenomenología como de todas las ciencias eidéticas; la ficción es la fuente de la que se alimenta el conocimiento de las "verdades eternas", Sollers, P., *Logique de la fiction*, Paris, Editions Cecile Defaut, 2006, p. 23-24. Adorno, por su parte, comenta la afinidad de este modo: "El problema, para Sollers, es teorizar una experiencia del origen evidentemente imaginaria para encontrar bajo las imágenes la dimensión común y universal que es su fuente y cuya comprensión garantiza. Una de las producciones del sujeto al curso de la cual se lo puede sorprender en el acto original de dación de sentido, o, como según los términos de Sollers, de "creación de ficción", es el sueño. [...] Es por eso que Sollers es llevado a atribuir una gran importancia a la introducción de Foucault a la obra de Binswanger, *El sueño y la existencia*", Adorno, F. P., "Un regard au coeur du sujet. Foucault, la peinture et la littérature", en D'Alessandro L., et Marino, A. (dir.), *Michel Foucault: Trajectoires au coeur du présent*, Paris, Harmattan, 1998, p. 233.

⁶⁶⁰ A propósito escribe Jacques Revel: "¿Si Foucault nos contaba historias? O, para decir más noblemente ¿Si construía ficciones? [...] No vean allí ningún mal proceso; desde Freud, al menos, sabemos que la ficción es, ella también, como la historia, un sistema de inteligibilidad - y no es un precedente demasiado injurioso", "Foucault et les historiens", entrevista entre Jacques Revel y Raymond Bellour, en *Magazine littéraire, spécial Foucault*, n° 101, junio de 1975, p. 46.

persistencia que esta problemática, en toda su ambigüedad, mantiene en los trabajos de Foucault.⁶⁶¹

Sin embargo, ahora hay una diferencia fundamental con respecto a los antecedentes señalados. Esta vez, la conversión de la ficción involucra una operación que desplaza el plano apofántico del lenguaje. Es este aspecto de la temática de la ficción el que no ha sido puesto de relieve debidamente por los comentadores; aspecto que constituye sin embargo, desde el punto de vista que impone la consideración de la astucia, lo fundamental. Durante estos años, y de modo creciente, Foucault plantea desde diversas cuestiones la dimensión apofántica del lenguaje, sino para problematizarla, al menos para señalarla como operación, para no tomarla como algo inherente al lenguaje mismo. Ahora bien, cuando se subraya precisamente una dimensión ficcional del lenguaje y se deja de lado la consideración apofántica, aunque sin impedirla ¿qué clase de consideración de la verdad está siendo indicada? Ya en *IB* y los primeros artículos sobre psicología, se presentaba una noción de verdad que se vincula con la realidad no tanto en términos de adecuación, sino de realización. En *IB* ésta era caracterizada como forma de expresión poética, que no elimina por eso la noción de realidad, sino que hace de ésta ya no en el objeto de una representación posible sino en el objetivo de una intervención (cf. *supra* II.2.3.1.). En esta misma línea, vimos que la perspectiva pragmática situaba la verdad en torno al intercambio, y suponía, junto con una perspectiva hegeliana, que la verdad debía realizarse de modo objetivo para escapar al ámbito abstracto de la certeza, propiedad de la interioridad de la conciencia (cf. *supra* III.4.2.). La consideración de esta forma de verdad permanece por tanto en la relación que Foucault establece entre ficción y verdad.⁶⁶²

Pero además, como lo pone en evidencia la cita según la cual las ficciones escritas por Foucault no están por eso "fuera de la verdad", será necesario considerar esta expresión según a cual se puede estar o no "en lo verdadero". Por un lado, veremos que esta expresión, en la

⁶⁶¹ En efecto, vemos que lejos de cerrarse con la década del setenta, la cuestión de la ficción permanece. Como sostiene Bellour, aunque la literatura adquiriera un lugar menor al que tenía en los sesentas, sin por ello desaparecer, la ficción "pasa más que nunca a los libros de Foucault. Son a la vez cada vez más sensibles y más abstractos, cada vez más ficticios, mismo si su función es la más verdadera, es decir, la más actual y la más eficaz", Bellour, R., *op. cit.*, p. 176.

⁶⁶² Bellour ha también visto este rol de la ficción y lo ha expuesto adecuadamente en términos de "operación": "Esta afectividad, este temblor, es la ficción misma como operación de realidad, afirmándose como la sola realidad posible", Bellour, R., *op. cit.*, p. 177. Del mismo modo, sostiene O'Leary: "La intuición fundamental de este período, diría, es que la literatura es capaz de funcionar en la cultura moderna como una forma de lenguaje fundamentalmente transgresiva y contestataria. Y puede hacer esto, no tanto en virtud de su contenido, sino primeramente en virtud de la relación única que establece entre el lenguaje y el mundo. Es una relación que puede describirse como ficticia, anti-representacional o de oposición. [...] En literatura, el lenguaje está liberado de las demandas de la representación y es capaz de crear mundos ficcionales que pueden mantener relaciones complejas y efectivas con el mundo cotidiano", O'Leary, T., *Foucault and fiction: the experience book*, London, Continuum International Publishing Group, 2009, pp. 59-60.

medida en que plantea la posibilidad de concebir la verdad como un espacio determinado, tienen ella misma raíces lejanas en el tiempo y que se remontan a la Grecia arcaica. Por otro, veremos el modo en que el plano apofántico del lenguaje se encuentra él mismo modulado históricamente a partir de esta expresión, según su remisión a Canguilhem (cf. *infra* VIII.2.). Según lo establecido en el capítulo anterior, sin embargo, estos dos aspectos se revelan íntimamente relacionados: nos encontramos siempre en un pensamiento cuya consideración del espacio está por completo atravesada por el lenguaje.

Así, el modo en que la ficción se vincula con la problemática de la verdad pone en juego un entramado en el que se cruzan cuatro elementos. En primer lugar, el lazo del conocimiento a la imaginación como condición de posibilidad de la verdad. En segundo lugar, una noción de verdad que busca menos reflejar adecuadamente una realidad que intervenir en ella para realizarla. En tercer lugar, la posibilidad de concebir la verdad como un lugar, de modo que sea posible "estar en la verdad" más allá de que lo que se diga sea ello mismo verdadero o falso, y el modo en que este "lugar" está él mismo sometido a transformaciones históricas. Finalmente, la postura de Foucault en torno a la verdad a partir del lenguaje de ficción concierne muy fuertemente la discusión en torno a la apofántica. En efecto, como instauración de un plano inherente a la mera comunicación, remite a un plano de idealidad que es el del sentido, y que habilita la posibilidad de la evaluación de un discurso en términos de verdad o falsedad, aún con absoluta independencia de lo real.

Es necesario por lo tanto mantener presente estos cuatro elementos para comprender, por ejemplo, la continuación del fragmento que citamos al comienzo de este apartado:

“En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy bien cuenta de que jamás escribí otra cosa que ficciones. No quiero decir con eso que estén fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer trabajar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y de hacer de modo que el discurso de verdad suscite, fabrique algo que no existe todavía, por lo tanto "ficcional". Se "ficcional" historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera, se "ficcional" una política que no existe todavía a partir de una verdad histórica.”⁶⁶³

⁶⁶³ "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", [197], en *DE III*, p. 236. A propósito de esto es que O'Leary sostiene: "No hay duda de que Foucault en general entendió sus propios trabajos de "reflexión", es decir sus trabajos de filosofía histórica, como operando en el campo de lo ficticio [...] Sin embargo, esta experiencia fabricada mantiene un conjunto complejo de relaciones con la verdad de la investigación histórica", O'Leary, T., *Foucault and fiction...*, op. cit., pp. 87-88.

La continuidad con la problemática planteada en *IB* es evidente, en la medida en que allí la reflexión sobre los fundamentos del conocimiento derivaba en la exigencia de "transformar el hecho fabuloso en hecho histórico".⁶⁶⁴ El lenguaje de la ficción, tal y como Foucault lo presenta, no sólo está situado en relación con la imaginación. En su vínculo con la problemática de la verdad, remite a la realidad como el objetivo de una verdad que se considera a partir de sus efectos. Sin embargo, no por eso deja de lado las reglas que organizan un discurso específico que puede ser evaluado en términos de verdad o falsedad. Si la elaboración de la noción de ficción es tan importante, es porque supone una evasión al plano apofántico, aunque no lo impide a fin de situarse en la verdad. De este modo, el lenguaje de ficción, capaz de atravesar toda reflexión y todo tipo de discurso permite, según uno de los rasgos esenciales del lenguaje del afuera, decir sin afirmar.⁶⁶⁵

2.3. Los rasgos del lenguaje del afuera

La conversión de la reflexión se orienta pues hacia una experiencia del afuera que elimina la posibilidad de resguardar la interioridad de la conciencia. Por su parte, la conversión de la ficción contribuye a poner de manifiesto la aspectualidad del lenguaje, la distancia que implica con las cosas que revela y con las posiciones relativas del hablante, evadiendo el nivel apofántico. Ahora bien, para Foucault la combinación de estas conversiones forma "un discurso que aparece sin conclusión y sin imagen, sin verdad ni teatro, sin prueba, sin máscara, sin afirmación, libre de todo centro, liberado de patria y que constituye su propio espacio como el afuera hacia el cual, fuera del cual habla".⁶⁶⁶ De este modo, la tarea del francés durante los años sesenta consiste no tanto en preparar el terreno para sentar las bases sobre las cuales edificar una serie de tesis, sino en elaborar un registro o régimen del lenguaje que no requiere terreno alguno, que puede sostenerse en el vacío: un discurso que, sin afirmar ni apoyarse en nada, se dirija de todos modos hacia lo real. Pero esta elaboración es posible en la medida en que los rasgos fundamentales del lenguaje son: en primer lugar, que "habla de sí"; y en segundo lugar, que no "dice", en términos apofánticos, nada.

⁶⁶⁴ *IB*, p. 19. O'Leary analiza incluso el modo en que la temática de la ficción se extiende hasta jugar un rol en los últimos trabajos de Foucault sobre la ética, cf. O'Leary, T., *Foucault and fiction...*, op. cit., pp. 138-149.

⁶⁶⁵ Bellour llega a darle un estatuto tal a la ficción que se refiere a la existencia en Foucault de una "lógica de la ficción", evidentemente subrayando el vínculo con el libro de Sollers que lleva ese nombre (Sollers, P., *Logique de la fiction*, op. cit.), cf. Bellour, R., op. cit., p. 176

⁶⁶⁶ "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 525.

2.3.1. El lenguaje habla de sí

El postulado según el cual el lenguaje no habla sino de sí mismo, significa, antes que nada que es su propio objeto. Nos equivocamos pues si consideramos que el lenguaje habla del mundo, de las cosas o de nosotros mismos. El objeto del lenguaje es él mismo en su duplicación y multiplicación y este rasgo constituye una indicación que ha de ser considerada como ontológica.⁶⁶⁷ La insistencia de esta idea en los años sesenta no debe ser menospreciada. Entre las múltiples referencias, la introducción de un libro que finalmente no fue publicado y que los comentadores consideran una primera versión de la *Arqueología del saber* (cuyo manuscrito se encuentra en la *Bibliothèque Nationale de France*)⁶⁶⁸ debe ser destacada no sólo por la claridad con la que plantea la autoreferencialidad de los discursos a los que da el lugar el lenguaje, sino por tratarse de un proyecto editorial que, a diferencia de todos los demás, se introduce en primera persona:

"Sin cesar los discursos se multiplican a sí mismos, hablan unos de los otros, se repiten, se comentan, se toman recíprocamente por objeto [...] Todo ese murmullo habla de lo "ya dicho". Me retendré de acusarme a mí mismo (y aquellos de mis contemporáneos que son igual de inútiles que yo) de bizantinismo; me guardaré de deplorar la incapacidad en la que me encuentro con muchos otros de hablar de las cosas mismas, o de inventar un lenguaje absolutamente nuevo; porque sé bien que un enunciado científico, sea cual sea, no lleva directamente (como un dedo puesto al contacto de una cosa) a la permeabilidad selectiva de las membranas celulares o al axioma de la completud, sino al conjunto de lo que se ha dicho de eso hasta el momento en que fue articulado."⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ "[...] la reduplicación del lenguaje, mismo si es secreta, es constitutiva de su ser en tanto que obra, y los signos que pueden aparecer de ella, hay que leerlos como indicaciones ontológicas", "Le langage à l'infini", [14], en *DE I*, p. 253.

⁶⁶⁸ Foucault, M., "Le livre et le sujet", en *L'Herne Foucault*, 95, dirigido por Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros, Judith Revel, Paris, Éditions de l'Herne, 2011, pp. 70-91.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. 86-88. Del carácter auto-referencial del lenguaje se extraen algunas consecuencias. En primer lugar, la imposición de la "repetición", sea a través del tema de la memoria, sea a través de la revisión histórica: "No culparé tampoco nuestra época de estar más que ninguna otra avocada a repetir o criticar lo que ya ha sido dicho; no le reprocharé tener más memoria que invención, ni de replegarse en la dimensión segunda de la historia", *ibid.*, p. 88. Toda la temática de la repetición encuentra en este rasgo esencial del lenguaje su base. En segundo lugar, además de la cuestión de la repetición (y gracias a la misma), el constante retomar lo "ya dicho" lleva a la aparición de "dobles" que Foucault caracteriza bajo la forma del simulacro. La referencia es aquí Klossowski, a quien Foucault otorga en varias entrevistas una importancia similar para su formación a la que reconoció en Blanchot y Bataille, y sobre el cual escribe dos cortos artículos. Se trata de "La prose d'Actéon", en *DE I*, [21] pp. 326-338, y, a propósito de la traducción que Klossowski realizara de *La Eneida* (Virgile, *L'Énéide*, Paris, Gallimard, 1964), "Les mots qui saignent", [27], en *DE I*, pp. 424-427. En las diferentes caracterizaciones de

Pero en segundo lugar, el hecho de que el lenguaje hable de sí significa que es "sujeto" de sí.⁶⁷⁰ El lenguaje es caracterizado en este sentido como un "murmullo obstinado que hablaría solo -sin sujeto hablante y sin interlocutor".⁶⁷¹ No hay individuo que hable: "Se nos reconduce a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé habían indicado cuando el primero había preguntado: ¿quién habla? y que el otro había visto centellear la respuesta en la palabra misma".⁶⁷²

Ciertamente, en la extensa cita que abre este apartado es un "yo" el que habla, y la primera persona es de hecho subrayada. Pero se trata de una mera abstracción, de un "yo bien abstracto".⁶⁷³ Foucault sostiene que este yo no es más que "el soporte imborrable [...] de todo lo que dije y de lo que diré [...] una función de mi discurso",⁶⁷⁴ pero de ningún modo su "persona". En este sentido, el hecho de que el lenguaje "hable de sí", en su aspecto subjetivo, adelanta pues la cuestión que dará lugar en 1969 a la conferencia "¿Qué es un autor?", en donde la noción de "autor" es sometida a una crítica que la define como una función de

esta noción, es por un lado la relación con la reduplicación lo que se mantiene constante y, por otro, la apelación al problema del aspecto: "vana imagen (por oposición a la realidad)"; "representación de algo (en la que la se manifiesta, y también se oculta)"; "mentira que hace que tomemos un signo por otro"; "signo de la presencia de una divinidad (y posibilidad recíproca de tomar este signo por su contrario; "Dios que se parece tanto a Satán que imita tan bien a Dios..." ("La prose d'Actéon", [21], en *DE I*, p. 327. "Así se establece esta constelación propia a Klossowski y maravillosamente rica: simulacro, similitud, simultaneidad, simulación y disimulación", *ibid.*, p. 329); "venida simultánea de lo Mismo y lo Otro (simular es, originariamente, venir juntos)", "La prose d'Actéon", [21], en *DE I*, p. 329. Pero es en este rasgo etimológico marcado por un "venir juntos" (*venir ensemble*) donde Foucault funda la explicación. En efecto, la etimología sugiere para el francés un "estar al mismo tiempo que uno, y desplazado de uno, estar uno mismo en otro lugar [...] en el exterior más próximo", *DE I*, p. 275. La idea de simulacro plantea en sí un desdoblamiento en el que los signos pierden toda posibilidad de univocidad y en donde la identidad misma está atravesada por un desplazamiento y una distancia que no es dialectizable. En el lenguaje, el volumen de las cosas y su interioridad misma están sujetos a una distancia y desfasados con respecto a sí mismos al punto de constituir siempre "simulacros" de sí mismas.

⁶⁷⁰ El doble valor como objeto y sujeto de sí propio del lenguaje será situado, en *LVS*, como uno de los principios que gobiernan el discurso filosófico desde Aristóteles, y denominado "principio de retorno a... y de desdoblamiento sobre sí" y supone que la filosofía ha dicho ya lo que tiene que decir en una continua repetición de sí: "¿Donde encontraría ella lo que tiene que decir, si no es en sí misma; si no es pensando en el pensamiento ya pensado lo que todavía era impensado; si no es tomando lo que ya ha sido dicho, a la vez como objeto de pensamiento y como sujeto de repetición", *LVS*, p. 38; para los desarrollos en cuestión cf. *infra* VIII.3.3.

⁶⁷¹ "Préface", [4], en *DE I*, p. 163.

⁶⁷² *MC*, p. 394.

⁶⁷³ Foucault, M., "Le livre et le sujet", *op. cit.*, p. 79.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 80.

ciertas formas discursivas.⁶⁷⁵ El "autor" es una función que limita la "libre circulación, la libre manipulación, la libre composición, descomposición y recomposición de la ficción".⁶⁷⁶

2.3.1.1. La astucia de la autoría

La función autor constituye pues una suerte de límite y respuesta institucional al juego que el lenguaje de la ficción habilita. Pero en la medida en que implica el establecimiento, la determinación y fijación de un tipo de relación entre quien escribe y lo escrito, la autoría misma es deudora de la ficción: "El autor -o lo que intenté describir como la función autor - no es sin duda sino una de las especificaciones posibles de la función-sujeto. ¿Especificación posible o necesaria? La cuestión deviene ahora: ¿cómo conjurar el gran riesgo, el gran peligro, con los cuales la ficción amenaza nuestro mundo?".⁶⁷⁷ Tal función no deja por tanto de apoyarse por lo tanto en el nivel de la ficción.⁶⁷⁸

Según la cita de "El libro y el sujeto" el "yo" que allí se expresa en primera persona refiere más a la función autor que al escritor o individuo real y concreto que escribe: es un yo "abstracto". Como hemos visto, esto corresponde también a los demás libros de "nuestro autor".⁶⁷⁹ Ahora bien, en la medida en que la autoría no funciona del mismo modo en todas las disciplinas, la ausencia de una posición clara por parte de Foucault en cuanto a su pertenencia disciplinar habilita nuevamente el juego de la ficción. Las expresiones más

⁶⁷⁵ "Si me doy cuenta, por ejemplo, que Pierre Dupont no tiene los ojos azules, o no nació en París, o no estudió medicina, etc., no es menos cierto que este nombre, Pierre Dupont, continuará siempre a referirse a la misma persona; el vínculo de designación no será modificado por ello. En cambio [...] si descubro que Shakespeare no escribió los sonetos que pasan por ser suyos, he allí una modificación de otro tipo; no resulta indiferente al funcionamiento del nombre del autor", "Qu'est-ce qu'un auteur? (Conférence)", [69], en *DE I*, p. 797.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 811. En este sentido, vale recordar que Foucault establece allí, en concordancia con la ausencia de sujeto capaz de dominar el lenguaje, como regla inmanente al ejercicio de la escritura la formulación de Beckett: "Qué importa quién habla, alguien dijo qué importa quien habla": "En esta indiferencia, creo que hay que reconocer un de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea. Digo "ético", porque esta indiferencia no es tanto un rasgo que caracteriza la manera en que hablamos o escribimos; es más bien una suerte de regla inmanente, retomada sin cesar, jamás aplicada completamente, un principio que no marca la escritura como resultado sino que la domina como práctica", *ibid.*, p. 792.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 811. Sobre la relación entre ficción y la función autor cf. Bellour, R., *op. cit.*, pp. 174 y 179-180.

⁶⁷⁸ Por su parte, la ficción no carece de relación con este rasgo autoreferencial del lenguaje: "El lenguaje de la ficción se inserta en un lenguaje ya dicho, en un murmullo que no comenzó jamás [...] Nada es dicho en la aurora [...] lo que estaría por decirse por la primera vez no es nada, no es dicho," "*Distance, aspect, origine*", [17], en *DE I*, p. 281.

⁶⁷⁹ En este sentido, una entrevista de 1977 resulta particularmente interesante. El tema es el poder y sus representaciones, y en ella Foucault vuelca lo que normalmente constituye sus "tesis" sobre el mismo: la idea de un poder productivo más que represivo, centrado en la norma más que en la ley, irreducible pero dependiente de otros dominios más que autónomo, etc. Pero la entrevista se cierra con una nota que aclara que las respuestas no fueron orales sino escritas y que finaliza de esta forma: "Lo que dije no es "lo que pienso", sino aquello que me pregunto a menudo si no podríamos pensarlo", "*Pouvoirs et stratégies*", [218], en *DE III*, p. 428. Las tesis de Foucault no deberían por lo tanto ser consideradas como tales, sino más bien como "hipótesis" alternativas a las concepciones tradicionales.

conocidas y contundentes en este sentido pertenecen al propio Foucault, y las encontramos en *AS*, en la introducción y en la conclusión. La primera sitúa explícitamente la cuestión en el marco de las evaluaciones y los enfrentamientos que un discurso académico debe enfrentar y Foucault expone, como le es habitual, bajo la forma del diálogo. Uno de los interlocutores imaginados establece las objeciones y denuncias posibles a partir del juego de la ficción, que a su vez el "autor" responde:

"-¿Está usted seguro de lo que dice? ¿Cambiará de nuevo, se volverá a desplazar en relación con las preguntas que se plantea, para decir que las objeciones no apuntan realmente hacia el lugar desde el que usted se pronuncia? ¿Se prepara para decir otra vez más que no fue nunca lo que se le reprocha ser? ¿Prepara ya la salida que le permitirá en su próximo libro, resurgir en otro lado y burlarse como lo hace ahora: "no, no estoy allí donde ustedes me vigilan, sino aquí desde donde los miro riendo?"

-¿Y qué? ¿Se imagina que me tomaría tanta pena y tanto placer en escribir, cree que sería tan obstinado en ello, cabeza gacha, si no preparase -con una mano un poco febril - el laberinto en el que aventurarme, desplazar mi propósito, abrirle subterráneos, empujarlo lejos de sí, encontrar perspectivas globales que resuman y deformen su recorrido, en el que perderme y aparecer finalmente con ojos que no reencontraré jamás. No me pregunten quién soy y no me digan que permanezca el mismo: es una moral de estado civil; rige nuestros papeles. Que nos deje libres cuando se trata de escribir."⁶⁸⁰

La segunda, en la conclusión de *AS*, plantea incluso la exigencia de la pertenencia disciplinar para poder establecer los criterios de evaluación pertinentes a su discurso:

"-[...] Pero si pretende abrir una interrogación radical, si quiere situar su discurso en el nivel mismo en el que nos situamos nosotros, usted sabe bien que entrará en nuestro juego y que prolongará a su vez esta dimensión de la que intenta sin embargo liberarse. O bien no nos alcanza, o bien lo reivindicamos. En todo caso, usted debe decirnos qué son esos discursos que usted se obstina desde hace diez años en continuar, sin jamás haberse tomado el cuidado de establecer su estado civil. En una palabra, ¿qué son: historia o filosofía?"

⁶⁸⁰ *AS*, p. 28.

-Más que sus objeciones de recién, esta pregunta, lo confieso, me avergüenza. No me sorprende en absoluto; pero me hubiera gustado, por algún tiempo todavía, tenerla suspendida. Es que por el momento, y sin que pueda todavía prever un término, mi discurso, lejos de determinar el lugar desde el cual habla, esquivo el suelo en el que podría apoyarse."⁶⁸¹

De este modo, vemos que la indeterminación disciplinar no es una característica de los primeros escritos de Foucault, como si se tratase simplemente de una oscilación entre psicología y filosofía, pues la distinción que aquí se plantea concierne la filosofía y la historia.⁶⁸² Sin duda tal indeterminación permanece hasta que en los últimos años de su vida la noción misma de filosofía se constituya como un objeto de reelaboración teórica de la mano de las nociones de ascesis, de parresía y de las artes de vida. Pero es evidente que un planteo de este tipo hace difícil tanto la adjudicación de una tesis al pensamiento mismo del autor como su inscripción en un campo disciplinario determinado. Lo cual explica, por un lado, la resistencia de los trabajos de Foucault ante las críticas que se le dirigen, y, por otro lado, las dificultades para criticarlo.⁶⁸³

2.3.2. El lenguaje no dice nada

El segundo rasgo esencial que se atribuye al lenguaje consiste en no decir nada. En cierto modo, este rasgo parece ser un corolario más del anterior, según el cual el lenguaje habla de sí. Sin embargo, es otro aspecto que aquí es contemplado: el hecho de que la univocidad del

⁶⁸¹ AS, p. 267.

⁶⁸² Recordemos que tal es la tesis de Moreno Pestaña, cf. Moreno Pestaña, J-L., *op. cit.*, pp. 140-147.

⁶⁸³ En este sentido, es paradigmático el procedimiento de Walzer cuando quiere evaluar la "teoría política" de Foucault. No sólo llama la atención sobre éste rasgo, sino que establece su importancia en función de la pretensión de validez y de la existencia de "seguidores": "Hago una serie de asunciones. Tomo a Foucault como un autor en el sentido convencional de ese término, responsable por los libros que él escribe, las entrevistas que da, las lecciones publicadas bajo su nombre. Creo que hace argumentos (incluso, en algún sentido amplio *un argumento*) y que tiene un propósito. Esto es hacer de Foucault un sujeto, un sujeto académico, quizá imponerle estructuras de conocimiento que él quiere romper [...] Los libros de Foucault son ficciones, dice, pero sólo porque las relaciones de poder y el establecimiento disciplinar en los que podrían ser validados todavía no existen. Al mismo tiempo, tiene muchos lectores que parecen habitar estos establecimientos, pues toman sus genealogías por ser exactas e incluso indiscutibles; y tiene estudiantes y seguidores que persiguen las líneas de investigación que él desplegó. Sus libros están llenos de declaraciones que reclaman plausibilidad aquí y ahora. Escribe con oraciones declarativas, al menos a veces, aunque prefiere las formas condicionales e interrogativas, de suerte que sus argumentos a menudo tienen el carácter de insinuaciones. [...] De modo que asumo que dice algo que estamos invitados a creer - y por lo tanto a descreer su opuesto", Walzer, M., "The Politics of Michel Foucault", en *Foucault: A critical reader*, Couzens Hoy, D. (comp.), New York, Blackwell, 1986, pp. 51-52. En la misma línea sostiene Mandosio: "Después de todo, si Foucault no quería ser considerado como un autor, le era suficiente no poner su nombre en la tapa de sus libros", Mandosio, J.-M., *Longevité d'une imposture: Michel Foucault ...*, *op. cit.*, p. 14.

sentido no es inherente al lenguaje. El hecho de que este rasgo se plantee tanto a propósito de la locura⁶⁸⁴ como de la literatura,⁶⁸⁵ indica ya un vínculo con el pensamiento del afuera.⁶⁸⁶ Pero lo más importante allí es que el eje del examen yace en la posibilidad del pensamiento filosófico contemporáneo de valerse de este carácter "no-afirmativo" del lenguaje, al tiempo que retoma el carácter "contestatario" que vimos implicado en la conversión de la reflexión:

"Quizá la filosofía contemporánea inauguró, descubriendo la posibilidad de una afirmación no positiva, un desfase cuyo único equivalente lo encontraríamos en la distinción hecha por Kant entre *nihil negativum* y *nihil privativum* -distinción de la que sabemos bien que abrió el camino del pensamiento crítico. Esta filosofía de la afirmación no positiva, es decir de la prueba del límite, es ella, creo, que Blanchot definió por el principio de contestación. No se trata de una negación generalizada, sino de una afirmación que no afirma nada: en plena ruptura de transitividad."⁶⁸⁷

La idea de una afirmación que no afirma se encuentra allí como marco de las posibilidades del discurso filosófico contemporáneo. Pero por otro lado, su vínculo con la "contestación" señala que la afirmación, en tanto no-positiva, se dirige al límite que define al ser, a las cosas y los valores. Sin duda la relación entre la finitud (señalada aquí por la temática del límite) y la ontología constituye un eco de la interpretación que Heidegger desarrolla del pensamiento kantiano (cf. *supra* I.4.1.). Según la cita, cuando se considera la posibilidad de un discurso filosófico a partir de la ficción, nuevamente es la figura de Kant la que aparece como fuente.⁶⁸⁸ Debemos preguntar entonces ¿qué relación existe entre la

⁶⁸⁴ "Hará falta un día rendir justicia a Freud, que no hizo hablar una locura que, después de siglos, era precisamente un lenguaje (lenguaje excluido, inanidad charlatana, palabra corriente indefinidamente fuera del silencio reflexivo de la razón); él, al contrario, calló el Logos [*sic.*] no-razonable; lo secó; lo hizo remontar las palabras hasta su fuente -hasta esa región blanca de la *autoimplicación en la que nada es dicho* [...] La locura, halo lírico de la enfermedad, no cesa de apagarse. Y lejos de lo patológico, del lado del lenguaje, *allí donde se repliega sin todavía decir nada*, una experiencia está naciendo en la que se juega nuestro pensamiento", "La folie, l'absence d'oeuvre", [25], en *DE I*, p. 418 y 420. (Las cursivas son nuestras.)

⁶⁸⁵ Macherey retoma este punto a propósito de Mallarmé extendiéndolo al plano de las cosas mismas: "la poesía es esa forma límite del lenguaje en la cual ya no dice nada; y ella conduce a las fronteras de la realidad y de las cosas, allí donde devienen, o re-devienen, "nada"", Macherey, P., "Foucault lecteur de Roussel: la littérature comme philosophie", en *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, Paris, PUF, coll. Pratiques théoriques, 1990, p. 189.

⁶⁸⁶ De hecho, su formulación más completa se encuentra en un artículo sobre Bataille, "Préface à la transgression", [13] en *DE I*, pp. 233- 250.

⁶⁸⁷ "Préface à la transgression", [13] en *DE I*, p. 238.

⁶⁸⁸ Díaz Marsá encuentra también estas relaciones en el postulado de una afirmación no-positiva: "Dos distinciones kantianas habrían abierto la marcha de un pensamiento positivo de la finitud. En primer lugar, la distinción *nihil negativum-nihil privativum* (Foucault se refiere a esta distinción fundamental en *Préface à la transgression*), elaborada en el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*, distinción que

distinción kantiana entre *nihil negativum* y *nihil privativum* y la posibilidad abierta al discurso filosófico contemporáneo de una afirmación no positiva?

2.3.2.1. La aparición de una afirmación no-positiva

La distinción entre *nihil negativum* y *nihil privativum* remite al "Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía",⁶⁸⁹ texto de Kant del período precrítico. Allí se marca una distinción entre la "oposición lógica" y la "oposición real". La primera ha sido la única considerada hasta el momento y tiene como consecuencia la nada como una contradicción (*nihil negativum*); algo se afirma y se niega en el mismo sentido y al mismo tiempo en relación con algo.⁶⁹⁰ En la segunda, en cambio, dos predicados se oponen sin que el principio de no contradicción tenga aplicación, sin que haya "incompatibilidad lógica". Se trata de dos tendencias afirmativas que pertenecen a un mismo sujeto y se oponen de modo tal que resulta como consecuencia una nada que es, sin embargo, algo (*nihil privativum*).⁶⁹¹ La noción matemática es adaptada para servir a la oposición real, de modo que "una magnitud es negativa en relación a otra en la medida en que no puede ser captada junto con ella más que mediante la oposición, es decir, en cuanto que la una quita a la otra una cantidad igual a ella".⁶⁹² se da así la "supresión" de la segunda por parte de la primera. No se trata pues de una contradicción sino de dos tendencias positivas, afirmativas, que se oponen. En sí, ninguna de las tendencias es negativa; la definición es relacional: sólo en relación con otra, opuesta, una magnitud es negativa.⁶⁹³ La negación que de tal modo surge tiene su especificidad. Caracterizada a través de la idea de "privación" (*privatio* [*Beraubung*]), se diferencia

habría abierto la posibilidad de pensar, a partir y como resultado de la afirmación de oposiciones *reales*, una nada que es *realidad* (*nihil privativum*, un cero, pero no un cero absoluto, sino relativo, en tanto resultado de la oposición entre dos fuerzas reales). En segundo lugar (y esta vez quien lo señala no es Foucault, sino Heidegger), la distinción *intuitus originarius*, *intuitus derivativus*, intuición originaria e intuición derivada, donde la nota característica de ésta sería la *sensibilidad*, la afección y, por ende, la relación con algo otro, frente al darse a sí el objeto en la intuición originaria. Intuición pues, no originaria del objeto, sino dependiente de él, intuición *no creadora*", Díaz Marsá, M., "De la infinitud a la finitud como forma de problematización. Apuntes para una arqueología del pensamiento moderno", *Ontology Studies* 10, 2010, pp. 211-212.

⁶⁸⁹ Kant, I., "Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía", en *Opúsculos de filosofía natural*, Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1992, pp. 116-164.

⁶⁹⁰ "Un cuerpo en movimiento es algo; un cuerpo que no está en movimiento, también es algo (*cogitabile*). Pero un cuerpo que estuviera en movimiento y, a la vez y en el mismo sentido, no en movimiento, no es sin duda nada", *ibid.*, p. 122.

⁶⁹¹ Cf. *idem*.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 125.

⁶⁹³ "Por eso, no se puede llamar a una magnitud propia y simplemente negativa, sino que hay que decir que (+a) y (-a) son el uno la magnitud negativa del otro", *ibid.*, p. 126.

esencialmente de la "falta" (*defectus, absentia* [Mangel]).⁶⁹⁴ La negación puede entonces ser "privativa" o "defectiva", siendo la negación privativa la que tiene lugar en una oposición real.

Kant trasporta la idea de magnitud negativa, y con ella las de oposición real y *nihil privativum*, a diversos ámbitos del pensamiento, incluido el filosófico.⁶⁹⁵ Pero la idea de "oposición real" tendrá un rol importante en los planos antropológico y moral. La sensación interna (*innere Erfahrung*) nos da la experiencia de deseos y fuerzas antagónicas coexistentes, de modo que su tratamiento en los términos de una contradicción lógica resulta inútil. La relatividad recíproca de estas fuerzas, el hecho de que siempre se encuentren vinculadas, significa que ninguna desaparece por completo: los estados experimentados por el sentido íntimo nunca son absolutos en un ser finito; tal ser siempre halla en sí una experiencia "mixta", en la que hay tendencias positivas y opuestas que se mezclan en un conflicto.⁶⁹⁶

En la distinción entre *nihil privativum* y *nihil negativum* se hace patente la consideración de un conflicto *real* (*Realrepugnanz*), de una oposición *real* (*reale Entgegensetzung*) en los que la lógica proposicional no tiene aplicación posible. El universo físico de lo material y el espacio del sentido interno son considerados así como dominios atravesados por fuerzas en una interacción perpetua, fuerzas graduables y plausibles de inversión, como "dominios organizados como sistemas de oposiciones": "En tanto oposiciones *reales*, ellas son intuitivamente tomadas y *sentidas* en el alma (*Gemüth*) como relaciones entre "magnitudes negativas", entre posiciones afirmativas. No obstante, no será la lógica proposicional la que nos informe sobre la naturaleza de estas oposiciones".⁶⁹⁷

⁶⁹⁴ "A la negación, en la medida en que es la consecuencia de una oposición real, la quiero denominar privación; en cambio, a toda negación, en cuanto no surge de una repugnancia similar, la llamaré aquí carencia (*defectus, absentia*). La última no exige ningún fundamento positivo, sino tan sólo la ausencia del mismo; la primera, por el contrario, tiene un auténtico fundamento en la oposición", *Ibid.*, p. 131. Así, por ejemplo, en el plano físico

⁶⁹⁵ En el plano físico, por ejemplo, las fuerzas de atracción y repulsión serán tratadas desde esta perspectiva; del mismo modo, pueden darse dos tipos distintos de reposo: aquel que resulta de la ausencia de una fuerza o tendencia motriz, y aquel que resulta de la supresión de una fuerza motriz por otra opuesta y de igual magnitud. En la vida psíquica, por ejemplo, el desagrado es considerado como un "agrado negativo". En el caso del placer, aún si se enfocase el displacer como su falta o ausencia, ésta se impone como la presencia de una ausencia para el sentido íntimo, cf. *ibid.*, p. 133.

⁶⁹⁶ Lo mismo ocurre en el ámbito moral, en la filosofía práctica. El mal puede considerarse en función de una falta (*malum defectus*), donde ningún principio positivo es suprimido, o en función de una privación (*malum privationis*). El vicio, así, es considerado una "virtud negativa" (*meritum negativum*) que debe su existencia a la presencia de una tendencia opuesta en el hombre, la conciencia moral. El hombre experimenta como privación, como una supresión, la trasgresión de la virtud, mientras que un animal, por ejemplo, carece de vicio en la medida misma en que carece de un principio moral; bien y mal son magnitudes negativas, cf. *ibid.*, pp.135-137.

⁶⁹⁷ Parret, H., "Les grandeurs négatives : de Kant à Saussure", <http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=3812>.

Foucault sostiene que la distinción *nihil privativum* y *nihil negativum* abrió la posibilidad del pensamiento crítico.⁶⁹⁸ Sin duda uno de los méritos que tiene el "Ensayo" para esto, y que en función de lo visto hasta aquí hace comprensible el interés de nuestro autor, yace en el postulado de una dinámica propia de lo real que el principio de no-contradicción basado en la identidad lógica no puede iluminar.⁶⁹⁹ Y el propio Kant establecerá en la *Crítica de la razón pura* la *Dialéctica trascendental* como una crítica a la lógica dialéctica en la medida en que no considera los contenidos mismos del conocimiento y su realidad.⁷⁰⁰ La distinción entre los tipos de negaciones del *Ensayo...* pone en juego una distinción más fundamental entre la lógica de lo real y una lógica ideal.⁷⁰¹

En este sentido, es importante subrayar el hecho de que Foucault haya considerado su trabajo como la búsqueda de una lógica utilizable en el ámbito de lo real (que en *NB* tomará el nombre de "estratégica"):

"La teoría como caja de herramientas, eso quiere decir:

⁶⁹⁸ En el *Ensayo*, el mismo Kant otorga a la idea de oposición real una importancia filosófica que en ese momento todavía sólo vislumbra sin poder desarrollar por completo, cf. *ibid.*, p. 155.

⁶⁹⁹ En efecto, considerando las luchas reales que constituyen las relaciones de poder, vuelve a presentarse esta cuestión: "si se quiere tomar en serio la afirmación de que la lucha está en el corazón de las relaciones de poder, es necesario darse cuenta de que la buena y vieja "lógica" de la contradicción no es suficiente, lejos de eso, para desenmarañar sus procesos reales", "L'oeil du pouvoir", [195], en *DE III*, p. 206. Y de modo más general, la distinción entre una lógica de la contradicción y la dinámica propia de los conflictos es subrayada por sí misma: "Sabemos bien lo que es una contradicción en la lógica de las proposiciones. Pero cuando se considera la realidad y se busca describir y analizar un número importante de procesos, se descubre que esas zonas de realidad están exentas de contradicción", "Dialogue sur le pouvoir", [221], en *DE III*, p. 471.

⁷⁰⁰ Del mismo modo, la noción de *nihil privativum* no sólo ocupa su lugar en la tabla de la división del concepto de *nada* que cierra la *Análítica trascendental* y da lugar a la *Dialéctica trascendental*, sino que tiene además un lugar central en ésta, en la medida en que habilita la posibilidad de la apreciación, medición y evaluación crítica de lo que se da a la experiencia, siempre de modo condicionado: "[...] la lógica general, *considerada como organon*, es siempre una lógica de la apariencia ilusoria, es decir, es siempre dialéctica. Pues no nos enseña nada acerca del contenido del conocimiento, sino únicamente las condiciones formales de la concordancia con el entendimiento, las cuales, por lo demás, son enteramente indiferentes en lo que respecta a los objetos; y por eso el atrevimiento de servirse de ella como un instrumento (*organon*), para (al menos como pretensión) ensanchar y ampliar uno sus conocimientos, no puede conducir a nada más que a la charlatanería de afirmar alguna apariencia ilusoria o también, de rebatir a capricho- todo lo que uno quiera.", Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 131-132. Para un estudio pormenorizado sobre la cuestión de la nada, aunque centrado exclusivamente en la *Crítica de la razón pura*, véase Mayz Vallenilla, E., *El problema de la nada en Kant*, Caracas, Monte Ávila, 1992. En especial los capítulos II "La nada y el *nihil privativum*" y III "La nada y el *ens imaginarium*".

⁷⁰¹ Según lo plantea ya el propio Kant: "Yo comprendo muy bien cómo se puede poner, según la regla de la *identidad*, una consecuencia en virtud de un principio, puesto que mediante el análisis de los conceptos se descubre que aquélla está comprendida en éste [...] Cómo, en cambio, algo se deriva de algo *distinto*, pero no según la *identidad*, es algo que me gustaría mucho que me aclararan. Llamo a la primera clase de principio el principio lógico, porque su relación a la consecuencia puede ser captada lógicamente, es decir, claramente según la regla de la *identidad*. En cambio, al principio de la segunda clase lo llamo principio real, porque, aunque esa relación pertenece sin duda a mis conceptos verdaderos, su naturaleza no puede ser definitiva en modo alguno mediante un juicio. Por lo que concierne a este principio real y a su relación con la consecuencia, mi pregunta se formula de esta forma sencilla: ¿cómo puedo yo entender que, *porque algo es, algo distinto (también) es?*", *EMNF*, pp. 161-162.

-que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento: una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que tienen lugar en torno a ellas;

-que esta investigación no puede hacerse sino poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas"⁷⁰²

La distinción entre *nihil privativum* y *nihil negativum* pone de relieve por lo tanto los límites de la lógica basada en la no-contradicción para su utilización en situaciones reales en las que fuerzas en conflicto tienen lugar. Nos encontramos pues en el terreno que establecía *IAK*, que ponía en primer plano el carácter conflictivo de ese espacio pragmático en el que nada se da de modo puro, e incluso consideraba instrumentos, astucias y estrategias allí utilizadas (cf. *supra* III.4.).

Pero más fundamentalmente, hay que subrayar el hecho de que Foucault introduce esta distinción kantiana en el marco de la experiencia del pensamiento a la que nos remite la literatura y en contrapunto con la noción blanchoteana de una afirmación no positiva. En este sentido, no se trata simplemente de situar dos acontecimientos en un orden en sucesión cronológica correspondiente al desarrollo del pensamiento contemporáneo. El contrapunto marca sin duda tal serialidad, pero, al mismo tiempo, indica una afinidad esencial. El espacio de pensamiento sugerido como una posibilidad actual a partir de una afirmación no positiva es, para utilizar la terminología de Foucault, el doble, el simulacro o la imagen invertida de la distinción kantiana: éste señala, como fuente de apertura del pensamiento crítico, una negación que no niega; nuestro autor, como fuente de mantenimiento del proyecto crítico, una afirmación que no afirma.

2.3.3. Visibilidad y juego del lenguaje

Según vimos (cf. *supra* IV.2.1.1.) las cosas se nos dan, incluso en su visibilidad, a través del lenguaje. Ya la noción de aspecto indica que la reflexión sobre el lenguaje pone de manifiesto un elemento de visibilidad que le es inherente, y que es independiente de la mirada del sujeto. Esto estaba ya planteado en *NC*, cuando la pretensión del ojo médico de dominar por completo el espacio y el espectáculo de la enfermedad encontraba un límite en la opacidad del cuerpo. Entonces, el oído y el tacto eran recuperados para habilitar una

⁷⁰² "Pouvoirs et stratégies", [218], en *DE III*, p. 427.

visibilidad invisible para el ojo, y que dependía enteramente del lenguaje. El último estadio de la clínica, en alianza con la anatomía patológica, se caracterizaba por encontrar a su vez en esa visibilidad lingüística la posibilidad de su propia visión. El ojo y el lenguaje encontraban allí un nuevo esquema en el que articularse para dar lugar a un conocimiento que, como todo saber, se apoya en "la relación de lo visible con lo invisible"⁷⁰³ (cf. *supra* IV.3.1.1.). A su vez, la visibilidad intrínseca del lenguaje era un motivo central en la temática de la ficción. En efecto, ésta se definía como "la nervura verbal de lo que no existe, tal como es",⁷⁰⁴ a partir de lo cual nos referimos al "ser aspectual" de las cosas que el lenguaje manifiesta, y permitía por lo tanto apreciar "cuán invisible es la invisibilidad de lo visible"⁷⁰⁵ (cf. *supra* V.2.2.1.). Las cosas se hacen visibles en el lenguaje, pero su existencia, su realidad, no se encuentra allí sino como simulacro.

En este marco, una consideración en torno al estatuto ontológico de las cosas resulta necesaria. Es conocida la caracterización que Foucault realiza de su propio trabajo sobre el final de su vida en los términos de una "ontología del presente" o de una "ontología de la actualidad".⁷⁰⁶ Esta referencia, por si misma, otorga a la problemática ontológica una importancia mayor: en la medida en que pretende dar cuenta del proyecto mismo que orienta los trabajos de nuestro autor, éstos deben ser caracterizados como tratados de ontología. Ahora bien, como vimos (cf. *supra* I.3.) en *IB* se reclama, en oposición a un pensamiento centrado en el hombre, una ontología de la imaginación.⁷⁰⁷ Durante la década del setenta, cuando los análisis de nuestro autor toman como objeto privilegiado las relaciones de poder, la consideración ontológica permanece ausente.⁷⁰⁸ En otras palabras, el único vínculo entre la ontología de la imaginación y la ontología del presente yace en la reflexión sobre el lenguaje

⁷⁰³ NC, p. VIII.

⁷⁰⁴ "Distance, aspect, origine", [17], en *DE I*, p. 280.

⁷⁰⁵ "La pensée du dehors", [38] en *DE I*, p. 524.

⁷⁰⁶ "[...] me parece que la elección filosófica a la cual nos encontramos confrontados actualmente es ésta: puede optarse por una filosofía crítica que se presentará como filosofía analítica de la verdad en general, o bien puede optarse por un pensamiento crítico que tendrá la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía que, de Hegel a la escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber, fundó una forma de reflexión en la cual intenté trabajar", "Qu'est-ce que les Lumières?", [351], en *DE IV*, pp. 687-688.

⁷⁰⁷ "Y es esencial que esta reducción trascendental de lo imaginario no haga en el fondo sino una sola y misma cosa con el pasaje de un análisis antropológico del sueño a una analítica ontológica de la imaginación. Así se encuentra efectivamente realizado el pasaje de la antropología a la ontología que se nos apareció al comienzo como el problema mayor del *Daseinsanalyse*", *IB*, p. 117.

⁷⁰⁸ "Si hubiera querido hacer, como pretenden, una ontología del Poder como P mayúscula, habría buscado rastrear la génesis de esas grandes instituciones de poder, habría centrado el análisis exclusivamente sobre el plano de la institución o de la ley, de las relaciones de fuerza reglamentadas o no según el cual se habría ejercido la violencia contra la locura o contra los loco", "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques", [238], en *DE III*, p. 630. También: "La pequeña pregunta '¿cómo funciona?', para esclarecerla, no tiene como función hacer pasar como un fraude una "metafísica" o una "ontología" del poder, sino intentar una investigación crítica en la temática del poder", "Le sujet et le pouvoir", [306], en *DE IV*, p. 233.

y la cuestión ontológica que ésta plantea.⁷⁰⁹ Pero puesto que el lenguaje no nos ofrece las cosas en su realidad, puesto que el ser que les corresponde no es sino aspectual, una ontología apoyada en el lenguaje puede considerarse una especie de ontología negativa.⁷¹⁰

Así y todo, es a partir de esta falta ontológica que el lenguaje puede detentar a su vez el "poder ontológico".⁷¹¹ Dado "el simple hecho, fundamental en el lenguaje, de que hay menos vocablos que designen que cosas a designar", las mismas palabras pueden significar diferentes cosas; posibilidad que indica un desdoblamiento en el lenguaje que "se separa de sí mismo y hace nacer sin cesar otras figuras".⁷¹² Por un lado, las cosas deben su visibilidad al lenguaje,⁷¹³ pero por otro, en la formulación que pretende decir las cosas y darles así su plena visibilidad, nuevas cosas aparecen, nuevos seres se forman.

Nos encontramos aquí con un elemento azaroso inherente al lenguaje, directamente vinculado con su materialidad, que no carece de relación con la perspectiva de los sofistas.⁷¹⁴ En el lenguaje, propiamente hablando, el sentido se desplaza de modos imprevisibles. Lo cual explica que la preocupación de Foucault en torno al sentido no sea tanto el de su origen, al menos no todavía, sino su circulación.⁷¹⁵ De allí también el rol atribuido a la dimensión

⁷⁰⁹ "Me pregunto si no podríamos hacer, o al menos bosquejar a distancia, una ontología de la literatura a partir de esos fenómenos de auto-representación del lenguaje", "Préface à la transgression", [13], en *DE I*, p. 253. En este sentido se orientan las referencias al ser del lenguaje de la década del sesenta que manifiestan también una oposición con el pensamiento antropológico.

⁷¹⁰ Como sostiene Macherey a propósito de *Raymond Roussel*: "'El juego del lenguaje indica así el lugar de donde se enuncia una suerte de ontología negativa [...] lejos que su plenitud reproduzca idénticamente la plenitud de las cosas, el espacio que abre (*creuse*) al interior de su orden anuncia el vacío que proyecta también sobre las cosas", Macherey, P., "Présentation: 'Foucault / Roussel / Foucault', *op. cit.*, p. XXVII. Del mismo modo, en otro artículo subraya: "Pero si antes de hablar no hay nada, es quizá que el lenguaje no tiene 'nada' más que decir que esta 'nada' a la que responde: es este puro lenguaje, del cual Roussel descubrió el secreto, que no habla sino de sí, porque no es la expresión de ninguna realidad preexistente a la que estaría milagrosamente acordado. [...] hablar reenvía a la existencia de un mundo que no está lleno de cosas, lleno de ser, sino que es un mundo en el que no hay nada", Macherey, P., "Foucault lecteur de Roussel: la littérature comme philosophie", *op.cit.*, p. 187. La referencia a una ontología negativa, en este sentido, resulta adecuada también en la medida en que Foucault identifica, en los orígenes del "el pensamiento del afuera", la figura de Pseudo Dionisio Areopagita, un místico bizantino a quien se le atribuye la creación de la teología negativa. En efecto, cuando Foucault considera ser desde el lenguaje en el libro sobre Roussel, lo que se pone de relieve es una "ausencia absoluta del ser", *RR*, p. 25.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 39.

⁷¹² *Ibid.*, pp. 22-23.

⁷¹³ "Como si el rol del lenguaje fuera, duplicando lo que es visible, manifestarlo, y demostrar por ello que éste tiene necesidad, para ser visto, de ser repetido por el lenguaje", *ibid.*, p. 154.

⁷¹⁴ Cassin comienza su libro sobre la sofística citando *Alicia en el país de las maravillas*: "Cuando empleo una palabra, dice el pequeño nomo con un tono bastante despectivo, significa precisamente lo que me place que signifique. Nada menos, nada más. - La cuestión, responde Alicia, es saber si es posible hacer significar a una palabra muchas cosas diferentes.- La cuestión, replica Humpty Dumpty, es saber quién será el amo (*maître*)", Cassin, B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 7. A esta cita responde otra: "La frase de Rimbaud: 'Quise decir eso que dice (*que ça dit*), literalmente y en todos los sentidos", define el sintagma con magnificencia; eso dice más que yo, pero yo quiero decir eso [...] Escribir, en el sentido de escribir un texto, es sorprenderse de lo que se escribe.", *ibid.*, p. 405.

⁷¹⁵ Esto ha sido debidamente señalado por Adorno, así como la diferencia de perspectiva que implica con respecto a la fenomenología: "a diferencia de lo que querría la fenomenología, no se trata de alcanzar una

material del lenguaje y al azar que conlleva. Precisamente, el procedimiento de Roussel busca explotar este rasgo: "azares del lenguaje tratados metódicamente".⁷¹⁶ Sin embargo, Foucault subraya también los límites de la empresa que pretende dominar tal azar a través de "todo un sistema de vías invisibles, de chicanas y de sutiles defensas".⁷¹⁷ En efecto, "por debajo del lenguaje, una astucia sin dueño (*maître*) hace decir siempre otra cosa, y cuando creemos jugar con los desplazamientos del sentido, de hecho nos encontramos jugados por ellos".⁷¹⁸ Así, por ejemplo: "El minero Camember, él, en lugar de "inverosímil"(*invraisemblable*), decía "un enano verde sin barba"(*un nain vert sans barbe*)".⁷¹⁹

La perspectiva pragmática pretendía valer como una escuela para el juego del mundo, teniendo en cuenta el fundamental hecho de que allí el hombre mismo está en juego. Ahora el lenguaje es el ámbito en el que el sujeto está en juego, y en el que resulta jugado, más allá de los procedimientos, las astucias o maquinaciones que se puedan poner en obra:

"Reconozco enseguida que es una pura hipótesis: no que mi lectura sea subjetiva; está allí, en el juego autónomo de la palabra; pero quizá Roussel no lo manejó por completo; él sabía bien que no se dispone jamás absolutamente del lenguaje. Y que está en juego allí el sujeto que habla, en sus repeticiones y sus desdoblamientos".⁷²⁰

3. Formas de ver

En el capítulo anterior vimos que la temática del aspecto constituye un acceso privilegiado a la reformulación foucaultiana del problema del esquematismo (cf. IV.3.1.). La reflexión en torno al lenguaje pone de manifiesto un elemento de visibilidad que le es inherente, por completo independiente del sujeto, y que hace visibles las cosas a la mirada. Y

representación correcta del objeto que muestra sus caras ocultas, no se trata de analizar el origen del sentido, se trata de poner en cuestión la posibilidad de mostrar cómo "circula" el sentido en el discurso", Adorno, F. P., "Un regard au coeur du sujet. Foucault, la peinture et la littérature ", *op. cit.*, p. 231.

⁷¹⁶ *RR*, p. 53.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁷¹⁸ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁷¹⁹ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 45. Hyppolite lo expresa de este modo: "No soy yo quien creó este vocabulario, este léxico en que todos los términos se sostienen unos a otros, ni estas flexiones que modifican el sentido, ni esta sintaxis que determina las conexiones posibles. Cuando hablo, puedo pues interrogar y preguntar: ¿Quién habla en mí? [...] El pensamiento, mi pensamiento, pasa a través de la opacidad de esta lengua que aprendí en mi infancia. Esta lengua es un sistema que se me impone y que al mismo tiempo me es tan natural que me constituye. Sin embargo, el mecanismo mismo de su uso me escapa también." Hyppolite, J., "Langage et être. Langage et pensée", en Hyppolite, J., *Figure de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Paris, PUF, 1971, p. 922.

es indudable que la dimensión visual tiene un lugar central en el pensamiento de Foucault.⁷²¹ Más aún, el hecho de que la pregunta "¿qué es aparecer?" constituya el espacio en el que la filosofía contemporánea es posible testimonia del valor que implica también para la misma.⁷²² Tal importancia no ha pasado desapercibida, y ha dado lugar a una serie de debates, es especial entre lectores anglosajones.⁷²³ En este contexto, y según venimos diciendo, la reflexión sobre el lenguaje es inseparable de la pregunta por la visión: "[...] se plantea entonces la cuestión: ¿qué es pensar? ¿Qué es esta experiencia extraordinaria del pensamiento? La literatura, actualmente, redescubre esta cuestión cercana y diferente de la que fue abierta recientemente por Roussel y Robbe-Grillet: ¿qué es ver y hablar?".⁷²⁴ El interés de la cuestión no es por eso meramente teórico, sino que posee una urgencia práctica. Según nuestro autor, Occidente se define por ser aquella porción del mundo que intenta imponer "sus maneras de ver, de pensar, de decir, y de hacer".⁷²⁵ Es en esas "maneras", en su forma y en su lógica, donde yace lo central:

"[...] nos atenemos más a las maneras de ver, de decir, de hacer y de pensar que a lo que se ve, a lo que se piensa, se dice o se hace. El combate de las formas en Occidente fue tan encarnado, sino más, que aquel de las ideas o

⁷²¹ Como señala Rajchman: "El territorio de lo visual se extiende a través del conocimiento, el arte, la ética y la política", Rajchman, J., "Foucault's art of seeing", *op. cit.*, p. 88.

⁷²² Cf. "Guetter le jour qui vient", [15], en *DE I*, p. 263.

⁷²³ De un lado encontramos la posición de Jay, que sostiene que Foucault desvaloriza la mirada y lo visual en general en la medida en que desvaloriza la razón; lo visual y lo racional son según Jay elementos análogos para buena parte del pensamiento francés del siglo XX (la tesis fue publicada primero en su artículo "In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought", en Cousins Hay, D. (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, London, Basil Blackwell, 1986, pp. 175-204; y luego fue desarrollada en su libro: Jay, M., *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993. Luego de las críticas que recibió su trabajo, respondió en el artículo "Visual Parrhesia?: Foucault and the Truth of the Gaze", en Dean, T., Plonowska Ziarek, E., y Bono, J. (comps.), *A Time for the Humanities: Futurity and the limits of autonomy*, Fordham University Press, 2008, pp. 45-59. Aquí nos atendremos a la traducción española: Jay, M., "¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada", en *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, N° 4, 2007, págs. 7-22). Del otro lado, encontramos una serie de estudios que buscan determinar la forma y los alcances que tal dimensión posee en Foucault, sin asimilar la misma a la "razón". Además del planteo de Deleuze al que nos hemos referido, hay que mencionar aquí el artículo de Levin, D. M., "Keeping Foucault and Derrida in Sight: Panopticism and the Politics of subversion" en Levin, M., D., (ed.), *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1997; el artículo de Rachjamm, J., "Foucault's Art of Seeing", *op. cit.*; el libro de Shapiro, G., *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003; los análisis de Flynn en su artículo "Foucault and the spaces of History", en *The Monist* 74, 2, Abril de 1991, y sus desarrollos en Flynn, T. R., *Sartre, Foucault, and Historical Reason: A Poststructuralist Mapping of History*, vol. II, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 2005; y el libro enteramente dedicado a la cuestión de la mirada: Cometa, M., y Vaccaro, S. (comps.), *Lo sguardo di Foucault*, Roma, Meltemi Editore, 2007. Por otra parte, no pueden dejar de mencionarse aquí los artículos que componen Foucault, M., *La Peinture de Manet. Suivi de "Michel Foucault": un regard*, bajo la dirección de Maryvonne Saison, Paris, Seuil, 2004).

⁷²⁴ "Débat sur le roman", [22], en *DE I*, p. 339.

⁷²⁵ "Le pouvoir, une bête magnifique", [212], en *DE III*, p. 370.

de los valores [...] es lo "formal" mismo, es el trabajo reflexivo sobre las formas lo que se puso en juego. Y es un importante objeto de hostilidades morales, de debates estéticos y de enfrentamientos políticos"⁷²⁶

Ciertamente, de acuerdo a lo dicho, hay una visibilidad, una forma de visión, que es inherente al lenguaje. Ahora bien, en este marco cabe pues preguntarse ¿qué ocurre ahora con lo que capta la visión, más allá de la "lectura"? ¿Qué puede decirse de lo que se ve con los ojos y ya no con el espíritu? Esta cuestión puede explicar en parte el trabajo que Foucault dedica a la pintura.⁷²⁷ Sin embargo, debe recordarse aquí que cuando se plantea la posibilidad de una arqueología de la pintura, ésta es remitida al ámbito de las prácticas discursivas. En efecto, una arqueología tal no buscaría

"mostrar que la pintura es una cierta manera de significar o de "decir", que tendría como particularidad que no utilizaría palabras. Haría falta mostrar, que al menos en una de sus dimensiones, ella es una práctica discursiva que toma cuerpo en técnicas y efectos. Así descrita, la pintura no es una pura visión que sería necesario luego transcribir en la materialidad del espacio; no es primeramente un gesto desnudo cuyas significaciones mudas e indefinidamente vacías deberían ser liberadas por interpretaciones ulteriores. Ella [la pintura] está enteramente atravesada -e independientemente de los conocimientos científicos y de los temas filosóficos- por la positividad de un saber."⁷²⁸

⁷²⁶ "Pierre Boulez, l'écran traversé", [305], en *DE IV*, p. 220. Y el propio Foucault hace de este problema una cuestión personal: "Tal es la ironía de estos esfuerzos que hacemos para cambiar la forma de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y por intentar separarse un poco. ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá permitieron como mucho pensar de otro modo lo que ya pensábamos, y percibir lo que hacemos según un ángulo diferente y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos", *HS2*, p. 17.

⁷²⁷ Encontramos en su obra análisis y reflexiones sobre Manet (Foucault, M., *La Peinture de Manet. Suivi de "Michel Foucault": un regard, op. cit.*), Kandinsky, Klee y Magritte ("Ceci n'est pas une pipe", [53], en *DE I*, pp. 635-650), Warhol y Rothko ("Ariane s'est pendue", [64], en *DE I*, pp. 767-771), Goya (*HF*, pp. 654 y ss.), Velasquez (el capítulo I de *MC*), Bosco (*HF*, pp. 22 y ss.), Maxime Defert ("Maxime Defert", [63], en *DE I*, pp. 766-767), entre otros, además de los artículos sobre fotografía: sobre Fromanger ("La peinture photogénique", [150], en *DE II*, pp. 707-715), o sobre Michals ("La pensée, l'émotion", [307], en *DE IV*, pp. 243-250). Por otra parte, explícitamente sostiene tener un vínculo específico con la pintura, diferente a aquel con la literatura o con el conocimiento, que se caracteriza por la ausencia de toda motivación polémica, según sostiene en una entrevista de 1975: "Lo que me gusta justamente de la pintura, es que se está verdaderamente obligado a mirar. Entonces, ahí, eso es mi reposo. Es una de las raras cosas de las que escribo con placer y sin pelearme contra alguien. Creo no tener ninguna relación táctica o estratégica con la pintura", "À quoi rêvent les philosophes?", [149], en *DE II*, p. 706.

⁷²⁸ *AS*, p. 254.

La consideración de la pintura en el contexto más general de las prácticas discursivas parece eliminar la presunta autonomía de lo visual con respecto al lenguaje. Sin embargo, vemos en la cita que se trata allí simplemente de "al menos una de sus dimensiones", sin que pueda establecerse un paralelo absoluto. En este sentido, Deleuze insistió en la primacía que el orden de lo enunciable mantiene con respecto a lo visual, y subrayó que no por eso éste queda por completo reducido a aquel.⁷²⁹ Entre esta afinidad y esta irreductibilidad yace lo esencial de la problemática del "aparecer" y del "ver".

Por un lado, en su afinidad con lo discursivo, Foucault puede mostrar que lo visible tiene en tanto tal una historia ligada a la historicidad propia de lo decible. Así, las "formas de ver" están históricamente determinadas, de modo que una visibilidad pura y universal es rechazada, y tal determinación la sitúa en un espacio que comparte con lo discursivo. Por otro, en la medida en que lo que se ve y lo que se dice no resultan reductibles mutuamente, siempre persiste entre ellas una heterogeneidad radical. Esta heterogeneidad habilita, entre los ámbitos de lo visual y de lo discursivo, ambos necesarios para la posibilidad de concebir la verdad como adecuación, un "juego" entre lo que se dice y lo que se ve. Este juego constituye un espacio en donde una multiplicidad de "juegos de verdad" puede tener lugar; pero, más aún, un espacio en donde una "política de la verdad" (definición de la filosofía que Foucault ofrece en 1978)⁷³⁰ es posible, puesto que no sólo considera tales juegos como su problema central, sino que no lo hace sin "jugar" ella misma con la articulación entre lo que se ve y lo que se dice.

En este sentido, sin duda el artículo sobre el cuadro de Magritte, "Ceci n'est pas une pipe", se destaca en la medida en que señala la autoreferencialidad de "lo visible", la falta de afirmación de las imágenes y la distancia irreductible que separa del espacio del lenguaje del de la imagen.

⁷²⁹ "La tarea de la arqueología es pues doble: "extraer" de las palabras y de la lengua los enunciados correspondientes a cada estrato, pero también "extraer" de las cosas y de la vista las visibilidades. Por supuesto, desde el comienzo, Foucault marca el primado de los enunciados. Y *La arqueología del saber* no designará las playas de la visibilidad sino de una manera negativa, "formaciones no discursivas", situadas en un espacio que no es sino complementario de un campo de enunciados. Resta que, a pesar de la primacía de los enunciados, las visibilidades se distinguen de ellos irreductiblemente. Hay una "arqueología de la mirada" tanto como del enunciado, y el saber tiene dos polos irreductibles. El primado no implica ninguna reducción.", Deleuze, G., "Sur le principaux...", *op. cit.*, pp. 228-229.

⁷³⁰ La definición aparece en *STP*, p. 5. Sin embargo, había sido ya utilizada para caracterizar la tarea del intelectual contemporáneo (cf. "La fonction politique de l'intellectuel", [184], en *DE III*, p. 114), y remitida a Nietzsche aún antes (cf. "La vérité et les formes juridiques", en *DE II*, p. 550).

3.1. Autoreferencialidad y mutismo de la pintura

En este contexto, el trabajo sobre el cuadro de Magritte *Ceci n'est pas une pipe*, merece una atención particular. En el artículo, que lleva el mismo nombre,⁷³¹ Foucault plantea nuevamente la pregunta por la relación entre expresión e imagen, por la posibilidad de una correspondencia entre estos registros, pero esta vez a partir de una caracterización arqueológica de la pintura contemporánea. El cuadro muestra la imagen de un pipa bajo la cual se lee, en letras cuidadosamente dibujadas, "esto no es una pipa".

Para hacer visible la importancia arqueológica que está aquí en juego, Foucault señala dos principios que rigen la pintura desde el siglo XV hasta el siglo XX. Según el primer principio, la pintura "clásica" separa la representación plástica de la lingüística, puesto que la primera implica la semejanza mientras que la segunda la excluye, y establece entre ambas una relación jerárquica: o bien la imagen de remitirse al texto, o bien éste a aquella. Así, el signo lingüístico y la representación visual nunca se dan al mismo tiempo, sino que "un plano, siempre, jerarquiza".⁷³² Este principio habría sido abolido por Klee, al juxtaponer figuras y signos "en un espacio incierto, reversible, flotante", al hacer de la tela, a la vez, una "hoja", en la que figuras y signos pueden allí mezclarse sin un vínculo jerárquico que someta uno al otro.⁷³³

Una manifestación ejemplar de la ruptura de este principio es el caligrama, poema en el que las frases en su despliegue dibujan la figura a la que se refieren, es decir que la imagen es creada por palabras y expresa visualmente lo que las palabras dicen. De este modo, sostiene Foucault, el caligrama rompe también el principio de la separación entre la representación plástica y la representación lingüística propias de la pintura clásica: "[el caligrama] pretende borrar lúdicamente las más viejas oposiciones de nuestra civilización alfabética: mostrar y nombrar; figurar y decir; reproducir y articular; imitar y significar; mirar y leer."⁷³⁴ Sin embargo, aún en la ruptura que implica borrar tales separaciones, hay un aspecto en el que el caligrama se sitúa en el modelo clásico de la pintura. Se trata del hecho de que, al unir la doble representación de las líneas y de los signos, el caligrama es tautológico: pretender

⁷³¹ "Ceci n'est pas une pipe", [53], en *DE I*, pp. 635-650. Hay una segunda versión del artículo, un poco más extensa, que fue publicada autónomamente: Foucault, M., *Ceci n'est pas une pipe: deux lettres et quatre dessins de René Magritte*, Paris, Fata Morgana, 1973.

⁷³² "Ceci n'est pas une pipe", [53], en *DE I*, p. 643. Para ilustrar este principio Foucault refiere a "esos cuadros en los que son representados un libro, una inscripción, una carta, el nombre de un personaje", y a "los libros en los que la imagen viene a lograr, como si siguiese solamente el camino más corto, lo que las palabras están encargadas de representar", *idem*.

⁷³³ Cf. *idem*.

⁷³⁴ *Ibid.*, pp. 638-639

"decir " lo mismo doblemente, y encarna así, aparentemente, el ideal de una unión entre texto e imagen, entre lo visible y lo enunciable.⁷³⁵

Ahora bien, nuestro autor llama la atención sobre el cuadro de Magritte por considerarlo un "caligrama desanudado": "Bajo las apariencias de un retorno a una disposición anterior, retoma las funciones, pero para pervertirlas e inquietar así las relaciones tradicionales del lenguaje y de la imagen".⁷³⁶ A primera vista, el cuadro puede asimilarse a cualquier "manual de botánica" del período clásico, en donde la imagen muestra lo que las palabras nombran. Sin embargo, lo que se lee niega la referencia común: "esto no es una pipa"; más que una tautología, es decir, más que la repetición de lo mismo a través de los dos registros del lenguaje y de la imagen, el cuadro de Magritte parecería indicar una contradicción. Pero tampoco es de eso de lo que se trata:

"Por una buena razón: no podría haber contradicción sino entre dos enunciados, o al interior de un solo y mismo enunciado. Ahora bien, veo que aquí no hay sino uno, y no podría ser contradictorio, porque el sujeto de la proposición es un simple demostrativo. ¿Falso, entonces? Pero ¿quién me dirá seriamente que este conjunto de trazos entrecruzados, encima del texto, es una pipa? Lo que desconcierta, es que es inevitable relacionar el texto con el dibujo (como nos invitan a ello el demostrativo, el sentido de la palabra pipa, la semejanza de la imagen), y que es imposible definir el plano que permitiría decir que la aserción es verdadera, falsa, contradictoria, necesaria."⁷³⁷

No se trata por lo tanto de una tautología, pero tampoco de una contradicción. Tanto la primera como el segundo requieren un plano apofántico, pero es precisamente ese plano lo que, según Foucault, está ausente en el cuadro de Magritte. Imposible por tanto determinar el estatuto del enunciado en relación con la imagen. Si el caligrama pretendía la captura de la cosa por la astucia de una trampa (la doble representación), "Magritte reabrió la trampa"; como resultado "la cosa misma ha desaparecido":

⁷³⁵ El vínculo entre el caligrama y la configuración arqueológica de la época clásica ha sido trabajado por Sabot en relación con los "caligramas botánicos" que Foucault atribuye, en *MC*, a Lineo: "Es efectivamente este procedimiento sofisticado de doble captura de las cosas que Lineo entiende poner en obra en su filosofía botánica, promoviendo una suerte de tautologización del "Discurso de la naturaleza": "[Lineo] quería que el orden de la descripción, su repartición en párrafos, y hasta sus módulos tipográficos, reproduzcan la figura de la planta misma. Que el texto, en sus variables de forma, de disposición y de cantidad, tenga una estructura vegetal (*MC*, p. 147)", cf. Sabot, P., "Foucault et Magritte: du calligramme au simulacre", accesible en: <http://philippesabot.over-blog.com/article-foucault-et-magritte-du-calligramme-au-simulacre-89234779.html>.

⁷³⁶ "Ceci n'est pas une pipe", [53], en *DE I*, p. 639.

⁷³⁷ *Ibid.*, pp. 637-638.

"Sobre la página de un libro ilustrado, no se tiene el hábito de prestar atención a este pequeño espacio blanco que corre por encima de las palabras y por debajo de los dibujos, que le sirve de frontera común para incesantes pasajes: pues es allí, sobre esos milímetros de blancura, sobre la arena calma de la página, en donde se anudan, entre las palabras y las formas, todas las relaciones de designación, de nominación, de descripción, de clasificación. El caligrama reabsorbió este intersticio; pero, una vez reabierto, no lo restituye; la trampa fue fracturada sobre el vacío: la imagen y el texto caen cada uno de su costado, según la gravitación que les es propia. No tienen más espacio común [...] Incluso es demasiado todavía decir que hay un vacío o una laguna: es más bien una ausencia de espacio, un borramiento del "lugar común" entre los signos de la escritura y las líneas de la imagen."⁷³⁸

La desaparición de la cosa es pues la consecuencia de la distancia insalvable que Magritte pone de manifiesto entre lo que se ve y lo que se dice. Cada uno por su parte, la dimensión del sentido queda pues cerrada sobre sí misma en un espacio de significación sin referencia, así como las imágenes no remiten sino a ellas mismas, aislada tanto del signo como de la cosa. Forzando la expresión, encontramos así el paralelo del primer rasgo que señalamos a propósito del lenguaje; desde la perspectiva de un análisis arqueológico, en la pintura contemporánea las imágenes no hablan sino de sí mismas: "En adelante, la similitud es reenviada a sí misma -desplegada a partir de sí y replegada sobre sí. No es más el *index* que atraviesa perpendicularmente la superficie de la tela para reenviar a otra cosa".⁷³⁹

Foucault considera entonces la consistencia de la operación que extrae un plano apofántico propio de las imágenes. El otro rasgo fundamental del lenguaje contemporáneo, el hecho de que no afirma nada, encuentra también su paralelo: [La similitud] Inaugura un juego de analogías que corren, proliferan, se propagan, se responden en el plano del cuadro, sin afirmar nada ni representar. De allí, en Magritte, esos juegos infinitos de la similitud purificada que no desbordan jamás el exterior del cuadro."⁷⁴⁰

En efecto, el segundo principio arqueológico que organiza la pintura clásica establece una equivalencia entre la representación y la afirmación: ante la similitud entre una figura y una cosa "basta para que se deslice en el juego de la pintura un enunciado evidente, banal, mil

⁷³⁸ *Ibid.*, pp. 641-642.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 648. Y si nos situamos en un plano apofántico para vincular esos registros, la única constatación que resulta es la de esta desaparición: "esto no es una pipa". No nos encontramos pues con un procedimiento sin vínculos con la lógica discursiva de la teología negativa.

⁷⁴⁰ *Ídem.*

veces repetida y sin embargo casi siempre silencioso [...] "lo que usted ve, es eso"⁷⁴¹. Nuevamente, la imagen puede reenviar a algo exterior o inventar un ente en su interioridad, pero lo esencial yace en que de la similitud se extrae necesariamente una afirmación.⁷⁴² La similitud implicaba en sí misma un discurso sin necesidad de signos: "la pintura clásica hablaba -y hablaba mucho- mismo constituyéndose fuera del lenguaje", se apoyaba en el lenguaje y se daba para ello un espacio común en el que vincular la imagen y el signo. El valor de la pintura de Magritte yace en que lo que se ve y lo que se significa se hallan yuxtapuestos sin un espacio que garantice su comunicación. Foucault dedica a este aspecto el apartado que cierra el artículo y que se titula, precisamente, "Pintar no es afirmar": "[Magritte] esquivo el fondo de discurso afirmativo sobre el cual reposaba tranquilamente la semejanza; y hace jugar puras similitudes y enunciados verbales no afirmativos en la inestabilidad de un volumen sin ubicación y de un espacio sin plano."⁷⁴³

La apofántica es así nuevamente puesta en cuestión, contestada, ahora en el ámbito de la pintura. Ahora bien, en la medida en que las imágenes no afirman nada y la similitud no implica una la posición tética, se abre la posibilidad de un juego que alberga múltiples vínculos posibles entre lo que se ve y lo que se dice. En este juego, las condiciones de producción de la verdad, ese nivel en el que puede comenzar a considerarse la relación entre palabras y cosas que hace a la posibilidad misma de la adecuación, están en juego.⁷⁴⁴

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 644.

⁷⁴² Kandinsky habría sido anulado el segundo principio desanudando la similitud y el funcionamiento representativo, cf. *ibid.*, pp. 643-644.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 650. Sabot sintetiza de este modo la anulación de los principios de la pintura clásica: "Nada para decir, nada para ver: nada más que esta "nada" para decir y para hacer ver", cf. Sabot, P., "Foucault et Magritte: du calligramme au simulacre", accesible en: <http://philippesabot.over-blog.com/article-foucault-et-magritte-du-calligramme-au-simulacre-89234779.html>.

⁷⁴⁴ De allí que, en la segunda versión del texto, Foucault plantee nuevamente la cuestión de los simulacros: "Magritte disoció la semejanza de la similitud e hizo jugar ésta contra aquella. La semejanza tiene un "patrón": elemento original que jerarquiza a partir de sí todas las copias cada vez más débiles que se pueda tomar de aquel. Semejar supone una referencia primera que prescribe y clasifica. Lo simular se desarrolla en series que no tienen ni comienzo ni fin, que se puede recorrer en un sentido o en el otro, que no obedecen a ninguna jerarquía, pero que se propagan de pequeñas diferencias a pequeñas diferencias. La semejanza sirve a la representación que reina sobre ella; la similitud sirve a la repetición que corre a través de ella. La semejanza se ordena al modelo que se encarga de reconducir y de hacer conocer; la similitud hace circular el simulacro como relación indefinida y reversible de lo similar a lo similar", Foucault, M., *Ceci n'est pas une pipe: deux lettres et quatre dessins de René Magritte*, op. cit., p. 61. Es importante señalar, como lo hace Sabot, que este pasaje, agregado en la segunda versión, no sólo recupera la noción de simulacro tal y como Foucault la había abrazado a partir de Klossowski, sino en función de la reelaboración que Deleuze efectúa de la misma: "Foucault reinvierte manifestamente en esta distinción entre semejanza y similitud los elementos de análisis del simulacro propuestos por Deleuze en *Diferencia y repetición*. En efecto, la semejanza supone la diferencia entre un original con valor de modelo de referencia y copias que, relacionándose con este modelo, se alejan también de él cada vez más: "hacer la diferencia" significa entonces, como en Platón, excluir los simulacros, como copias degradadas, cuya semejanza con el modelo devino exterior, engañosa (lo que autoriza su descalificación ontológica y moral)", Sabot, P., "Foucault et Magritte: du calligramme au simulacre", op. cit. Este punto será desarrollado más abajo, cf. *infra* VI.5.

3.2. Reglas para la producción de simulacros: la *ἔκφρασις* en Foucault

El cuadro de Magritte es según Foucault el "formulario" de la operación que permite la reunión de enunciados e imágenes sin por eso afirmar.⁷⁴⁵ Así como se subrayaba a propósito de *IAK* el carácter de escuela, y así como los primeros artículos sobre psicología insistían en la utilidad técnica del conocimiento, nuestro autor organiza aquí en cinco pasos el procedimiento por el cual el nivel apofántico resulta esquivado sin volverlo imposible. Se trata de, en primer lugar, construir un caligrama en el que haya imagen, texto, afirmación y su lugar común. Luego deshacerlo, es decir, separar los elementos removiendo el espacio común. Tercero, "dejar caer al discurso según su propia pesadez", de modo que su relación con la imagen resulte incierta. Dejar, en cuarto lugar, y "del otro costado", multiplicarse las similitudes a partir de sí mismas, dejarlas "nacer de su propio vapor y elevarse sin fin en un éter cada vez menos espacializado en el que no reenvían ya a otra cosa que a ellas mismas". Finalmente, en quinto lugar, verificar la operación para asegurarse que se ha "dejado de afirmar".⁷⁴⁶

Ahora bien, la suposición según la cual puede haber una dimensión apofántica en lo visual puede remontarse a Simónides de Ceos, con quien la artificialidad de la palabra poética y de la imagen pictórica encuentra su primera reivindicación (cf. *infra* VI.3.2.1.). A éste se atribuye la sentencia según la cual "la pintura es una poesía silenciosa y la poesía, una pintura que habla".⁷⁴⁷ Por sí misma, la técnica de la descripción posee una denominación: *ἔκφρασις*, "descripciones, minuciosas y completas, de cosas o de personas (una ciudad, un atleta) [...] pero sobre todo, según su modelo y de manera paradigmática, las descripciones de obras de arte".⁷⁴⁸ La primera *ἔκφρασις* de la que tenemos testimonio corresponde a la descripción que Homero realiza del escudo de Aquiles (que Foucault mismo estudia en *LVS*, cf. *infra* VII.2.1.1.), particularmente interesante aquí en la medida en que describe un objeto ficticio, pues se trata de un escudo realizado por Hefesto. De modo que si la *ἔκφρασις* consiste en la descripción de imágenes construidas, su modelo "primigenio" está dado por un relato que describe una imagen que no es sino producto del relato mismo.

Hemos visto la capacidad de producción de formas visibles que Foucault atribuye al lenguaje del afuera y a su manifestación privilegiada, la literatura. En este marco, la *ἔκφρασις*,

⁷⁴⁵ "Ceci n'est pas une pipe", [53], en *DE I*, p. 650.

⁷⁴⁶ *Idem*.

⁷⁴⁷ Detienne, M., *Les maîtres...*, p. 186.

⁷⁴⁸ Cassin, B., *L'effet sophistique*, *op. cit.*, p. 501.

como traducción verbal de una representación visual, se encuentra remitida nuevamente al lenguaje.⁷⁴⁹ Por este motivo, Cometa habla de un "giro pictórico" en el trabajo de nuestro autor, en referencia explícita al giro lingüístico que se adjudica a la filosofía del siglo XX. En referencia a lo planteado a propósito de *NC* (cf. supra IV.3.1.1.), así como a las prácticas de la medicina antigua, Cometa subraya el carácter agonal entre lo decible y lo observable en la disciplina médica insistiendo sobre la ausencia del "espacio común", que denomina "tierra de nadie", así como el rol que tiene "una teología negativa laica".⁷⁵⁰

Cuando Foucault se define a sí mismo como un "empirista ciego", la ceguera debe ser pues entendida con toda literalidad. *A priori*, el filósofo no encuentra objetos ante sí, nada del orden de la visibilidad que esté dado, sino que deben ser producidos: "[...] yo soy, si quiere, un empirista ciego, es decir que estoy en la peor de las situaciones. No poseo una teoría general y no tengo tampoco un instrumento seguro. Tanteo, fabrico, como puedo, instrumentos que están destinados a hacer aparecer objetos".⁷⁵¹

3.2.1. Equívocos sobre el registro de Foucault

Dada su importancia para la problemática del conocimiento, la dimensión agonal implicada por todo intento de poner en palabras una imagen es fundamental. Las descripciones que Foucault realiza, ya sea de cuadros, de escenas o de escenarios históricos, debe ser situada en la tradición de la *ἔκφρασις*, como una forma política de la misma.⁷⁵² Y sin duda el desafío teórico mayor de nuestro autor a partir del año 1970, cuando comience a ocupar un cargo en el *Collège de France*, será el de construir sus ficciones prestando particular atención al plano apofántico que a partir de ellas podrá ser extraído, sin por eso hacer él mismo afirmaciones.

Podemos ahora volver sobre la interpretación de Sardinha según la cual Foucault efectúa una tarea descriptiva en la que nos dice "cómo son las cosas", sin por ello llegar a ser

⁷⁴⁹ Puede aplicarse aquí lo que Cassin subraya en torno a la afinidad de la sofística antigua y la literatura contemporánea: "no se trata ya de imitar la pintura en tanto que ésta busca poner un objeto bajo los ojos -pintar el objeto-, sino de imitar la pintura en tanto que arte mimético- pintar la pintura. Imitar la imitación, producir un conocimiento no del objeto sino de la ficción de objeto, de la objetivación: la *ekphrasis* logológica, es la literatura", *ibid.*, p. 502.

⁷⁵⁰ Cometa, M., "Moddi dell'*ekphrasis* in Foucault", en Cometa, M., y Vaccaro, S. (comps.), *Lo sguardo di Foucault*, op. cit., pp. 43-45.

⁷⁵¹ *Ídem.*

⁷⁵² Cf. Cometa, M., "Moddi dell'*ekphrasis* in Foucault", op. cit., p. 46.

prescriptiva, es decir, a decirnos cómo las cosas deberían ser.⁷⁵³ Diciendo esto sitúa a Foucault en un pensamiento de la representación, en la que el discurso vendría a reflejar lo real. Es evidente que el plano apofántico no es descuidado por él; y, en este sentido, sus trabajos *no impiden* su evaluación en estos términos. Sin embargo, no debe dejarse de lado, en primer lugar, el vínculo esencial que desde el comienzo de su actividad subrayó entre conocimiento e imaginación, así como el lugar de las nociones, axiales como hemos visto, de aspecto, ficción. Sin estos elementos resulta imposible comprender no sólo la insistencia de la problemática apofántica durante la década del sesenta y en los primeros años de la del setenta, sino el registro mismo que constituye su discurso. Pero en segundo lugar, si se cae en la consideración de los trabajos de Foucault desde una perspectiva "correspondentista", si creemos que Foucault nos dice "cómo son las cosas" efectivamente, dejamos de lado el otro elemento fundamental de su pensamiento: la perspectiva pragmática, según la cual se establece la utilidad esencial del conocimiento, e incluso de la razón misma, y consecuentemente el modo en que la astucia y el artificio se encuentran involucrados en la tarea de crear discursos capaces de situarse, según la expresión de nuestro autor, "en la verdad".

4. Conclusión

En este capítulo hemos considerado el esfuerzo conceptual que Foucault realiza durante los años sesenta con el fin de fundar la posibilidad de un registro discursivo que esquive la dimensión apofántica sin imposibilitarla. Sin esta dimensión, la posibilidad de la adecuación, y por tanto de la verdad, queda excluida. Desde la perspectiva de nuestro autor, en nuestra época lo visible y lo enunciable carecen de un terreno común sobre el cual articularse de modo unívoco; ausencia que impone, para la fundamentación de la adecuación, la exigencia de una construcción del mismo. Si se pretende expresar un conocimiento a través del discurso, la posibilidad de la adecuación debe ser ella misma fundada. En la medida en que tal articulación carece de un terreno dado y requiere una fabricación, una invención del mismo, se habilita una multiplicidad de articulaciones posibles, según las características de los espacios creados.

Nuevamente, este planteo requiere a su vez una perspectiva pragmática que mantenga presente y no descuide la dimensión política de la producción de la verdad. De allí que

⁷⁵³ Sardinha, D., "Foucault: orden y tiempo", en *Mutatis Mutandis - Revista Latinoamericana de Traducción*, Vol. 5, No. 1, Universidad de Antioquia, Colombia 2012, p. 112.

Foucault pueda, todavía en 1978, definir la filosofía como una política de la verdad. Cuando se consideran las condiciones a través de las cuales la verdad se produce, la filosofía no puede descuidar los aspectos políticos que aquellas suponen. Durante los años sesenta, por tanto, nuestro autor dará lugar a una serie de consideraciones en las que el punto central y común pasa por fundar un discurso que no sea propiamente apofántico, pero del cual se puedan extraer los elementos para una evaluación en términos veritativos. Astucia y pragmatismo exigidos por la voluntad de combinar la demanda de adecuación, propia del conocimiento, y la problematización de la idea misma de adecuación.

Ahora bien, es en el orden del lenguaje que esta producción tiene lugar. En este sentido, la conversión que Foucault opera sobre la idea de ficción tiene un doble sentido. Por un lado, permite hacer visibles cosas y seres que no poseen realidad, de modo que hace aparecer un dominio que puede ser tomado desde la perspectiva de una objetividad, aunque sólo a partir de una operación de lectura. Pero por otro, la ficción redefine la posición que el sujeto ocupa con respecto a su propio discurso, de modo que en un discurso determinado es posible encontrar múltiples posiciones para el sujeto, comprometiendo así su estabilidad y su unidad. La ficción ofrece los elementos para una evaluación en términos veritativos desde una perspectiva apofántica. Sin embargo, el registro de la ficción no es propiamente un registro apofántico: el sujeto no es más que una posición móvil determinada desde el discurso mismo, y los objetos no son sino el resultado de la potencia de visibilidad que el lenguaje mismo posee en sí.

No es casual que la noción de ficción refiera repetidas veces a la temática de la verdad: es una posición con respecto a la verdad de los discursos lo que aquí se juega. Esta posición será comprendida de modo cabal cuando en la tercera parte indagemos en la temática de la verdad *per se*; pero la noción de ficción, que continúa y desarrolla lo que la noción de aspecto había comenzado, es central para tal posición. En efecto, ya en el *Collège de France*, es decir, en una institución de *conocimiento*, Foucault abre su ciclo estableciendo la ficción como aquel "lugar *inventado*" desde el cual se sostiene "un discurso de verdad (que poco a poco se especificará como discurso filosófico, científico, discurso político)".⁷⁵⁴ En este sentido, es necesario tener presente el esfuerzo teórico con el que Foucault busca este discurso no apofántico a través de la noción de ficción; esfuerzo que pone en juego reflexiones sobre el ser del lenguaje contemporáneo, sobre las formas y condiciones del esquematismo, sobre el

⁷⁵⁴ LVS, p. 186.

estatuto que con Kant ha recibido la negación, y, atravesando todos estos niveles, sobre la lógica que organiza el conocimiento y sus límites.

TERCERA PARTE

EI DOMINIO DE LA VERDAD

INTRODUCCIÓN

Luego de considerar la relación que la imaginación y la utilidad, o la ficción y el pragmatismo según las reelaboraciones de los años sesenta, tienen con el conocimiento, podemos introducirnos en los análisis que toman como objeto la verdad misma. En primer lugar, para poner de manifiesto las líneas de pensamiento que están en juego. Las diversas posiciones teóricas que Foucault tiene presentes en este punto involucran concepciones de la verdad, del lenguaje y de lo real que encuentran fácilmente una articulación en su recorrido. En segundo lugar, para poder apreciar las formas institucionales que están involucradas en las transformaciones que hacen posible el surgimiento del conocimiento. La verdad estará entonces ligada a esas escenas de conflicto que representan los procesos judiciales y sus formas pre-legales, pero también las dimensiones económicas y religiosas tienen una función importante. Estos puntos son los temas de los capítulos VI y VII respectivamente. Finalmente, en el capítulo VIII, podremos considerar la posición de Foucault en torno a la verdad y las dimensiones que ésta implica como el problema político fundamental de nuestra cultura. Ya sea en relación con las corrientes de pensamiento que Foucault dialoga, ya sea en los análisis históricos y filosóficos que desarrolla, en cada caso vemos plantearse el modo en que la verdad constituye la herramienta de gobierno más efectiva. La astucia de la verdad, en este sentido, consiste en que, presentándose libre e independiente del ejercicio del poder, es sin embargo el instrumento más efectivo para el mismo.

Esta tercera parte tiene como eje el primer curso de Foucault en el *Collège de France*, "Lecciones sobre la voluntad de saber", cuya conferencia inaugural fue editada bajo el título "El orden del discurso".⁷⁵⁵ Este curso constituye el lugar privilegiado para la consideración de la verdad en nuestro autor, dado en el simple hecho de que es el único texto que está enteramente dedicado a la cuestión. Se estudia allí la emergencia de la voluntad de verdad como acontecimiento en el devenir de la voluntad de saber occidental; y a partir de allí caracteriza los trabajos ya publicados, así como los que se proyectan para el futuro, en términos de "fragmentos para una morfología de la voluntad de saber".⁷⁵⁶ En otras palabras, situado casi exactamente en el centro de su recorrido, organiza su producción en función de la problemática de la verdad.

Según *OD*, la voluntad de verdad es caracterizada como uno de los procedimientos de exclusión que se dirigen al control de los discursos en las sociedades occidentales para

⁷⁵⁵ *OD* se publica por Gallimard en 1971.

⁷⁵⁶ Cf. *LVS*, p. 3.

"conjurar sus poderes y peligros, dominar sus acontecimientos aleatorios, y esquivar su pesada y temible materialidad".⁷⁵⁷ En este sentido, la voluntad de verdad la separa de la concepción arcaica de la verdad:

"Pues en los poetas griegos del siglo VI todavía, el discurso verdadero - en el sentido fuerte y valorizado de la palabra- el discurso verdadero por el que se tenía respeto y terror, aquel al que era necesario someterse, porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decía la justicia y atribuía a cada uno su parte; era el discurso que, profetizando el futuro, no solamente anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, llevaba consigo la adhesión de los hombres y se entramaba así con el destino. Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad más alta no residía ya en lo *que era* el discurso o en lo que *hacía*, sino que residía en lo que decía: un día llegó en el que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con la referencia. Entre Hesíodo y Platón una cierta división se estableció, separando el discurso verdadero del discurso falso; separación nueva porque de allí en adelante el discurso verdadero no es el discurso precioso y deseable, no es más el discurso ligado al poder. El sofista ha sido expulsado."⁷⁵⁸

El curso de 1970-1971 se dedica a analizar esta nueva división que separa el escenario de una pragmática esencial a la verdad, que pasa por lo que el discurso *hace*, a una semántica de la verdad que se dirige a los problemas del sentido y la referencia, y que yace en lo que el discurso *dice*. El planteo de Foucault, por lo tanto, se despliega en su raíz a partir de un diálogo con la verdad como potencia religiosa que Detienne señaló a propósito de los maestros de verdad arcaicos, así como con los rasgos que la sofística atribuye al lenguaje. Ahora bien, esta separación entre la consideración de lo que el lenguaje hace y lo que dice, requirió tanto transformaciones culturales e institucionales como operaciones teóricas destinadas a eliminar las consecuencias que la sofística acarreaba consigo.

El carácter estratégico de tales análisis, pues, permite comprender que en *OD* la genealogía se presente ya como parte del aparato metodológico del francés, en un rol de

⁷⁵⁷ *OD*, p. 11. En este sentido, la voluntad de verdad se sitúa en el mismo plano que los otros dos procedimientos de exclusión que señala: "lo prohibido" y la oposición entre razón y locura. Sin embargo, aquella posee un estatuto diferente en la medida en que los otros dos procedimientos se derivan continuamente a ésta como a su fundamento, cf. *OD*, p. 21.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, pp. 16-18.

complemento para la arqueología.⁷⁵⁹ La proveniencia y la emergencia de la voluntad de verdad es considerada según aquellas dimensiones: primero, la arqueológica, en la que se analizan las condiciones de las elaboraciones teóricas de las que resulta la formulación clásica de la verdad como adecuación; segundo, la genealógica, a partir de las transformaciones institucionales, especialmente de las prácticas jurídicas y económicas que señalan el paso de la Grecia arcaica a la Grecia clásica, en las que aquellas elaboraciones teóricas encuentran su espacio. En otras palabras, ambos planos de análisis son considerados en relación con luchas históricas y en términos estratégicos.

Pero la aparición de la verdad como adecuación tendrá una significación ambigua en el curso. Por un lado, señala el corte del vínculo que la verdad arcaica mantenía con el deseo y poder. En este sentido, el discurso verdadero, desde Platón, no se ve afectado por el poder o por el deseo, sino que se mantiene en su autonomía. Pero, por otro lado, al recuperar la perspectiva de la voluntad de verdad, de la voluntad de tener la potestad de proferir un discurso verdadero, Foucault inquiere "¿qué es sin embargo lo que está en juego sino el deseo y el poder?".⁷⁶⁰ La pregunta sugiere pues que la aparición de la verdad en términos de adecuación debe todavía concebirse en función del ejercicio del poder y, por lo tanto, tendería a enmascarar y ocultar tal ejercicio, sin separarse verdaderamente de él.⁷⁶¹

⁷⁵⁹ Si bien es cierto que encontramos referencias a la genealogía nietzscheana en *AS* (cf. p. 22-23), allí todavía está emparentada con el movimiento general de subversión del conocimiento que ya en 1957 acompañaba al psicoanálisis y al que se suman luego los nombres de Nietzsche y de Marx. En este sentido, esas referencias se inscriben todavía en la línea de la conferencia "Nietzsche, Freud, Marx", [46], en *DE II*, pp. 564-579, que tiene lugar en el Colloque de Royaumont de julio 1964. En otras palabras, hasta *OD*, y "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" ([84], en *DE II*, pp. 136-156), la genealogía no era todavía una herramienta metodológica apropiada por Foucault.

⁷⁶⁰ *OD*, p. 22. A pesar de que Foucault mismo señala la necesidad de distinguir conceptualmente deseo y voluntad, indica que no es posible ofrecer claridad sino "al término del recorrido", cf. *LVS*, pp. 4-5. El editor, Daniel Defert, sugiere que este término está en 1982, en *HS* (cf. *LVS*, p. 20 n. 3). Lamentablemente, no explicita ni especifica de qué modo *HS* ofrece la distinción señalada, aunque puede presumirse que se refiera a la diferencia que el curso de 1982 marca entre filosofía y espiritualidad, cf. *HS*, p. 16 y ss.

⁷⁶¹ Del mismo modo, los condicionamientos que hacen a la exclusividad del discurso verdadero se mantienen vigentes en la multiplicidad de procedimientos de control discursivo que se enumera en *OD*: no sólo lo prohibido, la distinción razón-locura y la voluntad de verdad, que funcionan por exclusión, sino también los "procedimientos internos" a los discursos como "el comentario" (cf. *OD*, pp. 25-28), el "autor" (cf. *OD*, pp. 28-31) y las disciplinas (cf. *OD*, pp. 31-38); pero especialmente el tercer grupo de procedimientos, que tienden a determinar las condiciones de uso de los discursos a través del "enrrecimiento" de los sujetos: "nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, desde el comienzo, calificado para ello. Para ser más preciso: no todas las partes del discurso son igualmente accesibles e inteligibles; algunas están claramente protegidas mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricción previa a disposición de cualquier sujeto que hable", *OD*, p. 39. Foucault vuelve a situar en este grupo los rituales de calificación, de gestualidad, comportamiento y circunstancias (lo que el francés reúne bajo la noción "signos"): "Los discursos religiosos, judiciales, terapéuticos, y en cierta medida también los políticos, son apenas disociables de esta puesta en obra de un ritual" (*OD*, p. 41). Finalmente, las "sociedades de discurso", cuyo modelo arcaico Foucault sitúa en los antiguos grupos de rapsodas, así como los "grupos doctrinales" y las "adecuaciones sociales" (que refiere de modo amplio al sistema educativo, cf. *OD*, pp. 42-48), son todos

En este sentido, el capítulo VI considera en primer lugar la distancia que nuestro autor toma con respecto a las tesis heideggerianas. Según el alemán, en efecto, la verdad tiene como esencia la libertad, por lo que se inscribe en una tradición de pensamiento a la que Foucault pretende enfrentar planteando como esencia de la misma el dominio y la sujeción. Esta tesis se refuerza con los análisis de Detienne, que muestra el modo en que en la Grecia arcaica la palabra de verdad constituía un privilegio de determinadas funciones sociales que estaban vinculadas de diversos modos al ejercicio del poder soberano. La palabra de los "maestros de verdad", en este marco, se caracterizaba fundamentalmente por su potencia de realización, por su eficacia en la constitución de un orden de realidad, y por su ambigüedad, puesto que, junto con la verdad, el engaño es también potestad de estos individuos. Estos aspectos serán desarrollados a su vez por la posición sofística, sufriendo la verdad una degradación que luego la filosofía buscará remediar. En efecto, la posición sofística se concentra en la potencia que el lenguaje detenta tanto desde una perspectiva ontológica como desde una perspectiva política: según la primera, el ser será un efecto del discurso; según la segunda, la capacidad de persuasión ocupará el centro de la atención. Finalmente, con Deleuze se pondrá de manifiesto, en función de una común ascendencia centrada en Klossowski, el modo en que el proyecto platónico busca seleccionar y distinguir entre "pretendientes" en torno a la palabra verdadera.

El capítulo VII estudia los análisis históricos que Foucault realiza para poner de manifiesto las transformaciones institucionales que sirven de soporte material y cultural para la aparición de la verdad como adecuación. Los procesos judiciales, la noción religiosa de pureza, la moneda y la ley constituyen los focos privilegiados. En el primer caso, el pre-derecho arcaico permite poner en juego la verdad como una potencia de realización con una eficacia absoluta. Constituye antes que nada un desafío, cuyo rechazo o aceptación da por finalizado el conflicto de modo inmediato. Sólo más tarde, los procesos judiciales involucrarán una verdad que debe ser dicha por una tercera posición en base al testimonio de testigos. En esta transformación veremos presentarse la verdad como forma de regulación de la conducta tanto ética como políticamente: el orden del mundo debe ser respetado y conservado. Por su parte, la moneda (*νόμισμα*) y la ley (*νόμος*), son consideradas en su interrelación, que su raíz indoeuropea común (*NEM*: "la distribución, la división"⁷⁶²) pone ya de manifiesto. Ambas funcionarán como mecanismos de redistribución de ejercicio del poner,

ejemplos de la persistencia de estos condicionamientos que limitan el acceso a los discursos en general, y a los discursos "de verdad" en particular.

⁷⁶² *LVS*, p. 150.

al tiempo que sientan las bases pasa una consideración de la verdad términos ontológicos. Finalmente, la temática religiosa de la pureza dará lugar a un análisis en torno a la posibilidad de constituir la ciudad como un espacio cerrado, excluyendo del espacio del νόμος al impuro, y quitándole por esto la posibilidad del ejercicio de la palabra y del poder político. En cada uno de estos puntos, lo que se pone de relieve es que el discurso verdadero, supuestamente independiente y crítico del poder, está atravesado de modo radical por el ejercicio del poder.

Finalmente, el capítulo VIII analiza la perspectiva asumida por Foucault para la consideración de la voluntad de verdad, es decir, la voluntad de dirimir los problemas en términos de verdad o falsedad que atraviesa nuestra cultura desde Platón hasta Heidegger. Según nuestro autor, la voluntad de verdad permitió extender la noción arcaica de la verdad como un lugar cuyo acceso está restringido a la mayoría, lo que se pone de relieve con la expresión "estar en la verdad", que tiende a señalar las condiciones histórico-disciplinarias que hacen que un discurso sea aceptado para su evaluación en términos de verdad y de falsedad. Se puede entonces estar contemporáneamente en la verdad aún cuando lo que se enuncie sea falso: lo que sella el paralelo con el maestro de verdad que era, por eso mismo, también un maestro del engaño. Pero esto requiere una exterioridad radical donde los discursos son caracterizados como ininteligibles, cosa que realiza Aristóteles a través del establecimiento del sentido como elemento fundamental para una comunicación racional organizada según el principio de no-contradicción. Los sofistas, que juegan con la materialidad del lenguaje, quedan así excluidos del umbral de la humanidad: no afirman nada, puesto que no significan nada, de modo que tampoco pueden razonar. De este modo, Aristóteles da su primera formulación a la astucia de la razón que con Hegel reclama la soberanía del pensamiento y constituye el desafío principal del pensamiento de Foucault. Nuestro autor, una y otra vez, busca poner de manifiesto las dimensiones y los artificios involucrados en tal astucia, para poner en cuestión, para problematizar, el dominio de la verdad.

VI- PRINCIPALES LÍNEAS DE PENSAMIENTO ALREDEDOR DE *LECCIONES SOBRE LA VOLUNTAD DE SABER*

1. Introducción

En este capítulo consideramos las corrientes de pensamiento que Foucault considera al momento de emprender sus análisis sobre la voluntad de verdad. Puntualmente, consideramos las posiciones de Heidegger, el trabajo de Detienne en torno a los maestros de verdad, las perspectiva sofística y la afinidad con nuestro autor pone en de manifiesto con Deleuze.

En lo que a Heidegger respecta, la consideración de sus tesis sobre la esencia de la verdad nos sirve doblemente. Por un lado, para poner de relieve las características y supuestos de la verdad como adecuación. En este sentido, nuestro autor coincide con el alemán con los límites de la misma y la necesidad de una consideración más amplia. Pero, por otro, a partir de allí será necesario plantear las divergencias: según Heidegger, la esencia de la verdad es la libertad, mientras que, para Foucault, su esencia es, al contrario, la sujeción.

Ahora bien, es para apreciar el modo en que nuestro autor sostiene esta diferencia que nos detenemos en las otras líneas de pensamiento involucradas por sus análisis. En efecto, a partir de los límites que Heidegger encuentra en la verdad como adecuación, su posición deriva en la necesidad de orientarse a una consideración del Ser. Por su parte, tanto a través de los análisis de Detienne, de los sofistas y de las afinidades con Deleuze, vemos a Foucault poner el acento en la dimensión ético-política implicada por tal orientación, subrayando el elemento de la materialidad como condición de toda idealidad. Es entonces donde, nuevamente, vemos presentarse una serie de elementos que reclaman esa forma de inteligencia que encarna la astucia.

En efecto, según los análisis de Detienne, antes de la verdad como adecuación el discurso verdadero es concebido como perteneciente al orden de lo real. Se caracteriza por su poder de realización, por su ambigüedad, y por estar restringida a funciones sociales específicas. En primer lugar, en tanto parte de lo real tendiente a su vez a contribuir en su realización, no se opone tanto a la ilusión, al engaño o al error, sino a las palabras "sin realización" (*ἐπὶ ἀκράαντα*); palabras desprovistas de eficacia, discursos que se inscriben en el registro de lo "vano e inútil".⁷⁶³ En segundo lugar, esta palabra de carácter mítico-religioso es esencialmente ambigua: el maestro de verdad es a la vez un maestro del engaño. Finalmente,

⁷⁶³ Detienne cita un himno homérico en el que se oponen visiones de sueño cuyas palabras "no realizan (*akraanta*)" y sueños "que realizan la realidad (*etuma krainousin*)", Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française, 2006, p. 120.

el decir-verdad arcaico encuentra su vehículo en las funciones sociales del poeta, del adivino y del rey de justicia. Éstos poseen el acceso privilegiado a la visión la verdad, de otro mundo, invisible para la mayoría, garantizado por una potencia religiosa llamada Memoria que ofrece la visión de "lo que es, lo que será, lo que fue".⁷⁶⁴ Pero además, tanto el poeta como el rey mago (pues en la figura de Nereo se reúnen aquellas del rey de justicia y del adivino) poseen un vínculo igualmente privilegiado con el ejercicio del poder: El poeta es ante todo un funcionario de la soberanía que colabora directamente al ordenamiento del mundo, y el rey de justicia hace lo propio en el plano de los procedimientos judiciales.

Por su parte, la posición sofística plantea una consideración del lenguaje según la cual el ser es considerado como un efecto del discurso. La visibilidad inherente al lenguaje que Foucault analizaba durante los años sesentas a través de la noción de ficción encuentra aquí una afinidad profunda. En efecto, también la sofística considera el lenguaje en relación con su potencia de realización, y doblemente: por un lado, en función de su "transitividad ontológica" y, por otro, de sus efectos sobre los demás. Se trata pues de una reflexión cuyo eje es el poder de realización de tienen los discursos. Finalmente, la posición sofística deriva en otra importante idea afín al pensamiento de Foucault. La tesis de la imposibilidad del error supone que todos tienen razón así como en la democracia todos participan, en mayor o menor grado, del ejercicio del poder. Si la verdad se caracteriza para Foucault por la sujeción y la exclusión (cf. *infra* VIII.4.3.), su anulación en la posición sofística constituye una forma de reflexión que, si bien presenta al discurso como una mera herramienta, posee, por eso mismo, un carácter esencialmente inclusivo.

Por su parte, las afinidades manifiestas que Foucault establece aquí con Deleuze nos llevan a considerar dos puntos. En primer lugar, en torno a la definición del proyecto platónico como una selección de pretendientes en términos de copia original, o verdadera, y simulacro, falsa copia. La voluntad de verdad subraya en efecto esta motivación postulada por Deleuze. Pero en segundo lugar, en torno a la noción de lo incorporal, *Lógica del sentido* constituye para nuestro autor una ontología alternativa a la posición heideggeriana, en la medida en que considera la materialidad subyacente a toda idealidad como un elemento privilegiado.

En la medida en que en cada uno de estos casos está en juego el poder, la efectividad, la materialidad y la ambigüedad del discurso en una dimensión política, nos encontramos nuevamente inmersos en el orden de la astucia.

⁷⁶⁴ Cf., *ibid.*, p. 67.

2. Heidegger: la libertad como esencia de la verdad

Cuando Foucault en *LVS* hace de la voluntad de verdad su objeto de análisis, se pone en discusión la concepción de la verdad expuesta por Heidegger en "La esencia de la verdad".⁷⁶⁵ Hay que subrayar sin embargo que ambos autores convergen en la crítica de la verdad como adecuación. Desde tal punto de vista, el texto sirve para poner de relieve las características principales de la misma. Así y todo, según la perspectiva ontológica planteada por Heidegger, la esencia de la verdad es la libertad. Tal es el punto, fundamental sin duda, en el que nuestro autor se separa del alemán. La esencia de la verdad no es entonces la libertad sino, al contrario, la sujeción. De modo que la presentación de este texto nos ofrece una doble utilidad. Por un lado, nos permite presentar la concepción de verdad que ambos critican, así como sus supuestos. Por otro, nos revela el punto en que, según Foucault, Heidegger permanece fiel a una tradición de pensamiento de la que él pretende distanciarse.

2.1. La verdad como adecuación

Desde el comienzo del texto Heidegger plantea el objetivo que delimita dos concepciones de la verdad: "Queremos la "verdad" real. Así tenemos cuidado (*souci*) de la verdad."⁷⁶⁶ Esta "verdad real" no refiere a las múltiples verdades surgidas de las diversas ramas del conocimiento o del pensamiento sino a aquella en las que todas éstas se apoyan, en la medida en que pretenden ser ellas mismas "verdaderas". Para esto, el punto de partida será la noción "corriente" de verdad, que se caracteriza en la tradición filosófica como adecuación: *veritas est adæquatio rei et intellectus*.⁷⁶⁷

Heidegger muestra que la verdad como adecuación, como concordancia o acuerdo, tiene un aspecto doble. Por un lado, remite al acuerdo entre una cosa y su esencia: lo verdadero es

⁷⁶⁵ Heidegger, M., *De l'essence de la vérité*, traducción e introducción de A. De Waelhens y W. Biemel, Paris, Vrin/Louvain Neuwelaerts, 1948. Daniel Defert, responsable de la edición del curso, señala numerosos puntos en los que Foucault se opone a Heidegger (cf. Defert, D., "*Sitation du cours*", en *LVS*, pp. 259-279). Si embargo, se concentra especialmente en las diferencias entre las lecturas que cada autor hace de Nietzsche. Por su parte, la confrontación en torno a la noción de verdad no es ella misma unívoca, en la medida en que es elaborada por Foucault tanto con respecto a la idea de "desocultamiento" como a su vínculo con la libertad. Sobre este último aspecto, cf. la nota 41 en *LVS*, p. 213.

⁷⁶⁶ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 67.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 69.

lo real entendido como esencia.⁷⁶⁸ Pero por otro lado, lo verdadero y lo falso se aplica a los juicios sobre las cosas; lo verdadero es la proposición en la medida en que ofrece una concordancia entre lo que está significado por el enunciado y la cosa. La definición de la verdad como *adæquatio rei et intellectus*, que Heidegger remite al cristianismo, implica un juego equívoco en torno a la noción de intelecto. Así, la adecuación tiene una doble valencia: el intelecto humano y sus juicios deben estar de acuerdo con la cosa significada para ser verdaderos, así como la cosa misma debe estar de acuerdo con su esencia, con su "idea", modelo o arquetipo, como producto de un intelecto divino.

La ambigüedad en la doble significación del intelecto permite el vínculo entre las dos formas de adecuación: "La *veritas* como *adæquatio rei (creandæ) ad intellectum (divinus)* garantiza la *veritas* como *adæquatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*".⁷⁶⁹ Es el orden de la creación, el orden del mundo, como concordancia de los entes creados entre ellos y con el espíritu del creador, lo que posibilita el ordenamiento de los entes en el conocimiento humano.⁷⁷⁰ Pero esto de modo tal que la adecuación del intelecto humano con la cosa no podría darse si no existiese antes una esencia creada por el intelecto divino con la cual la cosa puede concordar.

De esta concepción surgen para Heidegger dos apariencias: en primer lugar, la que supone que la esencia de la verdad es independiente del modo en que el ser es interpretado, es decir, del modo en que el ser se da al hombre en particular; en segundo lugar, la apariencia de que la no-verdad es ajena y contraria a la verdad.⁷⁷¹ Ahora bien, evitar la caída en la primera apariencia lleva a considerar la esencia de la verdad en relación con el comportamiento del hombre: entonces puede apreciarse la verdad como *ἀλήθεια*, como desocultamiento. Por su parte, para no caer en la segunda, es necesario considerar la no-verdad como algo inherente a la verdad misma, lo que plantea la cuestión de la errancia y la disimulación.

2.2. La condición de la adecuación: la *ἀλήθεια*

Heidegger explica que la posibilidad de la concordancia está dada en la medida en que el enunciado se dirige a la cosa como algo que se presenta y tiende a enunciar lo que se presenta

⁷⁶⁸ Por ejemplo, el oro real es aquel que se adecua a la esencia del oro, a lo que el oro "es", mientras que el oro falso, aunque exista y posea así realidad, sólo es apariencia del oro real, cf. *ibid.*, p. 70.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁷⁰ Conocimiento que es allí caracterizado allí como *mathesis universalis*, cf. *ibid.*, pp. 71-72.

⁷⁷¹ La no-verdad de un juicio sería la no-concordancia del enunciado con la cosa; la no-verdad de la cosa sería el desacuerdo con su esencia, cf. *ibid.*, p. 72.

allí "según la perspectiva directora de la mirada".⁷⁷² En otras palabras, la perspectiva de la "mirada" condiciona el modo en que los entes se presentan. Heidegger denomina aquí "comportamiento" a esta apertura del horizonte en el que se hace posible esta presencia condicionada del ente. Es en la apertura operada por el comportamiento donde el enunciado puede encontrar la condición de la concordancia con la cosa. Si la adecuación misma tiene su posibilidad en un comportamiento, entonces la pregunta por la esencia de la verdad corresponde a tal dimensión práctica. De allí que Heidegger responda la pregunta por la esencia de la verdad estableciendo que "la esencia de la verdad es la libertad".⁷⁷³

La esencia de la verdad no puede pues ser tenida como independiente del modo en que el ser es interpretado por el hombre, lo que se pone de relieve en el modo en que se conduce. El comportamiento del hombre y su mirada en relación con los entes no puede ser de dejada de lado a la hora de considerar las condiciones de la adecuación. Se alcanza así la concepción heideggeriana de la verdad como *ἀλήθεια*: desocultamiento, desvelamiento y manifestación de lo que es en el espacio constituido por la libertad.⁷⁷⁴ Esta concepción de la verdad es más "originaria", ontológicamente anterior, que aquella basada en la adecuación, en la medida en que la funda. A partir de allí puede entonces disiparse la segunda ilusión, que considera la no-verdad como exterior a la verdad: "el "no" de la no-verdad indica el dominio inexplorado de la verdad del Ser (y no ya solamente del ente)".⁷⁷⁵

Ahora bien, si nos remitimos a la tesis más general que en torno a este punto elabora Foucault, la oposición al planteo del alemán es manifiesta. Por un lado, la relación esencial allí planteada entre verdad y libertad es considerada por nuestro autor como un rasgo general del pensamiento filosófico tradicional, al menos hasta Nietzsche: "En el corazón de la relación voluntad-verdad, lo que encontramos en la tradición filosófica, es la libertad. La

⁷⁷² *Ibid.*, p. 76.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 79. Aunque el dominio en el que se presentan los entes sea planteado en términos de comportamiento, y no en relación con la imaginación, como en su lectura de Kant, esto no significa que los planteos sean inconciliables. Esto resulta evidente, por un lado, en la referencia a la mirada implicada por tal comportamiento: el decir deberá acordarse pues a un aspecto determinado que es el ente. Pero por otro lado, el parentesco que este planteo posee con la problemática del esquematismo se revela a su vez por la referencia a la libertad, que tanto aquí como allí se sitúan en un nivel fundamental. (La libertad era considerada la esencia de la verdad también en *Kant y el problema de la metafísica*, en la medida en que la imaginación trascendental, tanto en su espontaneidad como en la constitución del aspecto del espacio de encuentro con el ente, era también la fuente de la libertad.)

⁷⁷⁴ Vale aclarar que la libertad no debe entenderse en un sentido subjetivo, es decir, como si la verdad encontrara su fundamento en el hombre como sujeto. No se trata aquí de la libertad como un propiedad subjetiva: "El hombre no "posee" la libertad como una propiedad, sino al contrario: la libertad, el *Da-sein* ek-sistente y de-velador, posee al hombre, y eso tan originariamente que *ella* sola permite a una humanidad engendrar la relación con el ente en su totalidad, sobre lo que se dibuja toda historia. Sólo el hombre ek-sistente es histórico. La "naturaleza" no tiene historia.", *ibid.*, pp. 86-87.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 94.

verdad es libre con respecto a la voluntad [...] La voluntad debe ser libre para poder dar acceso a la verdad. La libertad, es el ser de la verdad".⁷⁷⁶ Su posición, en cambio, opone a tal esquema una relación esencial entre la verdad y el ejercicio del poder:

"[...] hay que suscribir a lo que Dumézil decía en *Servius y la Fortuna*: "Tan alto nos remontemos en los comportamientos de nuestra especie, la "palabra verdadera" es una fuerza a la cual pocas fuerzas resisten [...] la Verdad apareció muy pronto a los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de potencia más prolíficos, uno de los más sólidos fundamentos para sus instituciones."⁷⁷⁷

2.2. Disimulación y errancia

La no-verdad es caracterizada por Heidegger a partir de las nociones de "disimulación" y de "errancia". La disimulación refiere a la verdad del Ser como reverso de la verdad en tanto manifestación del ente. En la "vida corriente", por ejemplo, se toma esta disimulación como un *limite accidental* que eventualmente podría apartarse; se considera simplemente los entes como se presentan y se deja de lado el "misterio" esencial que yace en esta presentación y en la disimulación que implica. Pero esta posición, según la cual la no-verdad constituye una contingencia plausible de ser eliminada, pretende huir de una inquietud que es característica de la existencia y del modo en que las cosas se presentan a la mirada:⁷⁷⁸

"El hombre yerra. El hombre no cae en la errancia en un momento dado [...] se encuentra siempre ya en la errancia [...] la errancia forma parte de la constitución íntima del *Da-sein* a la que el hombre histórico está abandonado. La errancia es el espacio de juego de esta agitación en el seno de la cual la ek-sistencia in-sistente, no sin ligereza, se olvida a sí misma y se falta siempre de nuevo."⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ LVS, p. 206.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 82. En esta línea, Defert sostiene que Foucault plantea, frente a la posición de Heidegger que ilustra la perspectiva del pensamiento filosófico metafísico tradicional, una "ideología del saber como efecto de la libertad", cf. *ibid.*, p. 213.

⁷⁷⁸ "Esta manera de tornarse [hacia la disimulación] y voltearse luego [hacia los ente] resulta, en el fondo, de una agitación inquieta que es característica del *Dasein*. La agitación que huye del misterio para refugiarse en la realidad corriente, y empuja al hombre de un objeto cotidiano a otro, haciéndole faltar el misterio, es el error", *ibid.*, p. 96.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 97. Pero el hombre no se extravía en esta errancia de modo necesario. Puede, al contrario, experimentar la errancia y no desconocer el misterio de la no-verdad, de lo que no se revela sin ocultarse. Puede

Desde tal perspectiva, el "error" no es sino una de las formas que puede tener la errancia. Ahora bien, Heidegger sostiene que mientras la filosofía ha sido la que por primera vez dio palabra a la *ἀλήθεια*, esto no ocurrió sin que a su vez comience también "el dominio *expreso* del sentido común (de la sofística)".⁷⁸⁰ El pensamiento filosófico aparece así como aquello que busca a la vez respetar la no-verdad que reina originariamente como disimulación y llevarla a la claridad del intelecto. Encarna pues la libertad como esencia de la verdad y la consideración de la no-verdad que le es intrínseca. La sofística, por su parte, aparece como el alba del dominio del sentido común, de la búsqueda de resguardo en los entes y en la evidencia de su manifestación contra la inquietud que produce el misterio, dando lugar al olvido del Ser.⁷⁸¹

Frente a este modo de concebir la relación entre *ἀλήθεια* y *λήθη*, Foucault se apoya por un lado en sus análisis históricos⁷⁸² y, por otro, en los análisis de Detienne, donde se privilegia una perspectiva política.⁷⁸³

cuidarse del extravío en la errancia, asumiendo y teniendo presente una experiencia de la misma, cf. *ibid.*, pp. 98-100.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁸¹ Ante tal disyunción, en la que los sofistas representan la errancia anclada en la materialidad de la manifestación de los entes, y los filósofos el continuo intento por plantear la cuestión del ser más allá de lo material (y más acá también, en la medida en que la ontología sitúa el ser en una anterioridad con respecto a todo ente), Foucault dará decididamente prioridad a la materialidad (cf. *infra* VIII.4.2).

⁷⁸² Así, a propósito de los procesos del pre-derecho griego arcaico dirá: "Pero en los dos casos, la verdad tiene la forma del no-olvido: los hombres exigen el no-olvido de los reyes, en la medida en que se exponen ellos mismos al no-olvido de los dioses. Esta verdad no tiene nada que ver con el velamiento [*sic.*] o desvelamiento", *ibid.*, p. 87. Para los análisis históricos de Foucault, cf. *infra* VII.

⁷⁸³ En función de muchas de las referencias realizadas, no resulta inadecuado decir unas palabras sobre la relación entre nuestro autor y Heidegger. La cuestión dista de ser nueva. Ha sido planteada ya por el libro de Dreyfus y Rabinow, donde se plantean puntos de convergencia teórica importantes, en especial en torno a la noción heideggeriana de *Lichtung*, pero también diferencias, cf. Drayfus, H., y Rabinow, P., *Michel Foucault: Entre el estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 84, así como el capítulo "El fracaso metodológico de la arqueología", pp. 107-128. En 1986 la cuestión será retomada en términos similares por Deleuze. Según éste, el encuentro con Heidegger sería tardío, fundamentalmente en torno a la cuestión de la posibilidad de la ética concebida como un pliegue, aunque la *Lichtung* ocupe también un lugar central: "Hay un redescubrimiento final de Heidegger por Foucault [...] Es sobre este punto que se plantea la confrontación necesaria de Foucault con Heidegger: el pliegue no dejó de acosar la obra de Foucault, pero encuentra en las últimas investigaciones su justa dimensión [...] No hay duda de que Foucault encontró una fuerte inspiración teórica en Heidegger, en Merleau-Ponty, para el tema que lo acosaba: el pliegue, el desdoblamiento", Deleuze, G., *Foucault, op. cit.*, pp. 115 y ss. Sus diferencias, en cambio, girarían en torno al que según Deleuze constituye uno de los principales ejes del pensamiento de Foucault: la relación entre decir y ver: "En Heidegger y en Merleau-Ponty, la Luz abre un hablar no menos que un ver, como si la significaciones acosaran lo visible y lo visible murmurase el sentido. No puede ser así ara Foucault, para quien el Ser-luz no reenvía sino a visibilidades, y el Ser-lenguaje a los enunciados", *Ibid.*, p. 119. Dos años más tarde, en 1988, Dreyfus extendía el paralelo al punto de comparar las nociones de Ser en Heidegger con la de "Poder" en Foucault, cf. Dreyfus, H., "De la mise en ordre des choses", en Association pour le centre Michel Foucault, *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, coll. "Des travaux", Paris, 1989, pp. 101-121.

No obstante, el libro que lleva más lejos la temática es sin duda el de Han, quien sitúa el trabajo del francés por entero bajo la égida del alemán. En efecto, sostiene que el pensamiento heideggeriano constituye "lo impensado" de la obra foucaultiana, "lo que trabaja en ella sin que pueda formularse claramente, y necesita

entonces una elaboración exterior", Han, B., *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, J. Millon, 1998, p. 27. La autora señala no obstante que en Foucault no encuentran un lugar paralelo elementos importantes del pensamiento del alemán. Así, por ejemplo, el francés no se preocuparía por dilucidar aquello que puede constituir la esencia de la verdad, ni establecería la distinción entre las verdades ónticas y la verdad ontológica como *ἀλήθεια*. El libro presta especial atención al modo en que Foucault desarrolla su pensamiento intentando escapar del problema teórico que él mismo señala en *Las palabras y las cosas*, y según el cual el pensamiento contemporáneo se encuentra atrapado en el doble empírico-trascendental que caracteriza al "sueño antropológico". Los últimos trabajos de Foucault en torno a la ética, en la medida en que ponen en juego un sujeto cuya actividad autoreflexiva sería el punto de partida de una constitución y formación de sí, inevitablemente remitirían a un sujeto como elemento trascendental de libertad que lo haría caer en el mismo sueño antropológico que antes denunciaba. Es a partir de éste último período, cuyas manifestaciones editoriales son los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, que Han profundiza el paralelo con Heidegger: las nociones de pensamiento y problematización, propias de éste último período, serían una enorme deuda para con éste dado el lugar que el francés les otorga. Como conclusión, Han señala que, al no apoyarse el proyecto ontológico foucaultiano ni en una ontología heideggeriana que sin embargo invoca ni en una ontología de las fuerzas al estilo nietzscheano, el último Foucault: "se condenó a verificar a pesar de él la ley antiguamente enunciada en *Las palabras y las cosas*, que hacía de cada *episteme* el límite insuperable de aquellos que ella gobierna- mismo y sobre todo cuando quisieran desprenderse de tales límites", *Ibid.*, p. 321.

En un artículo que se centra puntualmente en los modos en que la relación entre Foucault y Heidegger ha sido planteada desde la década de 1980, Pascal Michon ofrece más argumentos para separarlos (Michon, P., "Foucault éteit-il heideggerien?", en Michon, P., Hauser, Ph., Carnevale, F., Brosat, A., *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, Harmattan, 2005, pp. 15-45). Analizando cuidadosamente los contextos de las entrevistas en las que Foucault refiere el lugar de sus lecturas del alemán, entrevistas que tienen lugar en los años 1982 y 1984, Michon pretende mostrar que Foucault se sirve de Heidegger como "un apoyo o una fuente de inspiración negativa" (*ibid.*, p. 26). A partir de allí divide su procedimiento crítico en tres partes. En primer lugar, discute las interpretaciones, que denomina "liberales" (*ibid.*, p. 27), que presentan a Foucault como un "heideggeriano vergonzoso" (se trata fundamentalmente de las lecturas de Luc Ferry y Alain Renault (Ferry, L., Renault, A., *La Pensée* 68, Paris, Gallimard, 1985, p. 142 y ss.), pero también las de Habermas (cf. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 305 y ss.) y Rorty (Rorty, R., *Essays on Heidegger and other philosophical papers*, vol. II, Cambridge University Press, 1991, pp. 264 y ss.): nuestro autor debería buena parte de su base a Heidegger, pero no podría reconocerlo sin caer en un pensamiento de la trascendencia que pretende evitar. En segundo lugar, toma distancia con respecto a las interpretaciones que hacen de Foucault un "heideggeriano feliz" (*ibid.*, p. 32), en donde Drayfus y Rabinow, con los argumentos que acabamos de explicitar, son los autores principales. Finalmente, considera el libro de Han atribuyéndole una caracterización, adecuada a nuestro entender, de nuestro como "heideggeriano perdido" (*ibid.*, p. 37). Michon concluye su artículo planteando así su tesis: "[...] lo que distingue fundamentalmente a Foucault de Heidegger, y le da una superioridad cuando se trata de pensar la cuestión del sujeto, y por lo tanto de la ética y de la política, es que su concepción de la historicidad radical se apoya sobre una concepción novedosa, aunque inexplicita, del lenguaje" (*ibid.*, p. 39).

Ahora bien, más allá de este breve estado del arte al respecto, un estudio pormenorizado de la influencia de Heidegger sobre Foucault es un trabajo que todavía no se ha realizado y que constituye en sí una tesis. La deuda es evidente, sin duda, pero la asimilación del pensamiento del segundo con el del primero imposible. El diálogo es continuo y a veces Foucault se vale de Heidegger y a veces lo critica, pero siempre constituye un horizonte. Hemos visto como también Defert se preocupa por subrayar las distancias a propósito de *LVS*. Sin embargo, la tesis de Han, aunque resulte incompleta, tiene a su favor el haber señalado el vínculo entre la noción de pensamiento tal como Foucault la elabora en sus últimos años, y aquella de Heidegger. En efecto, el francés sostiene: "el pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es más bien lo que permite regular con respecto a esta manera de hacer o de reaccionar, de dársela como objeto de pensamiento y de interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento, es la libertad con relación a lo que hacemos, el movimiento por el cual nos separamos de ello, lo constituimos como objeto y reflexionamos sobre ello como problema" ("Polémique, politique, problematisations", [342], en *DE IV*, p. 597). Tal consideración del pensamiento no puede ocultar su deuda con respecto a la tesis de Heidegger: "El pensar piensa en cuanto corresponda a lo gravísimo. [...] Grave para nosotros es lo que suscita preocupación. Grave llamamos lo incierto, lo oscuro, lo amenazador, lo tenebroso, y en general, lo que nos contraría", Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, traducción de Heraldo Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1972, p. 32; o bien "[...] el pensar se mantiene en su camino, que es el camino hacia lo problemático", *ibid.*, p. 204. En otras palabras, en torno a la cuestión, fundamental, del pensamiento, Foucault revela una beta ascendencia heideggeriana. Esto se ve confirmado en el prefacio de *UP*, una de sus últimas publicaciones, donde Foucault plantea su trabajo como un análisis de "las problematizaciones a través de las cuales el ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado y

3. Detienne: los maestros de verdad en la Grecia arcaica

El libro "Los maestros de verdad en la Grecia arcaica" de Marcel Detienne aporta una perspectiva, a través de análisis históricos pero también teóricos, que Foucault retoma para confrontar con Heidegger.⁷⁸⁴ En efecto, el texto incluye elementos que conciernen a prácticas y estructuras culturales que involucran una dimensión política ausente en el alemán.⁷⁸⁵ De hecho, la influencia es mutua: a propósito de la reedición del año 2006, Detienne escribe un prefacio con varias remisiones a Foucault; caracteriza el trabajo como una "arqueología de lo

las prácticas a partir de las cuales éstas se forman" (*UP*, p. 17). Esta expresión pone de manifiesto a la vez la doble deuda con Heidegger y con Kant (a propósito de la dación del ser en el primer caso y a propósito del vínculo entre poder y deber en el segundo, como señala Han), al tiempo que refiere a aquellos elementos que lo separan de los mismos (el estudio de las prácticas a partir de las cuales tal dación, tal poder y su deber, tienen lugar, como señala Michon).

⁷⁸⁴ La importancia de Detienne, M., *Les maîtres de vérité...*, *op. cit.*, fue ya señalada por Han, B., *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, J. Millon, 1998, pp. 140-142. El editor del curso, Defert, insiste sobre el punto, cf. su "Situation du cours", en *LVS*, pp. 266 y 275.

⁷⁸⁵ Pero el mismo Detienne se explaya sobre el tema, reconociendo el valor del alemán y sus tesis para el estudio de la antigüedad, al tiempo que busca ponerles un límite y problematizarlas: "Los medios filosófico-religiosos, al fin del siglo VI, están pues fuertemente implicados en la problemática de la verdad. Aquella misma que, con razón o no, Heidegger tiene como lo esencial de la filosofía griega, y que se encuentra así situada en el corazón de los debates sobre "la superación de la metafísica" entre los griegos y "nosotros". Muy pocos anticuarios o lectores cultivados saben con qué vigilancia heideggerianos y "deconstruccionistas" edificaron un verdadero muro entre ellos y las exploraciones de los helenistas que *se equivocan quizá al no saber que el solo iniciador al pensamiento griego se llama Martin Heidegger*. Obstáculo que me parece insuperable. Incluso los críticos lúcidos de las interpretaciones sucesivas de Heidegger en cuanto a la verdad parecen tomar lo "no-oculto" o la "des-ocultación" como moneda corriente (*argent comptant*) sin intentar deconstruirlos, ni de enfrentarlo con las figuras arcaicas de la *Alétheia*. "Haría falta también escrutar de una buena vez la palabra *alethés*", escribe uno de los más audaces [Detienne se refiere aquí a Doz, A., "Heidegger et Aristote et le thème de la vérité", *Revue de philosophie ancienne*, I, 1990, pp. 75-96 (p. 96 para la cita)], tan poco informado como los más duros sobre los hallazgos de Olbia o de Derveni. Como lo ignoran verosíblemente muchos helenistas, para Heidegger y sus discípulos, la historia de la filosofía, y por ende del establecimiento del sentido de *Alétheia*, son parte de la *historia misma del ser*. Lo que no facilita, nos damos cuenta, *un debate sobre las modalidades de lo oculto, del olvido y de la memoria en el pensamiento y la cultura griegos*", *ibid.*, pp. 24-25 (el subrayado nuestro). Por otra parte, Detienne marca una crítica directa al uso de la etimología en Heidegger y lo vincula a su rechazo a considerar la política: "Desde Parménides, al menos, los filósofos griegos reconocieron la necesidad del debate y la exigencia de la argumentación en el ejercicio del pensamiento. Cuando una etimología aparece como mala, ninguna razón superior puede darle autoridad. En el contexto de la misma investigación, hay que recordar por qué el campo entero de lo político permanece ausente de los análisis de Heidegger. Pasa por una etimología, la de *polis*. Un día de seminario, Heidegger dijo, y luego escribió, que la palabra *polis* viene de *polein*, una forma antigua del verbo "ser". Etimología enteramente gratuita; *polis* no tiene "sentido verdadero" plausible y verificable. Estas informaciones elementales no retardarían el vuelo del pensamiento: la ciudad, la *polis*, fundada sobre el verbo "ser", ella misma, designa con evidencia el lugar de develamiento total del Ser [Detienne remite a tesis presentes en Heidegger M., *Introduction à la métaphysique*, trad. Kahn, Paris, 1958, pp. 165-167]. Sale lo político (*exit le politique*). [...] Entre los discípulos, que yo sepa, ninguno puso en cuestión una etimología tan asténica [...] No estamos allí con la Verdad tan griega, sino no muy lejos del desprecio que rodea por igual lo que Heidegger denomina la "antropología" y que engloba para sus discípulos y devotos las investigaciones llevadas adelante por los historiadores de la Grecia arcaica sobre esos medios filosófico-religiosos como sobre las formas de pensamiento allí descubiertas", *ibid.*, pp. 27-28.

Verdadero",⁷⁸⁶ y aclara que la consideración del contexto socio-histórico contribuía a una "genealogía de la idea de Verdad".⁷⁸⁷

El libro parte de una "constatación simple" sobre la Grecia arcaica: "tres personajes, el adivino, el aedo y el rey de justicia, tienen en común el privilegio de dispensar la Verdad por el sólo hecho de estar provistos de cualidades que los distinguen. El poeta, el vidente y el rey comparten un mismo tipo de palabra".⁷⁸⁸ La verdad era asociada a un tipo de palabra específico, privilegio de ciertas funciones sociales; los individuos que las encarnaban eran los únicos capaces de decir lo verdadero.

El aedo, el adivino y el rey son los únicos que tienen el poder de "decir verdad" en la medida en que, gracias a la solidaridad de Memoria (*Μνημοσύνη*), acceden a la visión de la verdad misma. La verdad se plantea así, desde el comienzo y ya en su forma arcaica, en un aspecto doble: en el registro del lenguaje, y en el de la visión que provee la potencia religiosa Memoria. Esta dimensión visual no es desarrollada *per se* por Detienne, sin embargo, se encuentra subrayada en la medida en que, en el prefacio de la edición citada, la problemática general del texto se introduce del siguiente modo: "En la Grecia de las primeras estatuas en marcha, hay caminos que desembocan repentinamente en la "pradera de la Verdad", o descubren los contornos de una planicie llamada *Alétheia*".⁷⁸⁹

Hay aquí algo esencial para nosotros que permite dar al problema del esquematismo tal y como Foucault lo reelaboró durante la década del sesenta todo su alcance. En efecto, según lo

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 9. En efecto, en la medida en que el libro da cuenta de una transformación histórica en torno a la noción de *ἀλήθεια* a través del análisis comparado de dos sistemas de pensamiento, plantea una cuestión que concierne a la arqueología. Se estudia en este sentido el pasaje de un esquema mítico religioso, con un sistema conceptual signado por la ambigüedad, a un esquema secularizado y "racional" en el que la contradicción funciona como principio ordenador y la ambigüedad es rechazada. Pero en la medida en que esto se hace en función del estudio histórico de intereses políticos y de funciones sociales que diferentes tipos de individuos y grupos cumplen en estos sistemas de pensamiento, la dimensión genealógica tiene un lugar complementario y central. Por otra parte, Detienne no sólo cita dos veces la conferencia inaugural en el *Collège de France* "El orden del discurso" (cf. *ibid.*, pp. 9 y 13), sino que reconoce su influencia sobre Foucault y se sitúa en la misma línea de pensamiento: "Foucault descubría en la Grecia arcaica el lugar de división que rige nuestra "voluntad de saber" y, más precisamente, esta "voluntad de verdad". Verosíblemente, se refería al paisaje de lo verdadero que yo había dibujado en mi investigación. Retrospectivamente, y una vez liberado de ese "poder-saber" tan mal definido, la voluntad de decir lo verdadero me parece fuertemente marcada entre los "Maestros de verdad" de la primera Grecia. Hay un querer-decir que se afirma entre las Musas hesiódicas y las mujeres-abejas del joven Apolo. Como, en el espacio político, hay un querer-hacer siempre explícito: desde la fórmula ritual del heraldo que abre la asamblea "¿Quién quiere-desea tomar la palabra para la ciudad?", hasta aquella repetida sobre millares de decisiones gravadas sobre piedras en letras legibles y suficientemente bien situadas a fin de que las descifre "quien tenga el deseo-querer". El filósofo no esperó para adquirir el monopolio de la voluntad de verdad. La ciudad, al contrario, se preservó de ello por sus prácticas de palabra y de asamblea, pero no sin el querer y el deseo de aquellos que, por cierta obsesión, establecía formas de gobierno de los hombres por los hombres", *ibid.*, pp. 13-14.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 7. Así, por ejemplo, se dice que Epiménides de Cnosos puede predecir los acontecimientos que aún no se realizaron porque ha tenido el privilegio de contemplar la "planicie de *Alétheia*", *ibid.*, p. 55.

dicho hasta ahora, el conocimiento pone en juego un vínculo entre imagen y expresión, entre un orden de lo "visible" y otro de lo "decible". Sin embargo, puesto que según el diagnóstico foucaultiano nuestra época carece de un espacio común para éstos, la posibilidad de un discurso verdadero requiere su construcción. En tal sentido, nuestro autor podía hacer de la pregunta "*¿qué es aparecer?*" la apertura del espacio de la filosofía contemporánea. Ahora, según el esquema planteado por Heidegger pero también por el tipo de verdad propia de la Grecia arcaica, vemos que si bien el conocimiento requiere una relación entre lo visible y lo decible, no es menos cierto que lo "visible" no es tal para todos.⁷⁹⁰ Aquello que los maestros de verdad hacen visible con su discurso, puesto que realizan con el mismo, es en sí invisible para los demás. Y si es accesible para ellos, es en la medida en que su visión está inmersa en un ámbito de fuerzas religiosas.

Ahora bien, a partir de esta visión, inaccesible para todo aquel que no se haya iniciado en los grupos que detentan estas funciones sociales, los maestros de verdad poseen un discurso que se caracteriza por rasgos que nos conducen una vez más al ámbito de la astucia: la eficacia y la ambigüedad.⁷⁹¹

⁷⁹⁰ Cabe recordar aquí lo dicho por Bachelard: "No hay ciencia sino de lo que está oculto", Bachelard, G., *Le rationalisme appliqué*, PUF, 1949, p. 38.

⁷⁹¹ Hay que considerar esta visión religiosa en relación con la "*theoría*", institución cívica por la que un individuo, denominado "*theorós*", era enviado en un viaje de peregrinaje y en calidad de embajador para ser testigo de festivales religiosos o visitas a oráculos. Si bien la "*theoría*" concierne tanto la partida de la comunidad, la visión del espectáculo u oráculo en cuestión y el informe que se realiza al volver, el peso central yace en el momento de la visión. Aunque sea una institución cívica, el "*theorós*" se encuentra sumergido en una escena ritual en la que los objetos están sacralizados: se trata pues de una forma de visión que está modulada religiosamente en la que encontramos la raíz de la idea filosófica de vida contemplativa y de una visión de una realidad "verdadera", o plausible de un conocimiento verdadero, cf. Wilson Nightingale, A., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, California, Stanford University, 2004, pp. 3-4. Ciertamente, esta visión tendrá para Platón como correlato esencial una pretensión política. La vida teórica, propia del filósofo, puede, y debe sin duda, unirse en la persona que lleva adelante prácticas de gobierno cívico (cf. Platón, *Alcibiades I*, 108b; y *Gorgias*, 521d-e). Con Aristóteles, en cambio, la idea de una contemplación sacralizada propia de la vida teórica (cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1141b; así, por ejemplo, los astros celestes son a veces llamados por Aristóteles "los cuerpos divinos que se mueven a través del cielo", "las cosas visibles divinas", "el cielo y las más divinas cosas visibles", cf., por ejemplo, *Metafísica* 1074a 30, 1026a 18), es desligada no sólo de la actividad política sino de toda utilidad práctica. Considerándola "inútil" ("*ákhreston*"), Aristóteles la asocia así a un valor aristocrático tradicional que rechaza la utilidad como algo impropio del hombre libre (cf. Aristóteles, *Política*, I, 1.1254b).

En segundo lugar, íntimamente vinculado con lo anterior, vale decir una palabra sobre la distinción conceptual entre cosas visibles y cosas invisibles. En su originaria dimensión religiosa, supone fundamentalmente que la enseñanza siempre es precedida por una *revelación* a un individuo selecto: cosas secretas que se muestran al término de un recorrido; manifestaciones intermitentes del mundo invisible de los dioses, o de los muertos, tras las maniobras adivinatorias correctas (cf. Gernet, L., "Choses visibles et choses invisibles", en *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 2002, p. 228). Pero su aplicación en el plano jurídico-económico también sirve de modelo al uso filosófico: lo bienes visibles o aparentes ("*ousía phanérá*") refieren fundamentalmente a la tierra propiedad familiar inalienable (*oikos*, o más aún, *khléros*), mientras que los bienes invisibles o inaparentes ("*ousía aphanés*") están sujetos a la abstracción económica a través del dinero. De ahí que el individuo capaz de operar, maniobrar y jugar estratégicamente con estas categorías haya sido *el banquero* (cuya afinidad con el sofista no ha dejado de ser subrayada por los filósofos, (cf. *ibid.*, pp. 235-237).

3.1. Una palabra eficaz

La forma en que Foucault considera la realidad como objetivo más que como un objeto del discurso verdadero (cf. *supra* I.2.3.1.) encuentra también aquí un apoyo cuya relevancia no puede subestimarse. La verdad de estos "maestros" presentados por Detienne, cronológicamente anterior a la idea de adecuación, se caracteriza por poseer un poder de realización. Antes que nada, la palabra verdadera es una palabra eficaz, una palabra que interviene en lo real gracias al vínculo que sostiene, por un lado con potencias religiosas, y por otro con el ejercicio del poder. La verdad encuentra su espacio, por tanto, entre la dimensión religiosa, que provee la visión de lo invisible, y el ejercicio de la soberanía, al servicio del cual se desarrolla.⁷⁹²

En este sentido, la palabra de los maestros de verdad forma parte de una conducta y un comportamiento en los que se apela continuamente a gestos y posturas corporales que son del orden de lo ritual. La prehistoria de la verdad nos conduce a una dimensión ritual. Su eficacia no depende pues de una adecuación con la realidad, en la medida en que no se la concibe como un plano distinto al de lo real: es ella misma del orden de lo real. Tampoco se la concibe como la expresión de un sujeto o de una voluntad individual, de modo que la posibilidad de la adecuación no se plantea ni con respecto a lo real, ni con respecto a un intelecto.⁷⁹³

Precisamente gracias a esta connivencia con lo real posee su potencia específica: "como la mano que da, que recibe, que toma, como el bastón, que afirma el poder, como los gestos

Finalmente, en lo que toca al modo en que los filósofos mismos se presentaron al resto de la comunidad, su vida debía tener un estilo singular que mostrase su alteridad radical. Deudora de una fuerte disciplina ascética de ascendencia religiosa, la idea de "hombre divino" (*theos anér*) refuerza ese vínculo con la visión de un hombre inspirado que, en definitiva, es visión de otro mundo, de otra realidad, en general, invisible para los demás. Con tal figura, el modelo que recupera para sí el filósofo es el del "Rey Mago": vidente, curador, y gobernante por excelencia. Sin embargo, según Gernet, la pretensión al gobierno por parte del filósofo "estaba desfavorecida por el medio. Las condiciones mismas que hicieron posible el giro filosófico no podían favorecer el asentimiento cuasi religioso que habría exigido la dominación de los sabios", *ibid.*, p. 257.

⁷⁹² "La "Verdad" no es inteligible por fuera de un sistema de representaciones religiosas: no hay *Alétheia* sin relación complementaria con *Léthe* [olvido]; no hay *Alétheia* sin las Musas, la Memoria, la Justicia. En un sistema de pensamiento en el que la "Verdad" no es un concepto, no se la puede disociar de la alabanza, de la narración litúrgica, de la función de soberanía de la que ella no es jamás sino un aspecto, una dimensión", *ibid.*, p. 113.

⁷⁹³ Tampoco remite por tanto a la adecuación dando cuenta de la interioridad de un sujeto en la que radicaría su sentido. En la medida en que la palabra del maestro de verdad remite a una función social, no es en absoluto una propiedad individual: "trasciende así a los hombres: no es la manifestación de una voluntad o de un pensamiento individual, ella no es la expresión de un agente, de un yo. La palabra mágico-religiosa desborda al hombre por todas partes: es el atributo, el privilegio, de una función social", *ibid.*, p. 123.

de imprecación, ella es una fuerza religiosa que actúa en virtud de su propia eficacia."⁷⁹⁴ En tanto palabra que interviene para realizar,⁷⁹⁵ no se opone tanto a la ilusión, al engaño o al error, sino a las palabras "sin realización" (*ἐπεὶ ἀκράαντα*), aquellas desprovistas de eficacia, discursos que se inscriben en el registro de lo "vano e inútil".⁷⁹⁶ El decir verdad, en cambio, es concebido sin distancia con los actos; él mismo es una acción, una realización.⁷⁹⁷

El acceso a la visión del otro mundo, invisible, es garantizado por Memoria, potencia religiosa que ofrece la visión de "lo que es, lo que será, lo que fue".⁷⁹⁸ Tanto el poeta como el rey mago (pues en la figura de Nereo se reúnen aquellas del rey de justicia y del adivino⁷⁹⁹) poseen la visión de la Memoria. Pero en el caso del rey de justicia, es decir en el plano de los procedimientos judiciales, *Alétheia* es inseparable de otra potencia mágico-religiosa, la Justicia (*Δίκη*), y con ella se refuerzan mutuamente.

La realización y eficacia misma de esta palabra tienen pues un doble registro. Por un lado, si es "conforme" al orden cósmico, señalado por la justicia, sólo lo es en la medida en que crea y realiza tal orden, constituyendo en parte su instrumento. Pero por otro lado, en la medida en que lo que se busca realizar no se hace sino en función de los hombres, la eficacia se inscribe también en relación con ellos. La Confianza (*Πίστις*) y la Persuasión (*Πειθώ*), a través de la potencia de Justicia, dan cuenta de esta dimensión intersubjetiva: una palabra en la que no se confía, una palabra que no persuade, está condenada por eso mismo a la "no realidad".⁸⁰⁰ Así, los "Maestros de verdad" en la Grecia arcaica prefiguran ya los dos aspectos que la consideración del lenguaje por parte de los filósofos y los sofistas van a desarrollar. Los primeros, en la dirección de un lenguaje referido a lo real, ya no para realizarlo sino para reflejarlo. Los segundos, elaborando la técnica que permite influir sobre los demás a través de la palabra en el marco del ámbito político.

3.1.1. El poeta

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁷⁹⁵ Esta realización es analizada por Detienne a través del término griego *κραίνειν* (que significa realizar, ejercer, reinar). Es inmediata e irrevocable, y no carece de un modelo divino ("Apolo "realiza con su palabra" y Zeus "realiza" todo"). Así, el poeta, por ejemplo, a través de su canto, puede en la alabanza instituir y suscitar "las potencias del mundo invisible [...] la palabra es mismo aquí una cosa viva, una realidad natural que empuja, que engrandece", *ibid.*, pp. 117-118.

⁷⁹⁶ Detienne cita un himno homérico en el que se oponen visiones de sueño cuyas palabras "no realizan (*akraanta*)" y sueños "que realizan la realidad (*etuma krainousin*)", *ibid.*, p. 120.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁹⁸ Cf., *ibid.*, p. 67. En este sentido, vale aclarar que la memoria a la que se hace así referencia no tiene nada que ver con una función psicológica orientada al pasado, o con el soporte mental de los recuerdos.

⁷⁹⁹ En cuanto al rey de justicia: "sus dichos de justicia, sus *themistes* son, en efecto, una especie de oráculos", *ibid.*, p. 120.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 128.

Si se considera al poeta o aedo, la eficacia de su palabra está dada por la solidaridad de dos potencias mítico-religiosas: la Musa (*Μοῦσα*), la "palabra cantada", y la Memoria.⁸⁰¹ La Memoria otorga al aedo no sólo la potencia mágico-religiosa de su "palabra cantada", sino que además "el poeta accede directamente, en una visión personal, a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de entrar en contacto con el otro mundo. Su memoria le permite "descifrar lo invisible".⁸⁰² Así, habiendo visto el otro mundo, invisible, su canto realiza esa visión como lo real mismo.

Ahora bien, este poder de realización de lo que se preserva en la Memoria, es empleado por el aedo en dos sentidos: contando las historias de los dioses y celebrando las hazañas de los hombres. Los relatos de los dioses, las cosmogonías y las teogonías, se conjugan en torno al ordenamiento del cosmos a través de los conflictos y luchas hasta el establecimiento definitivo de la soberanía. El poeta "es ante todo un "funcionario de la soberanía": recitando, colabora directamente al ordenamiento del mundo".⁸⁰³ A su vez, cuando se dedica a las hazañas de los hombres, es su relación con las aristocracias guerreras lo que aparece. Ante grupos que mantienen la gloria⁸⁰⁴ como valor fundamental, el poeta "por la simple potencia de su palabra [...] le confiere el Ser, la Realidad".⁸⁰⁵ La alabanza y el reproche son las fuerzas

⁸⁰¹ La primera significa la palabra cantada y rimada y se especifica en su poder en relación con la alabanza (*ἔπαινος*) y el reproche (*μῶμος*). La segunda, una omnisciencia de carácter adivinatorio que se define, como el saber mántico en general, por la fórmula "lo que es, lo que será, lo que fue", cf. *ibid.*, pp. 61-63.

⁸⁰² *Ídem.*

⁸⁰³ Detienne, M., *op. cit.*, p. 71. Vernant ha mostrado este aspecto de las cosmogonías y teogonías griegas, éstas constituyen "relatos de génesis que cuentan la emergencia progresiva de un mundo ordenado. Pero son también, y primero, otra cosa: mitos de la soberanía. Exaltan la potencia de un dios que reina sobre todo el universo; dicen su nacimiento, sus luchas, su triunfo. En todos los dominios -natural, social, ritual-, el orden es el producto de esta victoria del dios soberano. Si el mundo no está más librado a la inestabilidad y a la confusión, es que al término de los combates que el dios debió sostener contra sus rivales y contra monstruos, su supremacía aparece definitivamente asegurada sin que nada pueda ya volver a ponerla en cuestión. La Teogonía de Hesíodo se presenta así como un himno a la gloria de Zeus rey.", Vernant, J-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2009, p. 107. Por su parte, Foucault recupera en estos mismos términos la temática de los relatos históricos y sus vínculos con la soberanía en *IDS*: "Me parece que podemos comprender el discurso del historiador como una suerte de ceremonia, hablada o escrita, que debe producir en la realidad a la vez una justificación del poder y un reforzamiento del poder. [...] Doble rol: por un lado, contando la historia, la historia de los reyes, de los poderosos, de los soberanos y de sus victorias (o eventualmente de sus derrotas provisionales), se trata de ligar jurídicamente los hombres a la continuidad del poder y por la continuidad del poder. Por otro lado, se trata también de fascinarlos por la intensidad, a penas sostenible, de la gloria, de sus ejemplos, de sus hazañas [...] La historia, como los rituales, como las ceremonias, como los relatos legendarios, es un operador, un intensificador de poder", *IDS*, p. 58. Sin embargo, Foucault pondrá también de manifiesto el modo en que estos discursos comienzan a ser un arma también contra la soberanía establecida, cf. *IDS* p. 42 y ss.

⁸⁰⁴ La gloria, por su parte, tiene también un aspecto doble: *κλέος*, que refiere a lo que se cuenta entre los hombres pasando de generación en generación, y *κῶδος*, la gloria como una suerte de gracia o iluminación divina. Mientras que ésta viene de los dioses, la primera llega hasta ellos: "En ningún momento, el guerrero puede experimentarse como el agente, la fuente de sus actos: su victoria es puro favor de los dioses y la hazaña, una vez realizada, no cobra forma sino a través de la palabra de alabanza", *ibid.*, p. 74.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 75.

aliadas de este maestro de verdad, solidarios a su vez con la Memoria, en donde yace la realidad intemporal, y su opuesto, el Olvido. La realidad misma del guerrero depende así del canto del poeta pues "en definitiva, un hombre vale lo que vale su *λόγος*";⁸⁰⁶ el poeta puede adjudicarle la eternidad de la memoria a través de la alabanza, o relegarlo al vacío del olvido por el silencio o el reproche.

3.1.2. La figura de Nereo

Las funciones de la justicia y del adivino se conjugan en la personificación de la soberanía misma. Detienne la considera a través de la figura de Nereo, "el Viejo del Mar", primer hijo de Pontos, cuyos epítetos son *ἀληθής*, *ἄψευδής* y *νημερτής*.⁸⁰⁷ Nereo es la figura mítica que sirve mejor de modelo para el tipo de soberanía que conjuga la función de justicia con los saberes mánticos. La verdad que profiere en su discurso está delimitada por esos campos, y manifiesta su eficacia en el hecho de que precede los procesos judiciales ordálicos, que a menudo recurren a la adivinación.⁸⁰⁸

Aunque su medio ya no es el de la palabra cantada sino el de los procedimientos adivinatorios y judiciales, puede comunicarse con el mundo invisible igual que el aedo. La verdad que de allí extrae no es de tipo histórico, no refiere al pasado para restituirlo:

"Las "pruebas" de la Justicia son de carácter ordálico, es decir que no hay rastro de una noción positiva de prueba: someterse al juicio, es entrar en el dominio de fuerzas religiosas temibles. La "verdad" *se instituye* por la aplicación correcta, ritualmente lograda, del procedimiento. Cuando preside, en nombre de los dioses, el juicio ordálico, el rey "dice la verdad" o, más

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁰⁷ Verdadero, sin engaño e infalible. En efecto *ψευδής* refiere, en su uso arcaico, a aquel que busca engañar, pero, en la medida en que hace esto presentando apariencias por cosas reales, también puede significar "sin realización, desprovisto de eficacia", lo que resituía la cuestión en torno al poder realizador de la palabra, cf. *ibid.*, p. 86.

⁸⁰⁸ Especialmente las ordalías del agua, en las que los rivales debían sumergirse en un río o en el mar, y de la balanza, que simboliza el equilibrio y justeza de la verdad; cf. *ibid.*, pp. 92-97. Foucault tratará también la palabra del poeta y el ámbito de las prácticas judiciales como uno de los modelos privilegiados para el análisis de la verdad, cf. *LVS*, clases del 27 de enero, 3 de febrero y 10 de febrero, así como "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, pp. 538-646. Nereo funciona así como modelo mítico del rey de justicia arcaico que era considerado un rey-mago por combinar una autoridad oracular, la tarea de dispensar las riquezas favoreciendo la fertilidad del suelo (a veces incluso la de gobernar los fenómenos atmosféricos) y la función propiamente judicial. Sobre esta figura histórica del "Rey mago", heredero del Anax micénico, cf. Vernant, J-P-. *op. cit.*, pp. 23-25.

bien, vehicula la "verdad" [...] Igual que *Alétheia*, la Justicia es una modalidad de la palabra mágico-religiosa, pues la *Dike* "realiza".⁸⁰⁹

3.2. Una palabra ambigua

Detienne señala como otro rasgo característico que esta palabra mítico-religiosa es esencialmente ambigua. En primer lugar, con respecto a lo real. No sólo interviene, contribuye a su realización, sino que hace esto gracias a que ella misma es del orden de la realidad. El primer aspecto en el que se revela la ambigüedad de esta palabra es así el de la corporalidad. Resulta imposible separarla del conjunto de gestos y actitudes corporales que le confiere su potencia eficaz, pues es una palabra ritual.⁸¹⁰ Pero también en otro aspecto esta palabra es ambigua. Como acabamos de decir, en su vínculo con la Justicia la verdad es inseparable a su vez de otras dos potencias mítico-religiosas: la Confianza (*Πιστις*) y la Persuasión (*Πειθώ*). Estas subrayan el modo en que la eficacia de la palabra se pone en práctica en relación con los otros hombres. Ahora bien, la persuasión es siempre "ambivalente: benéfica y maléfica",⁸¹¹ puesto que puede presentarse en alianza con el engaño (*ἀπάτη*).⁸¹²

El maestro de verdad es por eso mismo, a la vez, un maestro del engaño. Detienne vuelve sobre la figura del rey de justicia en Hesíodo para mostrar que "sabe también encantar, seducir, como el poeta".⁸¹³ La razón de esta ambigüedad yace en que caracteriza el ámbito de las divinidades con relación al hombre, que no siempre puede determinar el sentido de los

⁸⁰⁹ Detienne, M., *op. cit.*, p 111. (Subrayado nuestro.)

⁸¹⁰ Esto ocurre hasta tal punto que la palabra puede surgir de una postura corporal determinada, sin necesidad de un pronunciamiento oral: "En la súplica, la palabra se hace silencio; es el cuerpo el que habla sólo por una suerte de postración cuyos significados son múltiples: estado de duelo, actitud hacia del muerto ante los Infiernos, del condenado, del candidato a la purificación o a la iniciación", Detienne, M., *op. cit.*, p. 114.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 129.

⁸¹² Pero también de la mano del engaño presenta un aspecto benéfico cuando se la remite a una serie constituida por Afrodita como figura femenina, a la luz y a la seducción, y uno negativo en referencia a una serie cuyo origen se halla "bajo el patronazgo de Hermes el nocturno, maestro de la *Peithô* de "astucia (*dolia*)" (*ibid.*, p. 133), y que contempla a Pandora como figura de mujer maléfica, a la noche, al engaño de las palabras y a la duplicidad, cf. *ibid.*, p. 134. Así, la verdad: "se matiza con valores que alteran su brillo, su luz: la *Apaté* tiende a recubrirla, la *Lethé* a oscurecerla [...] Podemos mismo ser más afirmativos: de hecho, no hay *Alétheia* sin *Lethé*. Cuando las Musas dicen la "Verdad", aportan al mismo tiempo "el olvido de los malestares, la tregua de las preocupaciones", *ibid.*, p. 137. La ambigüedad en torno a la persuasión se repite en torno al olvido. Este también aparece como doble: por un lado es "la oscuridad espesa", "olvido-muerte", pero por otro es "la sombra que rodea la luz". La verdad de la palabra mítico-religiosa aparece así inscrita en esquemas teñidos de ambivalencia. La relación misma con el olvido, que por su vínculo con la Memoria parece en un primer momento como oposición, no se deja asir tan simplemente. Detienne se encarga, en este sentido, en señalar los alcances filosóficos que Foucault mismo subraya insistentemente: "entre estos dos polos se desarrolla una zona intermediaria en el que la *Alétheia* se desliza hacia la *Lethé* y recíprocamente. La "negatividad" no está pues aislada, separada del Ser; hace de dobladillo de la "Verdad", es su sombra inseparable", *ibid.*, pp. 139-140.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 141.

signos: la dualidad en el orden humano responde pues a una ambigüedad propia de lo divino: "Los dioses conocen la "Verdad", pero saben también engañar, por sus apariencias, por sus palabras. Sus apariencias son trampas tendidas a los hombres, sus palabras son siempre enigmáticas, esconden tanto como descubren".⁸¹⁴

La verdad enunciada por los maestros de verdad está pues en el centro de una configuración mítico-religiosa que tiene como oposición fundamental la Memoria y el Olvido. Alabanza y reproche, noche y día, son oposiciones que derivan de aquella. Pero en su relación con la Justicia, la confianza y la persuasión constituyen también potencias mágico-religiosas inherentes a la verdad. A través de la persuasión, la ambigüedad propia de lo divino en relación con el hombre se hace manifiesta. Como consecuencia de esta ambigüedad aparece una inquietud en torno a la posibilidad de la palabra verdadera de "hacerse pasar por la realidad".⁸¹⁵ Pero la existencia misma de esta inquietud, que Detienne refiere ya a Hesíodo, indica se ha vuelto posible plantear el problema de la relación entre palabra y realidad, sin que el pensamiento filosófico se haya todavía desplegado.⁸¹⁶

3.2.1. De la ambigüedad a la contradicción

Detienne observa a través de Simónides de Ceos y las primeras comunidades filosófico-religiosas cómo comienza a transformarse aquella verdad arcaica. Los elementos que la constituyen se reorganizan dando lugar a una nueva configuración. La potencia de realización que la caracterizaba pasa ahora a ser parte de un pensamiento del engaño en el que la verdad está devaluada, mientras que, con las sectas filosófico-religiosas, la ambigüedad queda relegada a un plano que ahora se sitúa en una neta oposición al de la verdad. Estas figuras históricas, por tanto, ocupan un lugar intermedio entre el esquema mágico-religioso de la palabra eficaz y el esquema secular-racional en el que se desenvuelven sofistas y filósofos.⁸¹⁷

Como adelantamos ya (cf. *supra* V.3.2.) Simónides es el primero en hacer de la poesía un oficio rentado, en componer poemas por una suma de dinero. También es el primero en acompañar la actividad poética con una reflexión sobre la poesía misma, y a él se le atribuyen

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁸¹⁶ La ambigüedad que atraviesa el fondo mítico-religioso de la verdad pronunciada por el poeta, el adivino y el rey de justicia, encuentra en la época de Hesíodo su expresión en la fórmula "cosas engañosas parecidas a la realidad (*pseudea [...] etumoisin homoia*)" (*ibid.*, p. 146; fórmula que, en Homero, se refiere a la habilidad retórica, cf. *idem.*) A medida que nos acercamos al pensamiento filosófico, esa ambigüedad será traducida cada vez más en términos de imitación (*μίμησις*), para lo cual fue necesaria a su vez una reflexión sobre la relación entre palabras y cosas en términos de imagen.

⁸¹⁷ Cf. el capítulo "*Alétheia* o *Apaté*" (Verdad o Engaño), cf. *ibid.*, pp. 184-236.

las sentencias: "La pintura es una poesía silenciosa y la poesía, una pintura que habla"⁸¹⁸ y "La palabra es la imagen de la realidad".⁸¹⁹ Pero lo central es que con Simónides surge una consideración positiva del arte del engaño a través del carácter artificial de la palabra poética, deudor a su vez de la relación estrecha que señala con la pintura. En este sentido, no sólo marcaría el primer testimonio del descubrimiento, por parte de los griegos, de la imagen,⁸²⁰ sino que constituiría una suerte de precursor de los sofistas.⁸²¹ Reivindicando el engaño (*ἀπάτη*), Simónides rompe el lazo necesario que el pensamiento arcaico establecía entre poesía y verdad, y esto en torno a la noción de artificio: "La desvalorización de *Alétheia* no es inteligible sino en su relación con una innovación técnica, que es el otro aspecto fundamental de la secularización de la poesía, emprendida por Simónides".⁸²² En la medida en que el artificio empieza a estar involucrado en la conformación de una relación entre lo que se ve y lo que se dice, Simónides nos enfrenta con la astucia que yace en la pintura como modelo para la poesía:

"Comparación sugestiva, pues la pintura es una técnica que pone en juego una cualidad intelectual que Empédocles llama la *mêtis*, es decir una cosa de oficio e, inseparablemente, una suerte de habilidad mágica. El pintor amalgama colores: de esos materiales inertes crea figuras que los griegos llaman *poikila*, cosas brillantes, abigarradas, vivas. Para toda una tradición, la pintura es un arte de ilusión, un "engaño" (*duperie*)"⁸²³

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 186.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 188.

⁸²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 188-189.

⁸²¹ Simónides constituye una suerte de precursor de Gorgias. De hecho, una anécdota es atribuida por algunos a Simónides y por otros a Gorgias: se le habría preguntado en algún momento "¿cuál es la razón de que sólo a los Tesalios no logres nunca engañar?", y el poeta habría respondido: "porque son demasiado ignorantes para poder ser engañados por mí", *ibid.*, p. 187. La concepción de la poesía como "una pintura que habla" tiene para nosotros un doble valor. En primer lugar, si mantenemos en el horizonte el vínculo entre verdad y poesía tal y como acabamos de presentarlo, pero también en la forma en que aparecía en *IB* y las elaboraciones teóricas en torno a la pragmática, la ficción y la verdad de los años sesenta, vemos la importancia que este punto tiene para la temática del esquematismo, de la relación entre el lenguaje y las imágenes. Pero en segundo lugar, vemos surgir el modo en que lo que se ve y lo que se dice están atravesados por la dimensión de la ilusión, del artificio. En efecto, ya no es la "pradera de la verdad" y su visión lo que otorga a la poesía su palabra y su potencia, sino simplemente la visión de una imagen. Simónides invoca, como los antiguos poetas, a las Musas para la composición de sus poemas. Sin embargo, la reflexión sobre la actividad misma, que ahora tiene el rostro de un oficio, indica que las Musas ya no tienen el mismo estatuto que antes. En su reflexión, Simónides pone de manifiesto un artificio vinculado a la ilusión y recursos técnicos específicos propios de la poesía.

⁸²² *Ibid.*, pp. 189-190. En efecto, se le atribuyen la invención de la mnemotécnica y de las letras del alfabeto. La memoria pasa a ser una mnemotécnica laicizada que desarrolla una facultad psíquica: "Aquí, en la innovación técnica, se reconoce el proyecto de secularizar la poesía. Practicar la poesía como un oficio, definir, el arte poético como una obra de ilusión (*apaté*), hacer de la memoria una técnica laicizada, expulsar la *Alétheia* como valor cardinal, son tantos aspectos de la misma empresa", *ibid.*, pp. 192-193.

⁸²³ *Ibid.*, p. 186.

Ahora bien, si la verdad encuentra en Simónides una devaluación que luego los sofistas terminarán de sellar, son las sectas filosófico-religiosas quienes mantendrán una valoración positiva de la misma: "El filósofo no esperó para adquirir el monopolio de la voluntad de verdad".⁸²⁴ Es allí donde la máscara del "elegido", de "aquel que sabe" por haber tenido el privilegio de una visión reservada sigue presente. Además, la configuración de la verdad se mantiene: sigue acompañada por la Memoria, así como de la Justicia, de la Confianza y de la Persuasión.⁸²⁵

Para estos grupos, la verdad está ahora en un plano opuesto al del engaño y del olvido. La eternidad, la inmutabilidad, la estabilidad, la unidad y la simpleza caracterizan la primera mientras que el engaño y el olvido, con su flujo permanente y su pluralidad ordena el mundo en el que viven los demás, los que no saben, los que tienen "dos cabezas".⁸²⁶ La oposición es tal que, entre estos planos, se impone la necesidad de una elección: o bien el camino de la verdad, o bien aquel que conduce al mundo de la ambigüedad.⁸²⁷ Pero entonces la palabra verdadera ya no será simplemente una palabra con poder de realización, sino un discurso capaz de reflejar lo real. La asimilación entre realidad y discurso, así como el poder de efectuación propio del mismo será retomada por los sofistas.

4. La posición sofística

El giro lingüístico del que ha sido objeto la filosofía durante el siglo XX ha dado lugar a su vez a lo que se ha denominado un giro retórico.⁸²⁸ En este marco, la consideración de los

⁸²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 13-14.

⁸²⁵ "El filósofo toma de este modo el relevo del viejo rey-mago, señor del tiempo: elabora la teoría de lo que el rey, en otro tiempo, efectuaba", Vernant, J-P., *Mythe et société en Grèce ancienne. Etudes de psychologie historique*, Paris, Éditions Maspero, 1965, p. 301.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁸²⁷ Oposición que Foucault experimentó en carne propia y a partir de la cual desarrolló en parte su pensamiento, cf. *supra* II.4. En este sentido, también la idea de un mundo invisible encuentra una precisión que rechaza la ambigüedad: "Detrás de la naturaleza, se reconstituye un trasfondo invisible, una realidad más verdadera, secreta y oculta, de la cual el alma del filósofo tiene la revelación. Así, desde su primer paso, el pensamiento racional parece venir de nuevo al mito. Pero haciendo suya una estructura de pensamiento mítica, se aleja de su punto de partida. El "desdoblamiento" de la *physis* y la distinción de varios niveles de realidad que se sigue de ello, resalta y precisa esta separación de la naturaleza, de los dioses, del hombre, que es la condición primera del pensamiento racional. En el mito, la diversidad de niveles recubría una ambigüedad que permitía confundirlos. La filosofía multiplica los planos para evitar la confusión", Vernant, J-P., *Mythe et société...*, *op. cit.*, p. 297.

⁸²⁸ Recogemos la expresión de Livov, G., Spangenberg, M. del P. (eds.), *La palabra y la ciudad: retórica y política en la Grecia antigua*, Buenos Aires, La bestia equilátera, 2012, p. 9. La retórica allí se caracteriza en su dimensión más general como "artífice de la persuasión", cf. *ibid.*, p. 10. El lugar preeminente que la retórica allí alcanza responde en gran medida a las dificultades encontradas por el modelo lógico-deductivo del conocimiento (fundamentalmente por su carácter abstracto, y pretendidamente ahistórico y apolítico): "Mientras que la argumentación es concebida por la lógica como una cadena de enunciados conectados entre sí que constituye una estructura abstracta, sin relación o dependencia con respecto al contexto, la retórica, en cambio,

sofistas se torna una referencia para todo pensamiento filosófico que pretenda distanciarse del discurso metafísico.⁸²⁹ Sin embargo, la primera reivindicación de su figura tuvo lugar de la mano de Hegel, quien le otorgó un estatuto filosófico que en gran medida la tradición le había negado.⁸³⁰ En efecto, según éste, los sofistas no están al margen de la Razón universal sino que constituyen un momento dentro del desarrollo del Espíritu.⁸³¹ Así y todo, si bien los consideró positivamente, atendiendo a las características de sus prácticas, "lo hizo de manera tal que la actitud hostil contra ellos habría de perpetuarse".⁸³²

Si los sofistas son aquí un objeto de estudio, no se debe a que desarrollen una reflexión sobre el lenguaje criticando la ontología parmenídea, ni al hecho de que hagan esto en un contexto previo a la aparición de la adecuación como forma privilegiada de consideración de la verdad. Cuando Foucault vincula la cuestión del conocimiento a un lenguaje que marca continuamente su distancia con las cosas, así como cuando la considera en una relación esencial con la utilidad, se encuentra con elementos fundamentales del pensamiento sofístico. En efecto, también estos desarrollaron su reflexión tomando como eje el poder de realización de los discursos según dos aspectos: en relación con las cosas, a partir de su transitividad ontológica, y en relación con los demás, en donde se juega su dimensión política, a partir de la persuasión.

asume el lenguaje en toda su complejidad al suponerlo como un acto concreto que se inserta en una contingencia en la que la palabra se entreteje con la historia y con la política. Todas las verdades aparecen hoy situadas en el tiempo y condicionadas política e históricamente. A partir del rechazo de las clásicas oposiciones entre razón y persuasión, por un lado, y pensamiento y expresión, por otro, el conocimiento ha pasado a ser considerado más bien como constituido poética y políticamente, como el producto de una acción comunicativa incrustada en la historia", *ibid.*, p. 11.

⁸²⁹ Según las palabras de Spangenberg, que se ha dedicado a estudiar la confrontación entre los primeros filósofos y los sofistas: "[...] fue a la luz de ciertas filosofías post metafísicas del siglo XX que el movimiento sofístico se constituyó en objeto de estudio y, a veces, de culto", Spangenberg, M. del P., "Estudio introductorio", en Gorgias, *Sobre el no ser*, traducción María Elena Díaz y Pilar Spangenberg, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2011, p. 14.

⁸³⁰ "Más aún, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros", Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1995, pp. 11-12. Su inscripción en la filosofía es además explícitamente establecida: "Por eso la enseñanza de los sofistas versaba, fundamentalmente, en torno a lo que era el poder en el mundo; y como sólo la filosofía sabe que este poder es el pensamiento general, en el que se disuelve y esfuma todo lo particular, los sofistas eran también filósofos especulativos", *ibid.*, p. 13.

⁸³¹ En efecto, mientras el momento de la tesis corresponde a los llamados filósofos físicos (de Tales a Anaxágoras) que postulan el principio en la naturaleza, los sofistas encarnarían la antítesis subjetivista, donde la naturaleza queda como lo inesencial signada por lo negativo. Platón y Aristóteles constituirán luego la síntesis de esta oposición, cf. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre...* I, *op. cit.*, p. 153.

⁸³² Brisson, L., "Los sofistas", en Canto-Sperber, M. (comp.), *Filosofía griega: 1. De Tales a Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000, p. 108. Este capítulo de Brisson comenta además el modo en que se reintrodujo el pensamiento sofístico a partir del siglo XIX principalmente con Zeller, Untersteiner y Grote, cf. *ibid.* pp. 107-109. Nótese además la fuente: Al ponerlo todo en tela de juicio, el punto fijo, para ellos, era éste: "Lo que me trazo como fin es mi placer, mi vanidad, mi fama, mi honor, mi subjetividad específica", Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre...* II, *op. cit.*, p. 27.

4.1. La transitividad ontológica del lenguaje

El discurso sofístico responde a la ontología parmenídea que establece al ser como fundamento del pensar y del decir.⁸³³ La tesis según la cual el pensamiento y el discurso no podrían darse sin un apoyo en el ser sugiere que éste tiene un estatuto ontológico fundamental e independiente con respecto a aquellos. Y dada la asimilación que el pensamiento presocrático efectúa entre "ser" y "naturaleza" (el poema ha sido titulado tanto "Sobre la naturaleza" como "Sobre el ser"⁸³⁴), el valor ontológico del ser es caracterizado en relación con la naturaleza. De allí que la fórmula canónica con la que Parménides es considerado es "todo es", lo que implica la imposibilidad de decir o pensar algo que no sea. Según los términos en que los sofistas retoman el planteo, esto supone la imposibilidad del

⁸³³ "Pues es lo mismo pensar y ser (B3) [...] Es necesario decir que hay ser; pues es posible ser y la nada no es (B6 1-2). Es lo mismo pensar y aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, sin lo que es, gracias a lo cual tiene consistencia lo dicho, no hallarás el pensar (B8 34-36)", citado en Spangenberg, P., "Estudio introductorio", *op. cit.*, p. 27. En efecto, en su poema, Parménides señala que la única vía posible para el pensamiento y para el discurso es la del ser, mientras que la del no ser permanece como una vía inaccesible, incognoscible, incluso impronunciable: "Uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (*peithoûs*), pues acompaña la verdad (*aletheie*); el otro: que no es y que es necesario no ser; te enuncio (*phrázo*) que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás (*gnoíes*) lo que no es, pues es imposible (anustón), ni lo mencionarás (*phrásais*)", *ibid.*, pp. 24-25. La polémica en torno a si los caminos son dos (ser y no ser) o tres (ser, no ser, y ser y no ser) no nos interesa aquí. Para esto remitimos al comentario de Barbara Cassin en Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant (La langue de l'être?)*, présenté, traduit et commenté para Barbara Cassin, Paris, Éditions du Seuil, 1998, pp. 236-245.

⁸³⁴ En esta línea, y según se ha transmitido a través de Sexto Empírico, el título del tratado de Gorgias es *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, cf. Spangenberg, M. del P., *op. cit.*, p. 22. Por su parte, Rossetti (L., "El panfleto sofístico, o la comunicación en dos niveles", en Álvarez Salas, O. (ed.), *Cultura clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 293-309) ha mostrado la motivación económica, política e incluso académica que llevó a los sofistas a escribir tratados como los primeros filósofos: "Lo que marca la diferencia entre los σοφοί y los ποιηταί es, en efecto, el tratado, es el saber hecho explícito, profesado y responsablemente consignado por escrito: no por nada en el transcurso del siglo v a. C. también otros profesionistas —por ejemplo los historiadores, los médicos— escribieron tratados y solamente tratados. Por consiguiente los nuevos intelectuales tuvieron que medirse y competir, ante todo, con los autores de tratados, y eso nos ayuda a entender cómo es que por lo menos algunos de ellos —como mínimo Antifonte, Hipias y Critias— también escribieron tratados (recuerdo, aprovechando la ocasión, que por lo menos uno de estos tratados, l'*Aletheia* de Antifonte, manifiesta una fuerte afinidad con los *Περὶ φύσεως*). Por lo tanto resulta no fortuito que también los nuevos σοφοί hayan sentido casi todos predilección por medirse con el más agresivo de los σοφοί de tipo más tradicional, Parménides", *ibid.*, p. 302. Más exactamente, habría que decir "simulacros de tratados", en la medida en que no lo hacían sin una reflexión, y la definición de una posición con respecto a la misma, en la que los tratados eran, como sugería Foucault a propósito de Magritte y el calígrama deshecho, desarmados en su mecanismo: "Pasemos ahora a las obras maestras de Gorgias. El *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος* proponía una andanada de argumentos a favor de *demonstranda* manifiestamente indefendibles: que nada existe, que no se puede llegar a conocer nada y que toda tentativa de comunicación está destinada al fracaso. Claro que, bien mirado, todo es simple y sencillamente absurdo: cuando menos existiría el libro —es decir, el pergamino o papiro— en el que estaría registrado el texto gorgiano; ¡y no menos paradójico es que el autor pretenda comunicarnos eficazmente y convencernos de que toda tentativa de comunicación está destinada al más completo fracaso! Bueno, ¿qué puede pensar de esto el lector (o el auditorio)? El autor se cuida mucho de gastar palabras en orientar su decisión.", *ibid.*, p. 297.

error:⁸³⁵ si la identidad entre el ser y el *lóγος* establecida por Parménides lleva a la conclusión de que no es posible decir lo que no es, entonces no hay falsedad posible en el discurso.⁸³⁶

Así, por ejemplo, la primera tesis de Gorgias en *Sobre el no ser*, anuncia que "nada es", es decir, constituye el reverso de la tesis parmenídea. Ahora bien, la negación de un estatuto ontológico independiente propio de la naturaleza da lugar a partir de una reflexión en torno al rol del lenguaje y, específicamente, de su relación con el "ser". Se toca así el punto axial por el que los sofistas invierten el esquema parmenídeo del ser y del decir, pero que, como veremos (cf. *infra* VIII.4.3.1.) también constituye el eje de la operación, por parte de Aristóteles, de retorno al postulado de un "ser" ontológicamente primero. En la perspectiva sofística, si entre ser y decir ha de establecerse una primacía, ésta debe recaer en el decir: el ser es tenido como un efecto del discurso. En el caso de Gorgias, que nos sirve todavía de ejemplo, el *Encomio de Helena* alaba del poder del lenguaje y su soberanía: "La palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo y del todo invisible lleva a término las obras más divinas".⁸³⁷ Si se habla de "ser", es precisamente gracias al lenguaje y a su soberano poder. El error, por su parte, permanece como una imposibilidad.⁸³⁸

⁸³⁵ Razón por la cual Platón sugiere en *Sofista* la necesidad de un "parricidio" (cf. Platón, *Sofista*, 237b-239c) sin el cual el establecimiento de un criterio capaz efectuar una distinción (*κρίσις*) de verdad sería imposible. Según algunos comentadores, sin embargo, Parménides habilita un discurso del error cuando se dirige al ámbito de la opinión (*δόξα*) de los mortales: "Si Parménides hubiera rechazado la posibilidad de una condición epistémica vinculada, de alguna manera, con el no ser y con el error, no hubiera podido referirse a la *dóxa*, cuyo acercamiento a la realidad supone justamente la confusión entre ser y no ser. Es por eso que por esta vía los mortales deambulan bicéfalos (B 6, 4-5). La estrategia parmenídea, entiendo, consistiría en todo caso en negarle el carácter de *auténtico* pensamiento a tal tipo de condición epistémica", Spangenberg, M. del P., *El enfrentamiento entre sofística y filosofía ante el problema de la verdad*, tesis doctoral (inérita) dirigida por la Dra. Graciela Elena Marcos, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010, p. 43. Así y todo, reconoce que esto no parece haber afectado el modo en que los antiguos tomaron sus tesis: "He intentado mostrar que, sin embargo, la posición parmenídea contempla la posibilidad de instancias discursivas (los *onómata*) y de pensamiento (la *dóxa*) inauténticas, cuyo objeto no es el ser. Pero ni los sofistas ni Platón parecen haber atendido a estos matices del pensamiento del *eléata*", *ibid.*, p. 349.

⁸³⁶ "El ser es condición del pensamiento, pues es su único correlato posible. Platón nos da a conocer la fuerte impronta que tuvieron estas afirmaciones tan tajantes en la tradición posterior. Muchos pensadores, en particular pertenecientes a la tradición sofística, encontraron en ellas la piedra de toque para negar la posibilidad del error, una de las razones que conducen a Platón a "matar al padre Parménides" a la hora de enfrentarse a la tesis sofística de la imposibilidad de lo falso", Spangenberg, M. del P., *El enfrentamiento entre...*, *op. cit.*, p. 42.

⁸³⁷ Gorgias, *Encomio de Helena*, traducción de María Cristina Davolio y Graciela Marcos, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2011, p. 33.

⁸³⁸ Gorgias es además un ejemplo privilegiado puesto que las fuentes han corrido una suerte extraordinaria en el ámbito de la filosofía antigua, llegando sus textos completos hasta nosotros. Pero también una perspectiva como la de Protágoras y su "hombre-medida" comparte estas conclusiones: "Así, en cierta medida, Gorgias terminaría sosteniendo una tesis similar a la de Protágoras: el hombre, lugar del *lógos*, será quien confiera ser a las cosas, arribándose también aquí a la imposibilidad de la falsedad. En ambos casos, en términos de Platón, se aniquilan "las cosas en sí" para pasar a ser cosas "en relación con nosotros" (*Crát.* 386e4)", Spangenberg, M. del P., *El enfrentamiento entre...*, *op. cit.*, p. 351.

En otras palabras, desde la perspectiva de los sofistas, el lenguaje posee una transitividad ontológica que le es inherente: posee un poder de efectuación y realización propio. En este aspecto, los sofistas mantienen un rasgo esencial de la palabra del maestro de verdad arcaico. En las formas arcaicas la verdad es inseparable de *verba dicendi*, y el *lóγος* transfiere parte de esta transitividad a la misma. Así, la evolución semántica de *λέγω* comienza con el sentido de "recoger, juntar (madera, huesos, etc.)", pasa luego por el de "contar [...] como si lo recogido fuera lo contado", cobra un tercer sentido que es el de "decir", atestiguado en Hesíodo, para finalmente adquirir el significado de "querer decir", común recién en la época de Aristóteles.⁸³⁹ Su evolución semántica da cuenta de esta transitividad ontológica: "una fuga hacia fuera de sí, hacia las cosas o hechos a los cuales refiere. Supone un recoger o juntar, necesariamente, aquello que es, lo cual le conferiría cierta "infalibilidad" en su aprehensión del ser. Así, envuelve tanto un discurso como una cosa (existente) dicha".⁸⁴⁰

4.2. Aspectos políticos

Sin embargo, sería un error considerar esta transitividad ontológica en una remisión sólo a "las cosas". Su comprensión resulta imposible sin la consideración de un otro, ya que en definitiva "lo que está en juego no es ya *qué* se dice, sino *a quién*".⁸⁴¹ La dimensión performativa del lenguaje en la que los sofistas desarrollan su labor, no puede ser desligada de su concepción política, "según la cual *toda opinión* es conformada a partir de una lucha de fuerzas representadas por *lógoi* contrapuestos."⁸⁴²

Es evidente que si el ser no es más que un efecto del lenguaje, la pregunta por la constatación o la adecuación carece de sentido. Desde esta perspectiva, el discurso que los sofistas nos revelan no puede tener la verdad como una cualidad. Más aún, según vimos, la

⁸³⁹ *Ibid.*, pp. 27-28.

⁸⁴⁰ *Ídem.*

⁸⁴¹ Marcos, G., "Introducción", en Gorgias, *Encomio de Helena*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2011, p. 15. Expresión ante la cual es inevitable cotejar la apuesta que Foucault desarrollaba sobre el final de *IB* en torno a la expresión poética, en donde la imaginación se planteaba ya no del "costado" onírico sino del espacio intersubjetivo de la historia, y en donde las imágenes ya no son imágenes *de* algo, sino *dirigidas a alguien*. Cf. *supra*, I.6.2. Como sostiene Aubenque: "Para retóricos y sofistas, hablar no es tanto hablar *de* como hablar *a*", Aubenque, P., *El problema de ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974, p. 99. De este modo, aunque se niega la exigencia de subsumir el lenguaje a un *ser* extralingüístico, conserva un espacio de coexistencia con otros. Aubenque recuerda oportunamente que esto permite al sofista delimitar el campo de actividad propio a las relaciones humanas y desligarlo de la cuestión del acceso al ser y su comunicación; más aún, habría que decir que el sofista defiende así su propio oficio contra las pretensiones de los filósofos: "escribe Dupréel- "el arte de la palabra se sustrae a la tutela doctrinal de la *ciencia de las cosas*. No será cierto que, a fin de sobresalir y alcanzar el éxito, haya que pasar por la escuela de quienes pretenden explorar la naturaleza y explicarnos lo que es el Ser", *ídem*.

⁸⁴² Spangenberg, M. del P., *El enfrentamiento entre...*, *op. cit.*, p. 351.

verdad aparece completamente devaluada en la línea de pensamiento de los sofistas. Ahora bien, siendo imposible distinguir entre lo verdadero y lo falso, "el discurso pasará a ser evaluado a partir de otros parámetros que, según lo establecido por el sofista en *EH* [*Encomio de Helena*], tendrán que ver en primer lugar con los efectos que provoca el discurso en el alma del oyente".⁸⁴³

La transitividad ontológica no sólo señala pues un puente hacia afuera en relación con las cosas que efectúa, sino que adquiere pleno sentido en función del poder de persuasión sobre el interlocutor. Esto constituye un primer aspecto de su radical dimensión política: el ser producido por el discurso, está esencialmente vinculado a un escenario político en el que el uso de la palabra en la asamblea constituye el instrumento principal de la lucha política. El mundo producido por la transitividad ontológica que los sofistas atribuyen al lenguaje es pues el mundo de la *πόλις*.⁸⁴⁴

"El discurso sofístico no es solamente una efectuación (*performance*) en el sentido epideictico [*sic.*] del término, es de punta a punta un performativo en el sentido austiniano del término: "Cómo hacer cosas con palabras": es demiúrgico, fabrica el mundo, lo hace advenir - y tomaremos la exacta medida enseguida de esto, con la ciudad y la política"⁸⁴⁵

Pero hay otro aspecto en el que las tesis sofísticas tocan la política. La transitividad ontológica que el pensamiento sofístico adjudica al lenguaje, y que tiene como consecuencia imposibilidad de la falsedad, implica a su vez que nadie se equivoca, o, en los términos inversos, que todos tienen razón. Desde esta perspectiva, los fundamentos del pensamiento sofístico acompañan congruentemente la emergencia de un espacio social en el que el poder político se reparte entre los ciudadanos de modo tal que, desde un determinado punto de vista, todos lo ejercen aunque más no sea en un grado mínimo.⁸⁴⁶

Estos rasgos están presentes en las prácticas sociales de la época y dan cuenta de que la reflexión de los primeros sabios griegos fue radicalmente "moral y política": "Buscó definir

⁸⁴³ Spangenberg, M. del P., "Estudio introductorio", *op. cit.*, p. 26.

⁸⁴⁴ Cassin ilustra esto con la figura de Antifonte, sofista y orador de finales del siglo V a.C., y a través de su neologismo "ciudadanear": "La primera constatación de *Sobre la verdad* no es que "es", sino que "se ciudadanea" (on citoyenne)", Cassin, B., *L'effet sophistique*, *op. cit.*, p. 13.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁴⁶ En este sentido, Cassin sostiene: "Lo esencial a mi criterio es comprender por qué no se debe dejar pasar a los sofistas, entre todos los presocráticos, para pensar lo político y la democracia", Cassin, B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 153. Las reglas del juego sofístico dan cuenta así del nuevo universo mental establecido en Grecia tras las transformaciones sociales estudiadas por Foucault: en particular, en la medida en que subraya este elemento en su consideración sobre el pasaje del *θεσμός* al *νομός* (cf. *infra* VII.4.2).

los fundamentos de un nuevo orden humano que sustituiría al poder absoluto del monarca, o de los nobles y poderosos, con una ley igualitaria, común a todos. [...] Es esta imagen de cosmos social, reglado por la *isonomía*, que encontramos al alba de la filosofía proyectada por los jónicos sobre el universo físico".⁸⁴⁷

En un mundo en el que todos tienen en mayor o menor grado una cuota del ejercicio del poder, la tesis sofística de la imposibilidad de la falsedad obliga a contemplar la verdad que radica en cada uno. Luego veremos que uno de los elementos que Foucault subraya particularmente a propósito de la verdad es el hecho de que resulta inseparable de una operación de exclusión (cf. *infra* VIII.4.). El pensamiento sofístico, en este sentido, al no habilitar la cuestión de la verdad, no requiere un criterio de distinción para la misma y, por lo tanto, no conduce a la exclusión. Se trata de una forma de consideración que si bien presenta al discurso como una herramienta radicalmente beligerante, posee sin embargo, y por eso mismo, un carácter esencialmente inclusivo.

4.3. La ontología como discurso sofístico

Cassin ha estudiado el pensamiento sofístico y ha puesto de manifiesto el modo en que su perspectiva ilumina al discurso filosófico. En ese sentido, sus tesis encuentran una profunda afinidad con los análisis de Foucault en *LVS*. En efecto, la inversión operada por los sofistas sobre el poema parmenídeo es supone un golpe fatal a toda ontología, al punto que la helenista propone remplazar ese término por el de logología.⁸⁴⁸ La consideración sofística del lenguaje y de sus efectos niega terminantemente la posibilidad de referirse al ser como a algo realmente existente. En este sentido, la postulación de un ámbito del ser por parte de los filósofos debe verse como la puesta en práctica de una estrategia propiamente sofística:

"Todo el trabajo de Gorgias consiste en volver manifiesto que el poema ontológico es ya en sí un discurso sofístico, y mismo, la *philosophia perennis* entera está allí para dar testimonio de ello, el más eficaz de todos los discurso sofístico posibles. En otros términos, la sofística es otra forma de poesía, poesía de gramático quizá, que se esfuerza por develar los mecanismos de la gracia eficaz del lenguaje".⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ *Ídem*.

⁸⁴⁸ "Logología" refiere así a la ontología como efecto del discurso, cf. Cassin, B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 13.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 28.

La transitividad ontológica propia del lenguaje sugiere así que el poema de Parménides es, antes que nada, "lo sepa y lo quiera o no, una *performance* discursiva: [...] produce su objeto, hasta en y por la sintaxis de las frases."⁸⁵⁰ Cuando con Platón y Aristóteles la filosofía comienza a desarrollar su arsenal conceptual contra la sofística, no se trata simplemente de retomar el valor que la verdad. Si se busca reducirla al silencio, es porque la sofística revela a la filosofía como un mero efecto del lenguaje.⁸⁵¹ La ontología, como discurso sobre el ser, produce pues su objeto.

Así se prefigura ya la perspectiva con la que Foucault emprende el análisis de la emergencia de la voluntad de verdad en *LVS*. Allí, como veremos (cf. *infra* VIII.4.) se trata de considerar la filosofía como una forma de pensamiento eficaz en su lucha contra los sofistas, que se vale en definitiva de herramientas extraídas de éstos. No es sorprendente por lo tanto que Cassin encuentre en Novalis el término de logología, autor que Foucault también había considerado en *IB* precisamente a propósito de la tradición que pone en relación el conocimiento y la imaginación. Y el fragmento de Novalis que la helenista repone en su libro a partir de una traducción de Heidegger, nos permite apreciar hasta qué punto la posición de nuestro autor y la de la sofística convergen:

"Es en el fondo una cosa graciosa hablar y escribir; la verdadera conversación, el diálogo auténtico, es un puro juego de palabras. Muy desconcertante es el error ridículo de la gente que se figuran hablar por las cosas mismas. Pero lo propio del lenguaje, *a saber que no está sino únicamente ocupado de sí mismo*, todos lo ignoran. [Precisamente lo que la palabra tiene de propio, a saber que ella no se preocupa sino de sí misma, nadie lo sabe (traducción de *El camino...*, p. 227 y 253)]. Es por lo que el lenguaje es un misterio tan maravilloso y tan fecundo: que alguien hable simplemente por el placer de hablar, es justamente entonces que expresa las más magníficas verdades. Pero que quiera al contrario hablar de algo preciso, y he aquí enseguida la lengua maliciosa que le hace decir las peores absurdidades, las torpezas más grotescas. También es de allí que viene el odio que tanta gente seria tiene hacia el lenguaje. Su petulancia y su picardía, ellos la notan; pero lo que no notan, es que la charlatanería cambiante y su

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁵¹ *Ídem.*

dejarse ir tan desdeñado son justamente el costado infinitamente serio de la lengua."⁸⁵²

5. Deleuze: la voluntad de verdad como gesto moral y el nexo Aristóteles-Hegel

Foucault reconoce en estos años una profunda afinidad con Deleuze que implica un diálogo mutuo.⁸⁵³ Entre 1969 y 1970 le dedica dos textos,⁸⁵⁴ y tanto *AS* como *LVS* y *OD* llevan su marca. Más allá de la afinidad general en el pensamiento de ambos, aquí en particular, hay dos puntos del trabajo de nuestro autor en los que reconocemos la firma de Deleuze. En primer lugar, la definición del proyecto platónico como una selección de pretendientes en términos de original y copia o, más bien, entre copia original y simulacro, falsa copia. En segundo lugar, la noción de lo incorporal tal y como se encuentra elaborada en *Lógica del sentido*.⁸⁵⁵

En efecto, en *Diferencia y Repetición* Deleuze caracterizaba el platonismo por la voluntad de "exorcizar el simulacro" a partir de un elemento que funciona como fundamento. Lo que lo caracteriza de modo esencial no sería tanto la distinción entre apariencia y esencia sino aquella entre copia y simulacro. La primera posee una relación privilegiada con el modelo, la *idea*, que se designa como "participación" y que la segunda no puede establecer.⁸⁵⁶ El fundamento tiene así como función distinguir buenas y malas copias, como si se tratase de excluir pretendientes. Según se expresa en el apéndice "Platón y los simulacros" de *Lógica del sentido*: "Podemos entonces definir mejor la motivación platónica: se trata de seleccionar

⁸⁵² El fragmento de Novalis está citado en *ibid.*, p. 115 (las cursivas son nuestras).

⁸⁵³ "Entonces serán invitados al Banquete Foucault-Deleuze, banquete tan púdico en la vida y tan minucioso en la lectura recíproca, y al rebote filosófico que de allí seguía para cada uno de estos grandes contemporáneos", Defert, D., "Situation du cours", en *LVS*, p. 270.

⁸⁵⁴ "Ariane s'est pendue", [64], en *DE I*, 767-771, y "Theatrum philosophicum", [80], en *DE II*, pp. 75-99.

⁸⁵⁵ Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969. Vale aclarar aquí que mientras Defert se centra en la influencia que tuvo sobre Foucault *Diferencia y repetición* (Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968), creemos necesario añadir esta perspectiva.

⁸⁵⁶ "Es exacto definir la metafísica por el platonismo, pero insuficiente definir el platonismo por la distinción entre esencia y apariencia. La primera distinción rigurosa establecida por una simple apariencia, porque presenta con la idea como modelo una relación interior espiritual, noológico y ontológico. La segunda distinción, más profunda todavía, es aquella de la copia misma y la fantasía. Es claro que Platón no distingue, incluso ni siquiera opone, el modelo y la copia sino para obtener un criterio selectivo entre las copias y los simulacros, estando los primeros bien fundados sobre su relación con el modelo, y los otros descalificados porque no soportan ni la prueba de la copia ni la exigencia del modelo. Si hay pues apariencia, se trata de distinguir las espléndidas apariencias apolonianas bien fundadas, y otras apariencias, malignas y maléficas, insinuantes, que no respetan más el fundamento que lo fundado. Es esta voluntad platónica de exorcizar el simulacro que acarrea la sumisión de la diferencia", Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 340.

los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias, o más bien las copias bien fundadas, y los simulacros, siempre abismados en la semejanza."⁸⁵⁷

No es insignificante que el platonismo sea caracterizado a partir de una motivación moral: "Más tarde, el mundo de la representación podrá olvidar más o menos su origen moral, sus presupuestos morales."⁸⁵⁸ Esto explica, según la perspectiva deleuziana, que una inversión del platonismo suponga menos la disolución de la distinción entre un mundo inteligible y un mundo sensible que el conjurar su motivación: la de rechazar la selección de las buenas copias y la separación de las malas.⁸⁵⁹

Ahora bien, la definición del platonismo a través de una voluntad de separación de las malas copias o simulacros a partir de un fundamento, describe a su vez uno de los rasgos centrales de lo que Foucault denomina la "voluntad de verdad". En 1970 escribe: "Invertir, con Deleuze, el platonismo, es desplazarse insidiosamente en él, descender un grado, ir hasta ese pequeño gesto -discreto, pero moral- que excluye el simulacro. [...] desplazarse hacia la maldad (*méchanceté*) de los sofistas, los gestos maleducados de los cínicos, los argumentos estoicos, las quimeras volteantes de Epicuro."⁸⁶⁰

Sin embargo, no puede por eso decirse que se trate aquí de una mera influencia de Deleuze. Más bien, se trata de una común ascendencia que remite a Klossowski. En efecto, la perspectiva con la que se abre *LVS* estaba ya claramente formulada en 1964 en un texto a propósito de éste. Esto queda además atestiguado por el hecho de que en su libro de 1968, Deleuze remite en una cita a este artículo⁸⁶¹ donde Foucault escribía:

"Sin duda es necesario establecer una distinción rigurosa entre signos y simulacros. No relevan de la misma experiencia incluso si ocurre que se superpongan. Es que el simulacro no determina un sentido; es del orden del aparecer en el relampagueo del tiempo: iluminación del Mediodía y eterno retorno. Quizá la religión griega no conocía sino los simulacros. Los sofistas

⁸⁵⁷ Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 296.

⁸⁵⁸ Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 341.

⁸⁵⁹ Curiosamente, la clave para esto estaría dada por el propio Platón, cuando en el *Sofista* se embarca en una serie de divisiones que resultan en la caracterización múltiple del mismo, al punto que se confunde con el mismo Sócrates: "La definición final del sofista nos lleva a un punto en el que no podemos ya distinguirlo de Sócrates mismo: el ironista operando en privado con argumentos breves. ¿No hacía falta llevar la ironía hasta allí? ¿Y que Platón él primero indicase esta dirección de inversión del platonismo?", Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 295.

⁸⁶⁰ "Theatrum philosophicum", [80], en *DE II*, p. 78.

⁸⁶¹ Cf. Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 92.

primero, luego los estoicos y los epicúreos quisieron leer estos simulacros como signos, lectura tardía en la que los dioses griegos se borraron."⁸⁶²

A partir de este terreno común, cabe subrayar ciertos desplazamientos que atañen al relato de la historia de la filosofía y, particularmente, al lugar de Aristóteles. Puede argumentarse quizá que se trata de una ambigüedad que surge de la confrontación entre *OD* y *LVS*. En efecto, en *OD* Foucault subraya la transformación, que tiene lugar entre Hesíodo y Platón, por la cual el discurso comienza a ser evaluado en función de lo que *dice*, y ya no considerado por lo que *era* en su realidad o por lo que *hacía*; transformación que indica el surgimiento de la voluntad de verdad.⁸⁶³ Sin embargo, cuando en *LVS* Foucault desarrolla los pormenores de tal transformación, será Aristóteles y ya no Platón quien ocupe el lugar central al dar forma a esta voluntad de verdad y llevar a cabo la exclusión del sofista.

Este desplazamiento de Platón a Aristóteles ha sido explicado en función del lugar que tienen en *LVS* las nociones de ley y de medida. Por un lado, como veremos (cf. *infra* VII), Foucault analiza en *LVS* desde una perspectiva genealógica las transformaciones que tienen lugar a partir de la instauración de la ley (*νόμος*) y de la moneda (*νόμισμα*) y cómo éstas contribuyen a la posibilidad de plantear la verdad en términos de adecuación. Por otro, estos elementos se encontrarían de modo privilegiado en los textos del estagirita privilegiados por nuestro autor.⁸⁶⁴ Aunque no puede decirse que esto sea falso, creemos sin embargo que es insuficiente para comprender el lugar estratégico que nuestro autor otorga a Aristóteles.

Vale recordar que *OD* es una lección inaugural: tiene un formato definido en el que el nuevo integrante presenta el proyecto de trabajo a desarrollar, se sitúa en el escenario institucional, tiene como público privilegiado a otros profesores y autoridades del *Collège de France* o del mundo académico. *LVS*, cambio, representa el comienzo efectivo de los cursos de Foucault con un público "general". El auditorio cambia significativamente en un caso y en el otro, de modo que Aristóteles se presenta con un lugar estratégico, en la medida en que no

⁸⁶² "La prose d'Actéon", [21], en *DE II*, pp. 330-331. Mailloux lleva la cuestión de los sofistas más lejos: "Mi narrativa sobre la lectura de Foucault sobre la sofística griega podría comenzar en varios lugares. Por ejemplo, en el Prefacio de *Folie et déraison* asociaba la *hybris* positivamente con el sofistas", cf Mailloux, S., "Measuring justice: notes on Fish, Foucault, and the law", en *Law Text Culture*, 3(1), 1997, p. 149. Se apoya para esto en un fragmento del prefacio que Foucault eliminó a partir de la edición de 1972 donde ciertos sofistas son considerados positivamente: "Los griegos tenían relación a algo que llamaban *hybris*. Esta relación no era solamente de condena; la existencia de Trasímaco, o aquella de Calicles, es suficiente para mostrarlo, incluso si su discurso nos es transmitido, envuelto ya en la dialéctica aseguradora de Sócrates.", "Préface", [4], en *DE I*, p. 160.

⁸⁶³ Cf. *OD*, p. 17.

⁸⁶⁴ "Foucault habría encontrado mucha evidencia histórica para su historia (*story*) de las "medidas" en los textos aristotélicos que leía", Mailloux, S., *ibid.*, p. 153.

es mencionado en absoluto en *OD*,⁸⁶⁵ efectuando y dando cuenta de una transformación que antes se atribuía a Platón, y que encuentra en éste su primera formulación, todavía rudimentaria. Aristóteles sería, gracias a su teoría de la significación, la realización del proyecto que Platón planteó pero no pudo realizar cabalmente.

Pero, en segundo lugar, Aristóteles posee un lugar estratégico por las relaciones que tiene, desde la perspectiva de Foucault, con el pensamiento contemporáneo. Por un lado, hay que mencionar aquí la influencia de la filosofía analítica sajona, que nuestro autor señaló explícitamente en más de una ocasión a propósito de su interés por la perspectiva analítica y por el estudio del discurso basado en funcionamiento estratégico.⁸⁶⁶ Pero por otro, Aristóteles se caracteriza en *LVS* por constituir por primera vez una interioridad filosófica y una historia del pensamiento filosófico con características netamente hegelianas (cf. *infra* VIII.3.3.). La astucia de la razón declarada por Hegel, y según la cual, en un sentido amplio, todo ataque a la razón no puede más que darse a través de la razón misma, encuentra para Foucault su primera formulación en el establecimiento del sentido por parte de Aristóteles (cf. *infra* VIII.4.3.). Allí radica, antes que nada, el lugar estratégico que ocupa en 1970 la remisión al estagirita. Si en la conferencia inaugural se trata la aparición de la voluntad de verdad en torno a Platón, pero durante el curso el análisis se concentra en las operaciones filosóficas realizadas por Aristóteles, esto se explica por el lugar que, entre ellos, ocupa para nuestro autor Hegel. En efecto, *OD* señala la voluntad de verdad en torno a Platón, pero, como se vimos (cf. *supra* la Introducción general, apartado 2.2.) el desafío filosófico yace en el pensamiento hegeliano.

Ahora bien, por su parte, Deleuze establece también un vínculo directo de Aristóteles a Hegel. Así, en *Diferencia y repetición* sostiene: "Fue quizá el error de la filosofía de la diferencia, de Aristóteles a Hegel pasando por Leibniz, haber confundido el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la

⁸⁶⁵ El lugar estratégico que ocupa Aristóteles ha sido señalado también por Potte-Bonneville en una mesa redonda realizada el 23 de mayo de 2011 por MF (Materiali foucaultiani) en la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne que puede verse en: <http://vimeo.com/29488134>.

⁸⁶⁶ "El momento habría llegado de considerar esos hechos del discurso no más simplemente bajo su aspecto lingüístico, sino, de cierta manera, -y aquí yo me inspiro en las investigaciones realizadas por los Anglo-americanos-, como juegos, *games*, juegos estratégicos de acción y de reacción, de pregunta y de respuesta, de dominación y de evasión, así como de lucha", "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, p. 539. Es significativo que Foucault mencione esta tradición en una discusión justo después de considerar la posición de los sofistas con respecto al discurso, y dando a su vez lugar a un nuevo vínculo con Deleuze: "Se trata, por un lado, de una suerte de análisis del discurso como estrategia, un poco a la manera de lo que hacen los anglosajones, en particular Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. [...] El problema sería saber si no podríamos estudiar la estrategia del discurso en un contexto histórico más real, o al interior de prácticas que son de una especie diferente a las conversaciones de salón. Por ejemplo, en la historia de las prácticas judiciales [...] Es, por otra parte, lo que, en sus investigaciones actuales, Deleuze hace a propósito del tratamiento psicoanalítico", *ibid.*, pp. 631-632.

diferencia en el concepto en general".⁸⁶⁷ Teniendo esto en cuenta, el hecho de que Deleuze se dedique a la consideración del estagirita tomando como eje no tanto la teoría de la significación y las refutaciones sofística, ni en la inscripción del deseo al interior de la verdad como hace Foucault, sino la cuestión de la equivocidad del ser, de la analogía, y de la diferenciación de especies en los géneros, indica una diferencia menor.⁸⁶⁸

El otro punto en el que Foucault encuentra aquí los análisis de Deleuze yace en el postulado según el cual "la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica a primera vista de un materialismo de lo incorporeal".⁸⁶⁹ La remisión no apunta aquí a *Diferencia y repetición*, sino a *Lógica del sentido*. Allí, Deleuze se remonta a los estoicos para mostrar lo que para él constituye "la primera gran inversión del platonismo",⁸⁷⁰ a través de la distinción entre el orden de los cuerpos, con sus tensiones, relaciones, mezclas, estados y movimientos, y los efectos que de allí resultan: "Estos *efectos* no son cuerpos, sino propiamente hablando "incorporales" [...] No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos."⁸⁷¹ Lo incorporeal, "ideal", debe ser considerado como *efecto* de los movimientos que tienen lugar en el orden de los cuerpos.

Así, la oposición entre el proyecto platónico y los sofistas establecida en *OD* pronto deja lugar, en *LVS*, al análisis de las operaciones por las que Aristóteles realiza la exclusión de los sofistas. Pero esto se explica en la medida en que Foucault se concentra en esa forma de idealidad que representa la teoría del sentido que está en la base de la apofántica. A partir de allí, de la oposición entre un tratamiento del lenguaje basado en la idealidad del sentido y un manejo del lenguaje en su materialidad que Foucault asimila a la posición sofística, nuestro autor encuentra el germen de "la gran escisión que se produjo en la historia de la lógica". Por un lado, apoyada en la teoría del sentido aristotélica, se halla la posibilidad de fundar "una lógica del concepto y de la diferencia". Por otro, señala una "lógica del discurso que intenta

⁸⁶⁷ Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 41. Más aún, considera, como su colega, que el estagirita, aún en su crítica a su maestro, llevaba sin embargo su proyecto adelante: "De todas maneras, la copia no puede ser distinguida del simulacro sino subordinando la diferencia a las instancias de lo Mismo, de lo Similar, de lo Análogo y de lo Opuesto. Y, sin duda, estas instancias no se distribuyen todavía en Platón como lo harán en el mundo desplegado de la representación (a partir de Aristóteles)", *ibid.*, p. 341.

⁸⁶⁸ Cf. *ibid.*, pp. 45-52. Y de hecho, Deleuze sugiere ya la función estratégica que implicó el descubrimiento del sentido, aunque le otorgue referencias distintas: "Es exacto que el sentido es el descubrimiento de la filosofía trascendental, y viene a reemplazar las viejas esencias metafísicas. (O más bien el sentido fue primero descubierto una vez bajo el aspecto de una neutralidad impasible, por una lógica empírica de las proposiciones que rompía con el aristotelismo; luego, una segunda vez, bajo un aspecto de productividad genética, por la filosofía trascendental en ruptura con la metafísica.)", *ibid.*, pp. 29-30.

⁸⁶⁹ *OD*, p. 60.

⁸⁷⁰ Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 16.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 13.

definir el punto en el que se da la emergencia del sentido y de lo inmaterial a partir de la materialidad de la cosa dicha", que remite a la línea trazada por Deleuze.⁸⁷²

En esta división, sin embargo, las posiciones no son independientes. Foucault sostiene que la lógica del concepto busca neutralizar el juego de la materialidad del discurso, habilitando para su consideración sólo el plano ideal del sentido. Así, como decía Deleuze, de Aristóteles a Hegel es una forma lógica la que impera en su lucha con la corporalidad. Por su parte, aquella lógica que parte de la materialidad para considerar lo ideal como un efecto, nos remite a su vez a una lógica estratégica, cuyo vínculo con la materialidad y la imaginación ya hemos planteado (cf. *supra* IV.3.2.), y que Foucault hace explícita en *NB*.⁸⁷³ De este modo, lo que se pone de manifiesto es un carácter polémico tanto en la primera como en la segunda.

Ahora bien, en el caso de la temática del simulacro la afinidad entre Foucault y Deleuze es profunda, habiendo diferencias menores en el tratamiento de Aristóteles. En este punto, aún cuando nuestro autor adopta la línea trazada por su colega, el modo en que se considera la historia de la filosofía marca una divergencia significativa. Es preciso recordar que, además de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, en 1968 Deleuze publica también *Spinoza y el problema de la expresión*, donde se plantea el pensamiento de la univocidad y la inmanencia como alternativa al pensamiento categorial de la equivocidad del ser encarnado por Aristóteles. Por tanto, el recurso a Spinoza representa una alternativa al proyecto del platonismo que el estagirita desarrollaba y que se extendería hasta Hegel.

Por su parte, cuando Foucault considera las características de la voluntad de verdad según el modelo definido por Aristóteles (cf. *infra* VIII.3.1.), por el cual el deseo está desde el comienzo situado en el ámbito de la verdad, Spinoza constituye también una referencia. Sin embargo, tiene ahora el signo contrario al que le atribuía, pues aparece más bien como "el gran otro, el único adversario".⁸⁷⁴ En efecto, Spinoza habría llegado al punto más alto de esta estructura teórica, pero lejos de invertirla, simplemente la habría explicitado.⁸⁷⁵ Y Foucault cierra la tercera clase diciendo: "Ingenuidad de aquellos que creen poder escapar al idealismo del discurso filosófico por el recurso a Spinoza".⁸⁷⁶

⁸⁷² *LVS*, p. 49.

⁸⁷³ Cf. *NB*, p. 44.

⁸⁷⁴ *LVS*, p. 28.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 25. Foucault considera no tanto la *Ética* de Spinoza, como Deleuze, sino apenas un fragmento de la *Reforma del entendimiento*, para mostrar que allí se busca en primer lugar la felicidad absoluta y ya no la verdad. Sin embargo, en esta búsqueda lo que se presenta como condición de la felicidad es la idea verdadera, a partir de la cual se establece el deseo de conocer. De este modo, el modelo aristotélico, que en principio parecía esquivado por la originalidad del deseo de felicidad, se encuentra finalmente ratificado puesto que la voluntad de conocer haya en la verdad su condición primera.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 28.

6. Conclusión

Hemos visto que a pesar de concordar con Heidegger en la crítica a la verdad como adecuación, Foucault se separa del alemán al dirigirse menos a la contemplación de un Ser olvidado que a las condiciones materiales que hacen posible la forma misma de tal Ser. Es esta prioridad dada al elemento de la materialidad lo que están en la base de la inversión de la esencia de la verdad: mientras para Heidegger ésta yace en la libertad, para nuestro autor ésta yace en la sujeción.

Esto es reforzado a partir de los análisis de Detienne, de los sofistas y de Deleuze. Con el primero se pone de manifiesto que, de acuerdo a la tradición que la filosofía recuperó para sí, la verdad no es accesible a todo el mundo, sino que depende del privilegio de una visión otorgada a ciertos individuos por la solidaridad de la Memoria. Más aún, la palabra verdadera no es allí un discurso que dice lo real, sino un discurso ambiguo y eficaz que sirve a la realización de un orden. Haciendo propia la idea de la visión de otro plano de realidad inaccesible a la mayoría, y sentó así las bases para concebir el conocimiento como un vínculo entre discurso y visión, la filosofía reclamó para sí la potestad de un discurso verdadero.

Con los sofistas, por su parte, encontramos una caracterización del lenguaje análoga a la desarrollada por Foucault en los años sesenta. El lenguaje no dice nada, sino que se refiere siempre a sí mismo, pero posee, aun en su autoreferencialidad, una potencia ontológica propia. La noción de Ser, y con ella la ontología misma, deben ser consideradas desde esta perspectiva como un efecto del discurso. Pero además, la sofística pone en primer plano la dimensión política del ejercicio discursivo. En una sociedad en la que los conflictos internos comienzan a dirimirse a través de la discusión, la imposibilidad de la falsedad que éstos sostenían acompaña el proyecto de un ejercicio del poder compartido por todos. Mientras que la verdad, según Foucault, se caracteriza por la exclusión, en la medida en que supone un criterio de selección, la indicación de la dimensión instrumental del discurso apunta a una consideración inclusiva. Se llega así a una posición según la cual ante la exclusión operada necesariamente por todo discurso verdadero se opone la no-verdad como instrumento de inclusión.

Esto es reforzado por los puntos de contacto que en estos años Foucault muestra con respecto a Deleuze. Tanto la crítica al platonismo considerado ante todo como una voluntad de exclusión, de separación y selección, así como la consideración de una lógica que considere lo ideal en función de sus condiciones materiales tiene esta pretensión de inversión.

La lógica, o la ontología, según la sinonimia que en nuestro autor mantienen estos términos, es un discurso sobre la materialidad de lo incorporal. Cuando lo que se considera es la estructura ideal de los entes, así como la lógica de movimientos y reacciones, se está, más bien, en el orden de la física.⁸⁷⁷

Nos introducimos así en el análisis de las astucias involucradas en la verdad tal y como el discurso filosófico la desarrolló. Pero antes de estudiar las operaciones conceptuales involucradas en tal desarrollo, es necesario considerar las condiciones históricas que sirven de apoyo para las mismas.

⁸⁷⁷ Cf. "Theatrum philosophicum", [80], en *DE II*, p. 79.

VII- EL TERRENO HISTÓRICO DE LA VOLUNTAD DE VERDAD: LAS TRANSFORMACIONES QUE SOSTIENEN Y PREFIGURAN EL CONOCIMIENTO EN *LECCIONES SOBRE LA VOLUNTAD DE SABER*

1. Introducción

Este capítulo considera las mutaciones institucionales que Foucault analiza como el apoyo que hizo posible la emergencia de la verdad tal y como la conocemos todavía. Tal consideración es del orden de la genealogía, en la medida en que analiza prácticas sociales en las que se asientan formas discursivas determinadas. Se trata así de un análisis histórico en el que se ponen de manifiesto conflictos sociales que funcionan como motores de las transformaciones institucionales; en otras palabras, remite a la materialidad sobre la cual se levanta una forma de pensamiento conciente y manifiesto. Pero el hecho de que consideren lo que nuestro autor denominó prácticas no discursivas,⁸⁷⁸ elementos del orden de lo material, no significa que se trate de un estudio empírico.⁸⁷⁹ En la medida en que lo que aquí se pone de manifiesto son las condiciones materiales que funcionan como soporte del orden ideal del pensamiento, puede decirse que se trata de una consideración metafísica (cf. *supra* VI.6.).⁸⁸⁰

En particular, Foucault trata las transformaciones que tuvieron lugar en torno a los procesos judiciales, a la noción religiosa de pureza y la instauración de la moneda y de la ley en su correlación. En el primer caso, se señala el funcionamiento de la verdad en el pre-derecho arcaico⁸⁸¹ como una fuerza sobrehumana a la que los contendientes aceptan o no enfrentar. La verdad no es necesariamente dicha, sino que permanece ausente como la

⁸⁷⁸ Cf. *AS*, pp. 90-91, 205, 229; y "La naissance d'un monde", [68], en *DE I*, p. 787.

⁸⁷⁹ "No es pues un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico", *IDS*, p. 10.

⁸⁸⁰ Deleuze expresó claramente este punto: "hay una tecnología humana antes de que haya una tecnología material", Deleuze, G., *Foucault, op. cit.*, p. 47. En el estudio de las formas institucionales y de las prácticas, son modelos tecnológicos los que se intenta poner de manifiesto: formas de pensamiento a-subjetivo que organizan las conductas de modo inmanente. Las formas que cobra el pensamiento de una sociedad, tal y como se expresa en sus discursos, tiene en esas formas de pensamiento no-discursivo su raíz. Por otra parte, en este punto, el análisis de Foucault encuentra el de Vernant. En efecto, éste describe la originalidad de la estructura del pensamiento griego surgido alrededor de los siglos V y IV a.C. a través de tres rasgos. En primer lugar, se trata de un tipo de reflexión profana y positiva, cada vez más desligado de la religión y del mito (aún cuando encuentre en ellos muchos de sus motivos y formas). En segundo lugar, plantea la idea de un orden cósmico que no reposa sobre el poder de un Dios soberano sino sobre "una ley inmanente al universo" y sobre "una regla de repartición (*voûç*) que impone a todos los elementos un orden igualitario, de modo que ninguno pueda dominar a los otros". Finalmente, un "pensamiento geométrico que proyecta un cuadro espacial hecho de relaciones recíprocas, simétricas y reversibles", Vernant, J.-P., "Préface de la nouvelle édition", en Vernant, J.-P., *op. cit.*, pp. 6-7.

⁸⁸¹ Cf. Gernet, L., "Droit et pré-droit en Grèce ancienne", en Gernet, L., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 56-121.

potencia de una amenaza inconmensurable. El rechazo o la aceptación del desafío de la verdad dan por finalizado el conflicto de modo inmediato. En este sentido, la verdad es una fuerza cuya eficacia es absoluta. De allí que Foucault la denomine verdad-desafío, verdad-rayo, y la equipare con la pruebas por ordalía. Más tarde, en cambio, la verdad deberá ser dicha, deberá hacerse presente y será enunciada por un juez que ocupa una posición diferente a la de los contendientes. El testimonio de testigos que puedan apoyar sus palabras en percepciones sensibles, así como la inscripción de los detalles del proceso en piedra (qué debe probarse, qué sostienen haber percibido los testigos) ponen de relieve el carácter continuo y manifiesto que tiene entonces la verdad.

El análisis conceptual de esta mutación es estudiado a partir de Hesíodo, a través de la oposición que allí tiene lugar entre la noción, por un lado, de *δικάζειν*, asimilada a la justicia de los antiguos reyes "comedores de regalos", y las de *κρίνειν* y *δίκαιον*, modelos de la nueva justicia naciente. Con éstas última se pondrá de manifiesto la emergencia de ciertos principios basados en la verdad que funcionarán como reguladores de la conducta de los hombres en un nivel tanto ético como político. Puntualmente, se trata de la idea según la cual si el orden del mundo es respetado la ciudad será recompensada, mientras que si no se obra en función del orden mismo de las cosas, la desgracia es inevitable.

En cuanto a la instauración de la moneda (*νόμισμα*) y de la ley (*νόμος*), la posibilidad de su correlación encuentra una primera explicación en su raíz indoeuropea común (NEM) que indica "la distribución, la división".⁸⁸² La primera es analizada por Foucault en términos de simulacro, es decir, de algo que "sustituye una sustitución con otra sustitución": la moneda efectúa el simulacro de una repartición igualitaria de los bienes y del poder pero al mismo tiempo permite mantener la primacía política de ciertos grupos. La segunda, en cambio es analizada en su oposición a una noción arcaica de ley (*θεσμός*), a partir de tres puntos: su continuidad (frente al carácter discontinuo de la última), su publicidad y exposición al *λόγος* (frente al carácter secreto y reservado de su forma arcaica) y su vínculo con una noción de conformidad con la naturaleza (ausente en la segunda).

Finalmente, sobre la temática religiosa de la pureza, Foucault quiere mostrar que la ablución no es requerida a modo de "limpieza", de purificación, sino que responde a una exigencia vinculada al cruce de umbrales entre actividades. Así, en las formas arcaicas no se trata tanto de limpiarse "el polvo o la sangre", sino de evitar que elementos extraños comuniquen espacios heterogéneos. Más que purificar, la ablución desconecta, aísla

⁸⁸² LVS, p. 150.

momentos, lugares y conductas. En este sentido, la exclusión del elemento impuro, del individuo "sucio", habilita la posibilidad de la constitución de la ciudad como un espacio cerrado sobre sí. Se lo excluye así del espacio del *vóμος* en el que el poder político encuentra su principio de repartición: "Es expulsado fuera del principio de distribución".⁸⁸³

Pero a su vez, la temática de la pureza presenta un vínculo doble con la verdad. En primer lugar, atañe a la calificación que permite a un individuo devenir capaz de decir la verdad: "El impuro no puede tener acceso a la verdad".⁸⁸⁴ En segundo lugar, la impureza interfiere con la verdad no sólo en la medida en que no permite el acceso a la misma, sino porque implica una violación del orden de las cosas. Una vez cerrado el espacio político sobre sí, gracias a la exclusión del impuro, se exige la constatación: si la impureza existe efectivamente al interior de la ciudad es necesario saberlo, puesto que el orden de las cosas debe ser restituido: "La demostración de la verdad deviene una tarea política", y la verdad, de ser un acontecimiento, pasa a ser un "hecho".⁸⁸⁵

En cada uno de estos elementos, los procesos judiciales, la moneda y la ley, la cuestión de la pureza, se manifiestan los rasgos esenciales que tendrá la verdad-saber en oposición a la verdad-rayo o verdad-desafío. De este modo, Foucault pretende mostrar que si bien el discurso verdadero (tal y como es reclamado para sí por la ciencia, el derecho o la filosofía) se muestra independiente y crítico que poder, "de hecho se organizó en torno al poder".⁸⁸⁶ Así se pone de manifiesto la astucia histórica involucrada en las condiciones institucionales de posibilidad de la verdad-saber.

2. Transformaciones institucionales

Foucault comienza por dar cuenta del modelo aristotélico de la voluntad de verdad, que considera arquetípico para la tradición filosófica hasta Nietzsche. Ya en ese nivel, pretende mostrar que el establecimiento de una apofántica no se da sin constituir también una estrategia de exclusión (cf. *infra* VIII.3.1.). Pero la voluntad de verdad posee una historia que no se limita a la operación teórica por la que Aristóteles su modelo para el pensamiento filosófico. Cuando Platón y Aristóteles emprenden la exclusión de los sofistas, ya se dibuja en su universo mental y social un tipo de verdad diferente a la del rey de justicia, a la del adivino y a la del poeta, y que a su vez se opone estratégicamente a la de los maestros de

⁸⁸³ Cf. *ibid.*, pp. 172-173.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 149.

verdad. La segunda parte de *LVS*, tiene como objetivo mostrar las transformaciones socio-históricas que sirvieron de condición de posibilidad para la aparición de esta nueva verdad que busca la constatación de la realidad, más que su conformación.

Por su parte, el pasaje de la consideración de la verdad tal y como se dio en sus primeros trabajos y en la década del sesenta a la perspectiva complementaria asumida en lo que sigue es planteada en los siguientes términos:

"Hace algunos años, era original e importante decir y mostrar que lo que se hacía con el lenguaje-poesía, literatura, filosofía, o discurso en general, obedecía a un cierto número de leyes o de regularidades internas: las leyes y regularidades del lenguaje. El carácter lingüístico de los hechos del lenguaje fue un descubrimiento que tuvo importancia en una época determinada.

Llegó el momento entonces de considerar esos hechos del discurso ya no simplemente bajo su aspecto lingüístico, sino, de cierta forma -y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los anglo-americanos-, como juegos, *games*, juegos estratégicos de acción y de reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y de evasión, así como de lucha. El discurso es este conjunto regular de hechos lingüísticos a un cierto nivel y de hechos polémicos y estratégicos en otro nivel. Este análisis del discurso como juego estratégico y polémico es, a mi parecer, un segundo eje de investigación".⁸⁸⁷

Así, si tomamos como referencia las funciones arcaicas que asumen el discurso verdadero, vemos en estos años operar un pasaje del dominio de la poesía al dominio de la justicia. Este pasaje es análogo al de una consideración meramente epistemológica, tal y como se dio a partir de la problemática de la imaginación primero y luego de la potencia ontológica del lenguaje, a una consideración ético-política. Con la consideración de los conflictos y modificaciones institucionales a los que aquellos dieron lugar, el conocimiento pasa a ser considerado desde una perspectiva agónica:

"Es decir que el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre se encuentra situado. Es esta relación estratégica que va a definir el efecto de conocimiento y es por eso que sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza forzosamente parcial, oblicuo, perspectiva. El carácter perspectivo del

⁸⁸⁷ "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, p. 539.

conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Podemos hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esta batalla."

A través del análisis de las instituciones judiciales, económicas y religiosas que soportaron los discursos de verdad arcaica y aquellas hicieron lo propio con la verdad deudora del pensamiento filosófico, Foucault nos conduce a los entretelones de tales conflictos.⁸⁸⁸

2.1. Los procesos judiciales

Uno de los ámbitos privilegiados para el análisis comparado de los diversos funcionamientos de la verdad es el los procesos judiciales: "No hay discurso judicial en el que no ronde la verdad".⁸⁸⁹ Vale notar, sin embargo, que la expresión "procesos judiciales" no es aquí exacta, en la medida en que uno de los esquemas de comparación que Foucault utiliza corresponde a lo que se denomina "pre-derecho".⁸⁹⁰ En sentido estricto, lo que se compara es una forma primitiva de proceso judicial con sus formas "prehistóricas", o al menos prejudiciales. Estas formas están atestiguadas fundamentalmente en Homero, y serán el punto de comparación que el francés caracteriza como "estado inicial", mientras que los procesos judiciales que sirven como el otro extremo de la comparación será el "estado terminal".⁸⁹¹

2.1.1. El estado inicial y el terminal

El estado inicial, la forma pre-jurídica que sirve de punto de partida, es ejemplificada a través de la escena de la disputa entre Menelao y Antíloco en el canto XXIII de la *Iliada*. Se

⁸⁸⁸ También en esta selección Foucault se acerca a Vernant: "El advenimiento de la filosofía, como Cornford lo ha explicado, es un hecho de historia, enraizado en el pasado, formándose a partir de él al mismo tiempo que contra él. Esta mutación mental aparece dependiente de las transformaciones que se producen, entre los siglos VII y VI, en todos los niveles de las sociedades griegas: en las instituciones políticas de la ciudad, en el derecho, en la vida económica, en la moneda", Vernant, J-P., *Mythe et société...*, *op. cit.*, p. 304.

⁸⁸⁹ *LVS*, p. 82.

⁸⁹⁰ Cf. en este sentido una de las fuentes, no sólo de Foucault en este período, sino también de Vernant y Detienne, es Gernet, L., "Droit et pré-droit en Grèce ancienne", en Gernet, L., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 56-121.

⁸⁹¹ *LVS*, p. 72. El estado terminal no indica una forma judicial definitiva, sin embargo, allí se constatan ya los rasgos fundamentales del funcionamiento de la nueva verdad que llega hasta nosotros.

realiza una carrera en los juegos en honor a Patroclo, y un joven Antíloco, cuyos caballos no superan a los de Menelao, consigue imponerse mediante una maniobra engañosa y peligrosa simulando conducir como un loco: se trata de una escena modelo para el análisis de la astucia.⁸⁹² Menelao desafía entonces a Antíloco a que jure no haber cometido la cuestionable maniobra, tras lo cual Antíloco se disculpa y cede el premio al primero, rechazando realizar el juramento.⁸⁹³ Además de los contendientes, hay un tercer personaje, una suerte de veedor que está situado cerca de la meta, de modo que "reteniendo en la memoria cuanto ocurriese, les dijese luego la verdad".⁸⁹⁴ Este personaje, que encarna la figura del juez, no dice sin embargo la verdad, pues no se acude a él en ningún momento.⁸⁹⁵

Esta verdad es llamada por nuestro autor "verdad-desafío", o bien "verdad-rayo".⁸⁹⁶ Si bien la verdad no se menciona, según Foucault, no se trata de otra cosa. De hecho, uno de los rasgos que Foucault subraya es que esta verdad no se dice. Aún cuando haya jueces o esté presente el ἵστωρ,⁸⁹⁷ estos personajes tampoco dicen de hecho la verdad en la escena homérica. Más bien, la verdad permanece ausente. El desafío del juramento expone a la potencia de los dioses. Al jurar, se corre el peligro del castigo de los dioses; castigo que puede caer sobre quien jura, sobre sus descendientes o su γένος. Pero la forma que tenga el castigo, o cuándo vaya a producirse, es incierto. Ni siquiera no es seguro que se produzca; los dioses podrían no tomar partido por la verdad y protegerlo. Simplemente se enfrenta el riesgo de una ira que puede destruirlo. La verdad permanece ausente, pero ya está presente en esta escena inicial la exigencia de coraje que impone la verdad.

La verdad-desafío se inscribe en una serie definida de un juego de luchas (la de la violencia o el fraude que dio lugar a la contienda, la de la disputa misma en la que se enfrentan dos individuos), pero para poner término a las mismas; el desafío a la prueba de la verdad, la exigencia del coraje de la verdad, resulta entonces el punto más extremo en el

⁸⁹² Cf. el primer apartado, "La carrera de Antíloco", del primer capítulo del libro de Detienne, M., y Vernant, J-P., *Las artimañas de la inteligencia...*, op. cit., pp. 18-25.

⁸⁹³ "Ea, Antíloco, alumno de Zeus, ven aquí y, puesto, como es costumbre, delante de los caballos y el carro, teniendo en la mano el flexible látigo con que los guiabas y tocando los corceles, jura, por el que ciñe y sacude la tierra, que si detuviste mi carro fue involuntariamente y sin dolo", Homero, *Iliada*, t. II, traducción de Luis Segalá y Estalella, Buenos Aires, Losada, 1968, XXIII, p. 142.

⁸⁹⁴ Homero, *Iliada*, op. cit., p. 137.

⁸⁹⁵ De hecho, si bien Menelao reclama la presencia de jueces, lanza él mismo el desafío ritual a Antíloco directamente: "¡Ea, capitanes y príncipes de los argivos! Juzgadnos imparcialmente a entrambos: no sea que alguna de los aqueos, de bronceas corazas, exclame: "Menelao, violentando con mentiras a Antíloco, ha conseguido llevarse la yegua, a pesar de la inferioridad de sus corceles, por ser más fuerte y poderoso"", Homero, *Iliada*, op. cit., p. 142.

⁸⁹⁶ Cf. *LVS*, pp. 73, 103, 112, 115, 180, 185.

⁸⁹⁷ El juez y el ἵστωρ, el "que sabe", cumplen allí un función procedimental. Su saber no es todavía el de quien ha visto "el hecho" sino el de quien tiene el hábito de las reglas, de las costumbre y de la manera en que se zanján los diferendos, *ibid.*, p. 77.

orden de los desafíos. Esto tiene una razón simple, al plantearse la cuestión de la verdad en términos de un desafío, se desplaza el enfrentamiento a otro universo, en el que las fuerzas que se enfrentan ya no son humanas, sino divinas y absolutamente temibles. Tal es la efectividad y eficacia que tiene la verdad en su potencia que, aún en su ausencia, pone fin a la lucha. No se está obligado a decir la verdad, pero el desafío de la verdad, la prueba de enfrentarse a la verdad, persiste:

"La verdad no es lo que se dice (ni la relación entre lo que se dice y lo que es o no es). Es lo que se enfrenta, lo que se acepta, o no, enfrentar (*faire face*). Es la fuerza temible a la que uno se libra. Es una fuerza autónoma. Pero todavía hay que comprender cuál es su naturaleza: no es una fuerza de constricción a la que uno se somete como a un yugo. No es requerido moralmente o jurídicamente de someterse a ella. Es una fuerza a la que uno se expone y que tiene su propio poder de intimidación. Hay en ella algo que aterroriza. La verdad no es tanto una ley que encadena a los hombres, es más bien una fuerza que puede desencadenarse contra ellos"⁸⁹⁸

Ahora bien, en los procesos judiciales que caracterizan el estado terminal las cosas son muy diferentes. Los contendientes deben escribir en una tableta el nombre del testigo que debe citarse, el objeto del testimonio y lo que el testigo debe decir. El testigo jura, según la formalidad legal, que lo que está escrito es verdadero y testimonia "acerca de los hechos a los que asistió o que ha visto" dejando en claro aquello que no ha visto y sobre lo cual no puede testimoniar.⁸⁹⁹ La verdad, ahora, debe presentarse: "es necesario que la verdad haya sido dicha".⁹⁰⁰ A diferencia de la verdad-desafío, que permanece ausente como una fuerza temible, ahora la verdad debe hacerse presente bajo la forma del lenguaje.

Pero otros dos rasgos separan este modelo del inicial. En primer lugar, la verdad debe estar apoyada en la percepción, ya que el testigo jura sobre lo que ha visto: "La relación de percepción funda la enunciación jurídica de la verdad. Es ella la que la hace posible. El testimonio se organiza en torno a la experiencia del ver".⁹⁰¹ De modo que lo que autoriza la palabra de verdad no es aquí una funcionalidad social sino simplemente en la percepción sensible del hecho en cuestión. En tal sentido, aquella forma de verdad que indica la

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁹⁰⁰ *Ídem.*

⁹⁰¹ *Ídem.*

adecuación, aunque no sea explícitamente formulada, está ya en funcionamiento. En segundo lugar, el procedimiento por el que tiene lugar la enunciación de la verdad está atravesado por el sistema de escritura. Así se asienta y determina el punto exacto cuya verdad o falsedad habrá que determinar, el sentido del testimonio que el testigo afirmará, y el testimonio mismo como objeto cuya verdad habrá que determinar y que, por lo tanto, deviene plausible de ser a su vez fuente y objeto de un nuevo litigio en el caso de resultar juzgado falso.

En el estado inicial la verdad es una fuerza divina que no es dicha y permanece ausente, pero sus efectos, aún cuando sean impredecibles, son terminantes: no hay ya más litigio una vez que se presenta el desafío de la verdad. En el período que remite a tiempos de Homero, la verdad no tiene todavía una forma verbal, sino más bien aquella de la ordalía, de la "prueba (*épreuve*) física: exponerse o exponer a alguien a un peligro indefinido".⁹⁰² Por su parte, en el estado terminal la verdad debe ser enunciada, debe hacerse presente. Pero "la verdad no se dice en cualquier lado, en cualquier momento, en la boca de cualquiera y a propósito de cualquier cosa".⁹⁰³ La manifestación de la verdad se halla organizada y localizada en diversos aspectos: la calificación del sujeto enunciador, los efectos que tendrá, la determinación de la referencia.

3. La transformación en Hesíodo

Entre el estado inicial y el terminal, Foucault encuentra en Hesíodo las primeras claves de la transformación. En efecto, a través de la oposición que allí tiene lugar entre la noción de *δικάζειν*, por un lado, y las de *κρίνειν* y *δίκαιον* por otra, nuestro autor encuentra una caracterización conceptual de la diferenciación.

En efecto, el *δικάζειν* es condenado por Hesíodo como una justicia sometida a "reyes comedores de regalos", señalando en él una corruptibilidad fundamental. Los litigantes se presentan con sus testigos. Unos y otros juran, pero los testigos no son testigos por haber visto, por tener una relación de percepción sensible con la cuestión de la contienda, sino que son simplemente partidarios que pretenden acrecentar el peso social de la parte que acompañan. Juran lo mismo que el litigante al que apoyan, exponiéndose ellos también a la fuerza de los dioses. A diferencia de la escena entre Menelao y Antíloco, el enfrentamiento

⁹⁰² *Ibid.*, p. 82. La prueba ordálica de la verdad se conservó como práctica destinada a esclavos, y puesta al servicio de la "verdad-testimonio": "Se trata de hacer confesar a los esclavos que [habrían] podido ser testigos de las acciones de sus amos, pero que estarían impedidos de decir la verdad por su situación de esclavo. El suplicio es puesto a la orden de la verdad-testimonio, pero el amo tiene el derecho de rechazar la prueba ordálica", *ibid.*, p. 83.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 71.

tiene lugar entre dos grupos sociales, en los que se hará valer el peso que cada uno tiene en la comunidad.⁹⁰⁴

La verdad aparece nuevamente en una relación esencial con la memoria. Por un lado, afirmada por los juramentos que aceptan exponerse a la venganza de los dioses, que no olvidan y cuya fuerza los vencidos esperan sin saber cuándo o de qué modo podrá llegar. Por otro, no sólo es afirmada en la sentencia, sino también "bajo la forma de la memoria: las reglas fueron correctamente observadas".⁹⁰⁵ Si los jueces aceptan regalos, entonces el proceso no se desarrollará debidamente, la memoria de las reglas será olvidada y, con ella, la verdad que allí funciona.

Por su parte, en el caso del *κρίνειν*, tipo de proceso que irá paulatinamente ganando espacio en Grecia, el juramento es realizado por el juez, ya sea que las partes lo hagan también o no. Este juramento no implica el compromiso de respetar la ley ni se trata de una afirmación asertórica de la verdad del hecho en cuestión, sino que ahora el juez se expone él mismo a las fuerzas divinas. Y la exposición del juez se basa en que es él quien debe ahora decir la verdad. La verdad es ahora dicha por una tercera instancia, que a su vez realiza la decisión en la sentencia, y por lo tanto se descalifica a las partes como enunciatoras de verdad. Se da por sentado que su testimonio puede ser verdadero o falso, por lo que el juramento de una parte deja de ser una prueba en sí misma. El juramento de las partes sirve ahora para abrir de modo ritual el espacio en el que se desarrollará la contienda y que será

⁹⁰⁴ Foucault subraya, a propósito de los partidarios de cada litigante, el carácter no-individual del derecho en este momento: "los partisanos de los dos adversarios empujan; quisieran lanzarse para sostener a su campeón, pero son retenidos por los guardias. Esta presencia, este empuje de un lado, esta interdicción de otro, son importantes. No es el individuo en tanto tal que actúa en el procedimiento, que pregunta o que versa el precio de sangre. Es todo un grupo con el cual es solidario. Este grupo, en su conjunto, ganará o perderá. El individuo no es sujeto de derecho." (*ibid.*, p. 77). El proceso descrito en el escudo de Aquiles en el canto XVIII de la *Iliada* sirve como ilustración de esta instancia. La escena es de hecho, como vimos, una *ἐκφρασις*, una descripción de lo que se representa en el escudo de Aquiles forjado por Hefesto. Hay una reunión en el ágora a propósito de una contienda en torno a la multa que debía pagarse por un homicidio: uno sostenía haberla "satisfecho", el otro, no haberla recibido. Los jueces se hallan sentados sobre piedras en círculo, y cada uno se levanta y da su opinión sosteniendo el cetro, símbolo de la soberanía que da la palabra. En el centro se disponen dos talentos de oro que serán la recompensa para la "mejor opinión" (*LVS*, p. 76) y alrededor del círculo una muchedumbre se divide apoyando a cada uno de los contendientes. Los partidarios de cada bando intentan introducirse en el círculo para apoyarlos, pero guardias se lo impiden. Los jueces ejercen su actividad registrando la regularidad del proceso y fijando "lo que hay que hacer" (*LVS*, p. 77); pero la sentencia está determinada por la diferencia en la cantidad de testigos que uno y otro presente, y por el peso político que éstos tienen. La escena completa es descrita del siguiente modo: "Los hombres estaban reunidos en el ágora, pues se había suscitado una contienda entre dos varones acerca de la multa que debía pagarse por un homicidio: el uno, declarando ante el pueblo, afirmaba que ya la tenía satisfecha; el otro negaba haberla recibido, y ambos deseaban terminar el pleito presentando testigos. El pueblo se hallaba dividido en dos bandos que aplaudían sucesivamente a cada litigante; los heraldos aquietaban a la muchedumbre, y los ancianos, sentados en pulimentadas piedras en sagrado círculo, tenían en las manos los cetros de los heraldos, de voz potente, y levantándose uno tras otro publicaban el juicio que habían formado. En el centro estaban los dos talentos de oro que debían darse a quien diese justicia más recta", Homero, *Iliada*, *op. cit.*, p. 74.

⁹⁰⁵ *LVS*, p. 86.

zanjada por la decisión del juez, cuya soberanía es aceptada por los litigantes, y cuya sentencia se apoya, ya no en el número de testigos y en su peso político sino en una noción correlativa a la de *κρίνειν* que es la de *δίκαιον*.

3.1. La verdad-saber: el orden de las cosas como fundamento ético-político

En el caso del *κρίνειν* la sentencia se realiza en función de una compensación y reparación que sea conforme a "la circulación de las cosas, a su justo ciclo", y no tanto en función del individuo afectado, como si fuese su derecho lesionado lo que debe hacerse reconocer y prevalecer.⁹⁰⁶ El plano jurídico se mezcla con una dimensión política en la medida en que remite al funcionamiento de la ciudad (y de allí la importancia de la noción de *δίκαιον*, lo justo).⁹⁰⁷ Y si los males a los que se enfrenta y expone el juez son de la misma naturaleza que los que podía esperarse en el caso de la verdad-desafío, su distribución cambia: ya no es quien pierde el desafío, sus descendientes o su grupo el objetivo de la venganza divina, sino la ciudad en su totalidad. Con la noción de *δίκαιον* como parámetro del *κρίνειν*, lo que debe ser contemplado alcanza a la ciudad en su totalidad.

Ahora bien, la retribución y reparación se efectúa apoyándose en el orden mismo de las cosas, de su circulación y de su cronología. La justicia que se contempla en el *κρίνειν* está ligada, a través de la *δίκαιον*, "al orden del mundo", "al tiempo de los ciclos y restituciones", "a la promesa, al tiempo de los plazos", a la "medida de los ciclos temporales, medida de las cosas, de su cantidad y de su valor".⁹⁰⁸ Todo este sistema de medida basado en el orden mismo de la circulación movimiento del mundo hace del *δίκαιον* "la regla inmanente del *κρίνειν*".⁹⁰⁹ Si el orden propio de las cosas es alterado, los males caen sobre la ciudad entera; pero si este orden es respetado, él mismo, una vez restablecido, espontáneamente recompensará la conducta justa.⁹¹⁰

La aparición de una noción de justicia basada en el orden mismo del mundo y de su movimiento, el *δίκαιον*, supone a su vez una transformación en el modo en que la verdad es

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁰⁷ La relación etimológica con la justicia (*δίκη*) es evidente. La *δίκαιον* no aparece en *Iliada*, y sí aparece en cambio la *δίκη*, es con un sentido que refiere a la regularidad del proceso, a lo que se juega en él y a su desenlace en la sentencia. Es en Hesíodo donde *δίκαιον* se plantea como correlación de la *δίκη*, como una forma especial que se enmarca en el *κρίνειν*, cf. *ibid.*, p. 99.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 102. Esto explica que Foucault subraye la figura, nueva, del "vecino" (*γείτων*) y su rol fundamental en el juego de la justicia y la recompensa. Por un lado, un buen vecino es como una riqueza mientras que uno malo es una calamidad. Por otro lado, es un principio de distribución: pieza central en un sistema de intercambio basado en el don y el contra-don, *Ibid.*, p. 101.

concebida. La verdad-desafío, la verdad ordálica, es reemplazada por una "verdad-saber"⁹¹¹ que representa el justo orden de las cosas. ¿Qué es lo que debe hacerse, lo que constituye la conducta justa? El respeto de lo que es. Lo que es, el orden del mundo, se duplica en el plano deontológico para establecerse como lo que, además de ser, debe ser.⁹¹² Lo que debe ser reparado, en cambio, es la alteración de lo que es.⁹¹³

A partir de la presentación de la verdad-saber Foucault señala dos consecuencias. En primer lugar, que la justicia no corresponde ya sólo al rey de justicia sino a todo hombre. Basta conservar la medida de las cosas en la memoria para que la conducta pueda adecuarse a las cosas.⁹¹⁴ Pero a su vez, el orden cíclico de las cosas es a su vez la justicia misma efectuándose en cada instante. La verdad-saber aparece así, desde el comienzo, con un aspecto doble: orden de lo que es y principio de conducta:

"El *δίκαιον*, tal y como se dibuja en la práctica de la justicia, la desborda ampliamente: deviene regla de vida cotidiana; deviene ordenamiento del mundo. Prescribe lo que hay que hacer todos los días y traza el camino de las cosas. Es necesario haberlo escuchado para actuar como corresponde; pero cuando se miran las cosas, es él lo que se ve."⁹¹⁵

La verdad ya no es una potencia que contribuye al devenir del mundo y a su realización sino el elemento que exige el respeto del orden del mundo tal y como es.

3.2. La oposición Hesíodo-Homero

A través de la noción de *δίκαιον*, Foucault delimita los rasgos que caracterizan la justicia y que Hesíodo "reivindica contra la justicia de los reyes que comen regalos".⁹¹⁶ Esta "reivindicación" constituye un elemento central en el planteo del francés: que la aparición del

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 103.

⁹¹² "Por otra parte, para que la sentencia sea justa, es necesario que manifieste la verdad, que diga a la vez lo que debe ser (cómo deben hacerse las reparticiones) y lo que es (los elementos que son idénticos, que revienen, el retorno del tiempo)", *Ibid.*, p. 104.

⁹¹³ Lo que resignifica la memoria como potencia religiosa de "lo que es, lo que fue, lo que será". Este acceso a la eternidad que la memoria ofrecía al poeta deviene una memoria "contable". Si el orden de las cosas, de su movimiento y circulación, está vinculado a los ciclos del tiempo, la memoria debe guardar el registro de las medidas, de los períodos, y de lo idéntico que vuelve una y otra vez; y Foucault agregará en su manuscrito, para determinar la forma de esta memoria contable de lo idéntico y de un modo taxativo: "Escritura", *ibid.*, p. 104.

⁹¹⁴ "La justicia ya no es solamente lo que se dice, es lo que se escucha; y el hombre justo no es más solamente el que dice la sentencia buena, es el hombre, es todo hombre que escuchó la justicia", *ibid.*, p. 104.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

δίκαιον esté acompañada por una condena a la justicia de los reyes revela el carácter polémico del nuevo planteamiento. Se subraya así que la nueva justicia surge en una oposición real con respecto a una forma que la precede y por ende su dimensión política. Ciertamente, el contraste entre estas formas de justicia señala una diferencia radical entre las lógicas que organizan sus formas, sin por eso plantearse como contradictorias. Sin embargo, en esa incompatibilidad se manifiesta una operación política que tiende a la exclusión de la primera.⁹¹⁷

En efecto, el contraste con la justicia ilustrada a partir de Homero se confirma de diversos modos. La justicia reclamada por Hesíodo (a) no está ligada al ejercicio de la soberanía y al momento en el que se ejerce ritualmente pues es una justicia de todos los días está puesta en obra por todo hombre, desde el momento que trabaja y que intercambia; (b) ya no consiste en el recuerdo de reglas inmemoriales que deben resolver los conflictos sino en recordar cantidades, momentos y gestos que deben mantener la igualdad; (c) no implica una verdad-desafío, sino que supone una verdad-saber en la forma de la observación y de la medida, de la igualdad constatada; y d) supone una equivalencia entre la justicia divina y la verdad de los hombres, pues "si la justicia de los hombres consiste en seguir, en su nervura, la verdad de las cosas - el orden exacto de los astros, de los días y de las estaciones -, este orden no es otra cosa que el decreto de Zeus su ley soberana".⁹¹⁸

De este modo, vemos que los elementos que hacen a la condición de una verdad como adecuación se encuentran ya establecidos en un momento bien anterior al de los primeros filósofos. En efecto, la exigencia de una conformidad entre un comportamiento y un pensamiento (*intellectus humani*) a las cosas (*ad rem creatam*), así como la relación entre las cosas y su orden con el pensamiento del creador (*intellectum divinus*) constituyen la esencia del planteo de Hesíodo. Del mismo modo, los elementos de la continuidad y de la universalidad se hacen presentes: todo hombre está involucrado y el orden se pone en juego constantemente y no en momentos específicos. La cuestión de la adecuación se presenta primero de un modo implícito en el nuevo universo mental de la sociedad griega para más tarde encontrar las formulaciones teóricas que debemos a la filosofía.

En la época de Hesíodo, la única forma institucionalizada de la justicia es aquella de los reyes de justicia. Esto permite a Foucault considerar el canto del poeta como una llamada

⁹¹⁷ La justicia hesiódica es caracterizada por Foucault a través de cuatro puntos: a) se apoya en devoluciones exactas; b) reclama por tanto una medida común que permita elaborar equivalencias en torno a los préstamos y devoluciones; c) se vincula a un consentimiento y acuerdo mutuo entre los hombres; y d) se establece en consentimiento también con "el orden del mundo tal como los dioses lo prescribieron" y considera entonces los momentos oportunos y las prescripciones cotidianas, *ibíd.*, p. 111.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 112.

contra las formas instituidas: llamada a una nueva forma de justicia y, con ella, "la búsqueda de un nuevo tipo de autoridad política, de medida monetaria y de un saber de las cosas y del tiempo".⁹¹⁹

4. La moneda, la ley y la pureza

El llamado a una nueva justicia que Foucault encuentra en Hesíodo remite a su vez a una serie de transformaciones en la historia griega que habilitaron tal reclamo. En este sentido, nuestro autor señala una serie de hechos de orden económico, militar y político que ponen en cuestión el poder ejercido por las aristocracias de la época. En este punto, Foucault retoma las tesis de Vernant. En primer lugar, la crisis agraria que tuvo lugar en los siglos VII y VI, a partir de una división de la tierra en partes desiguales e inalienables.⁹²⁰ En segundo lugar, lo que se ha denominado en la historia de la estrategia militar la revolución hoplita.⁹²¹ En tercer

⁹¹⁹ *Ídem*. Ahora bien, tanto el modelo de autoridad política, la medida monetaria como las formas del saber, serán tomados de Oriente, aunque su funcionalidad se modificará. La tiranía funcionará en Grecia fundamentalmente como instrumento de destrucción de la soberanía aristocrática; la moneda, que en Lidia era un instrumento estatal de recaudación impositiva, pasará en Grecia rápidamente a tener una utilidad comercial. En cuanto a los saberes, Foucault situará en oriente las raíces de las principales ramas del conocimiento tal y como se desarrolló en Occidente. Así, la cosmología, la filosofía y la historia serán modulaciones de un saber del origen, de la génesis y de la sucesión respectivamente; la matemática y la física serán modulaciones de un saber de cantidades, de cuentas y de medidas; y el saber técnico (entre los que se mencionan aquí la agronomía, la medicina y la magia), encontrarían su raíz en un saber "saber del acontecimiento, de la ocasión, del momento", cf. *LVS*, p. 107. Estos saberes, por su parte, se entremezclan en la solidaridad que la soberanía comienza a tener con la justicia entendida como orden de las cosas. La estructura del Estado, sus regímenes y el sistema administrativo deben mantener un calendario oficial en el que se establezcan los momentos de los ciclos agrarios, un sistema de equivalencias para la recaudación impositiva, y, en su carácter a la vez político y mágico-religioso, rituales periódicos de revigorización del poder a partir de la recitación de su genealogía, de las hazañas del rey y de sus ancestros: "una suerte de recomienzo a partir del comienzo", cf. *ibid.*, p. 106. Pero solidaridad no es asimilación. Mientras que en los imperios orientales el saber se mantenía en los confines del palacio como posesión exclusiva y secreta de un grupo de funcionarios y circulaba esotérica, en Grecia el saber se disocia del Estado y del ejercicio *directo* del poder: "El saber que era el secreto del poder eficaz va a devenir el orden del mundo manifiesto, medido, efectuado en su verdad, cotidianamente, por todos los hombres", *ibid.* p. 108.

⁹²⁰ La desigualdad entre los poseedores se habría acentuado rápidamente. Por el tipo de vínculo personal que el pre-derecho griego establecía, el acreedor podía recibir un porcentaje de los rindes de la tierra, o el deudor podía ser reducido a la esclavitud. En este contexto, un calendario que se adecuara a los ciclos agrarios, un sistema de medida capaz de calcular porcentajes sobre la cosecha y un sistema de poder que permita proteger la tierra y la libertad, es decir muchos de los elementos que presentaba Hesíodo, constituían un instrumento de defensa para lo más pobres: "Simultanea y solidariamente, las clases más pobres buscaban un saber, un sistema de medida y una forma de soberanía", *LVS*, p. 117.

⁹²¹ Cf. Vernant, J-P., *op. cit.*, pp. 58-64. A partir de una baja en los costos del hierro y en las técnicas para su extracción y trabajo, se hizo posible no sólo la constitución de un ejército "barato", sino una forma de estrategia de combate basada en un frente numeroso de guerreros alineados, más que en combates singulares. "Una cosa es cierta: Argos aplasta a Esparta en 669 utilizando hoplitas y esto bajo la dirección de un tirano", *LVS*, p. 118. Pero la aparición de los hoplitas tiene consecuencias más allá de la consideración de la estrategia militar. Por un lado, convierte al "pueblo" (λαός/δῆμος) en un elemento necesario para la función militar en general, y para la defensa de la ciudad en particular, mientras que el guerrero aislado con su carro comienza a ser descalificado como unidad militar modelo. La forma misma de la organización hoplita, además, requiere una armonía y una coordinación particular entre los soldados. Pero hay que prestar atención al modo en que Foucault presenta este

lugar, enraizada en lo que hizo posible la formación de un ejército de hoplitas y en lo que éste exigía, Foucault señala la aparición y desarrollo del artesanado así como las consecuencias políticas de estos acontecimientos que, cada uno a su manera, daban más peso a "los muchos" frente a "los pocos".⁹²²

Estos acontecimientos y la serie de modificaciones que implican, cada uno a su manera, acompañan en la dimensión social el llamado de Hesíodo a una nueva forma de justicia. Constituyen pues lo que sirve como base social para la reorganización de los discursos de la justicia y del saber en torno a las nociones de medida, orden y verdad. Pero entre las transformaciones sociales y el relato hesiódico, Foucault analiza específicamente el modo en que la introducción de la moneda, la creación de una nueva forma de ley, y el modelo religioso funcionaron como operadores para la aparición de la verdad-saber.

4.1. La moneda (*νόμισμα*)

En efecto, a diferencia de la justicia de los reyes, cuya dinámica se caracteriza a través de la noción de *δικάζειν*, la justicia que reclamaba Hesíodo está ligada a través del *δίκαιον* al orden de las cosas, de sus ciclos y de su circulación. Es sólo actuando en conformidad con este orden, a la vez perteneciente al mundo y a los dioses, que tendrá lugar, como una suerte de recompensa, el reinado de la verdadera justicia. El *δίκαιον* funcionaba como "regla

punto, en la medida en que vuelve a poner de manifiesto la idea de un ordenamiento común que, de ser respetado y aceptado por todos, traería los mayores beneficios: "La reciprocidad del servicio y de la ayuda, la sincronización de movimientos, la regulación espontánea del conjunto para alcanzar la armonía final son implicadas por la estrategia hoplítica. Ahora bien, es este orden común aceptado por cada uno y espontáneamente realizado por todos, o en todo caso obtenido más rápidamente posible por un ajuste recíproco, es este orden que asegura la fuerza de la ciudad," *ibid.*, p. 118. De allí también la aparición de una noción cuya importancia para el pensamiento moral será fundamental: la *ἀρετή*, que debe ser entendida como "algo que es a la vez coraje individual y aceptación del orden", *ibid.*, p. 119.

⁹²² Por un lado, se destaca el rol que tuvo en la división de la aristocracia, en la conformación de un espacio en el que un juego de alianzas devenía posible. Pero además, la aparición del artesanado tiene como correlato la aparición de una forma de saber vinculada a la transformación material y cuya transmisión no era la propiedad secreta de un grupo de escribas funcionarios, como en Oriente, sino que se realizaba más abiertamente. Se trata de un saber, aunque la palabra no sea la más adecuada, "público" y, especialmente, técnico: "Puede hacer con sus manos lo que los dioses hicieron antes con las suyas: y los dioses, universalmente, no hicieron otra cosa que fabricar artesanalmente el mundo", *LVS*, p. 120. Finalmente, y a partir de esto, Foucault señala algunas transformaciones políticas. La división fundamental de las comunidades estaba estructurada según el par *οἱ πολλοί/οἱ πλοῦτος* (los muchos/los ricos), pero el sistema de alianzas que se hizo posible dio lugar a un juego complejo entre partes de cada elemento del par. Ya sea por las reformas concernientes a la propiedad (confiscación y redistribución de tierras, abolición de deudas, por ejemplo), sea a través del fomento del artesanado (Solón otorga la ciudadanía a los artesanos que se instalan en Grecia y prohíbe la participación de los hijos a no ser que se les haya enseñado un oficio), las modificaciones beneficiaban en general a "los muchos": "De modo general, puede decirse que las transformaciones políticas que tuvieron lugar en Grecia en los siglos VII y VI representaron una victoria parcial, y a menudo provisoria, de los campesinos y de los artesanos; una franja de la aristocracia que se liga por interés o bien a los artesanos (fue el caso de Cípselo o Pisistrato), o bien a los campesinos (como Solón)", *LVS*, p. 123.

inmanente" del *κρίνειν*: la regla en la que debe apoyarse el buen juicio exige el respeto por la circulación y el movimiento de cosas y bienes. No resulta en modo extraño, en este sentido, que la dimensión económica constituya un elemento fundamental para la instauración de esta nueva forma de justicia. Precisamente, se trata aquí del rol que la introducción de la moneda ha tenido en la aparición de la verdad-saber, es decir, de una dimensión económica en la misma raíz histórica de la verdad como adecuación.

Originariamente, sostiene Foucault, el funcionamiento de la moneda en Grecia se caracteriza a través de la noción de simulacro y como tal, funciona por medio de sustituciones.⁹²³ En primer lugar, la moneda es un simulacro que funciona como instrumento del poder político operando una "metátesis del poder". La instauración de la moneda, en el marco de las transformaciones sociales resultado de la crisis agraria y de la aparición de los hoplitas y del artesanado, permitió un desplazamiento del poder sin necesidad de una redistribución total y sistemática de las tierras (de una aristocracia tradicional a un segmento de esta aristocracia aliada con los artesanos) y al mismo tiempo limitar las reivindicaciones sociales: "[no es] porque se detenta la moneda que se adquiere y ejerce el poder. Es más bien porque ciertos tomaron el poder que la moneda fue institucionalizada."⁹²⁴ Así, la moneda sustituye la transformación en el régimen de propiedad reclamada por una redistribución limitada del ejercicio del poder.

Pero esta operación política no hubiera sido posible si la moneda no tuviese a su vez, en su carácter de simulacro, una dimensión religiosa en su raíz. El establecimiento de un impuesto de un diez por ciento sobre las ganancias de las tierras más rentables, habilitaba una redistribución que alcanzaba directamente a los más pobres, el financiamiento de trabajos para la ciudad y de los artesanos. La disposición general de este sistema tiene su origen en el ritual religioso del sacrificio: "El juego -sacrificio, división, extracción, redistribución- es una forma religiosa de revigorización de los individuos y de un grupo".⁹²⁵ En este caso, este esquema religioso es volcado en una práctica social con el fin de resolver un conflicto de clases. La moneda opera pues también una sustitución de orden religioso en la que se hace

⁹²³ Su carácter de "signo", históricamente posterior, la convierte luego en representación de una mercancía ausente: "En todo caso, este análisis histórico nos muestra que la esencia mercantil de la moneda no es su raíz histórica. El comienzo de la moneda no es un solemne origen que inscribiría ya en ella la naturaleza mercante y metafísica", *LVS*, p. 132.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 132. En esta línea sostiene Vernant: "Existe, en la moneda más aún que en la ciudad, una racionalidad que, jugando en el plano del puro artificio humano, permite definir el plano de lo *νομός*", Vernant, J-P., *Mythe et société...*, *op. cit.*, p. 303.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 130.

posible una revigorización del cuerpo social según un modelo sagrado de redistribución y sacrificio, pero en el orden del apaciguamiento de los conflictos sociales:

"Es su realidad de simulacro lo que permitió a la moneda permanecer largo tiempo no solamente como un instrumento económico sino como una cosa que emana del poder y que a él vuelve, por una suerte de carga y de fuerza interna; un objeto religiosamente protegido que sería impío, sacrílego, adulterar."⁹²⁶

Es en este marco que Foucault analiza entonces la moneda como instrumento de medida (*μέτρον*). Su posibilidad de establecer un espacio de medida común no está dado por el hecho de que pueda representar el valor de las cosas, sino porque limita el exceso, tanto de riqueza como de pobreza.⁹²⁷ En este sentido, en su carácter de simulacro y como regulador de los conflictos sociales, la moneda hace "reinar el orden, la justicia [...] Instaura [el] *δίκαιον καὶ ἀληθές*",⁹²⁸ pero al mismo tiempo permite mantener la primacía política de ciertos grupos. Así, la moneda efectúa el simulacro de una repartición igualitaria de los bienes y del poder. El simulacro es pues aquello que "sustituye una sustitución con otra sustitución".⁹²⁹ Esto se muestra también en los análisis en torno a la ley, *νόμος*, que señala otro aspecto de la misma problemática, como se revela por el hecho de que comparte con la moneda (*νόμισμα*) la misma raíz indoeuropea (NEM) que indica "la distribución, la división".⁹³⁰

4.2. La ley (*νόμος*)

A propósito de la moneda, los análisis de Foucault permitían una crítica a su caracterización como signo de una mercancía ausente. Su función original de simulacro dirigida a los conflictos sociales, habilitaba el rechazo a la consideración del signo como esencia de la moneda. A propósito de la ley, Foucault efectúa un movimiento similar. El análisis mostrará que el *νόμος* funciona originalmente como cesura entre lo económico y lo

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 135. De allí que los falsificadores de moneda hayan sido tratados en Grecia como sacrílegos, cf. *idem*.

⁹²⁷ "La fórmula soloniana "ni demasiado ni demasiado poco" está en el centro mismo de la institución monetaria", *LVS*, p. 136. Foucault recuerda, apoyándose en testimonios de Platón y de Aristóteles, cómo el pensamiento griego comienza a considerar el exceso de riquezas y de pobreza uno de los principios de destrucción interna de la ciudad, *ibid.*, 137.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 150.

político; pero tal resultado en la investigación permitirá el rechazo de la tesis según la cual su esencia yace en la escritura: "La oposición de lo escrito y de lo no-escrito es una oposición tardía (siglo V)".⁹³¹

Esto se realiza mediante un contraste en el funcionamiento del νόμος y el de la concepción de la ley que se caracteriza a través del θεσμός, del cual Foucault señala tres rasgos. En primer lugar, es una regla no-escrita que se conserva en la memoria y cuya manifestación o aplicación depende de circunstancias específicas que lo reclaman (el buen jefe es precisamente quien sabe reconocer la llegada del momento de su aplicación). En segundo lugar, su aplicación requiere un pronunciamiento ritual. Esto significa que, sin tal condición, sin el procedimiento que hace posible su actualización, el θεσμός permanece ausente. Su existencia, su funcionamiento están determinados por el acontecimiento que lo manifiesta, por lo que es, esencialmente, discreto: "La memoria que lo guarda no es una suerte de presencia muda y siempre despierta [...] No hay reino silencioso y continuo del θεσμός: su eficacia está ligada al acontecimiento ritual de su enunciación".⁹³² Finalmente, la memoria en la que se conserva, al ser una forma de propiedad y de poder eficaz, es ella misma conservada a su vez como secreto tesoro del poder. Los grupos de aedos, los "guardianes de las cosas dichas", aparecen pues como instituciones de memoria que transmiten el secreto de la memoria con procedimientos nemotécnicos singulares y reglas estrictas de exclusión. La memoria funciona así a la vez como un instrumento de ejercicio del poder, y como un instrumento para su conservación.⁹³³ Pero su rasgo principal es aquel que lo caracteriza como discreto, en una manifestación que está siempre ligada a un acontecimiento.

Así pues, el νόμος no se opone esencialmente al θεσμός por su carácter escrito,⁹³⁴ sino por su continuidad y materialidad, por el hecho de ser "tangible". Su inscripción en piedra supone que lo que antes era conservado en una memoria secreta y en manos de un grupo especializado, ahora aparece continuamente a la vista, para ser considerado no sólo cuando se lo requiera, sino sólo cuando se quiera. En Esparta, por ejemplo, en donde las leyes no están escritas, el νόμος se transmite bajo la forma de la educación (παιδεία), del ejemplo, del hábito, del discurso. De modo que si el νόμος puede tomar la forma sea de la escritura, sea de la παιδεία, es porque pone de manifiesto su presencia continua, y así su radical diferencia con la

⁹³¹ *Ibid.*, p. 143.

⁹³² *Ibid.*, p. 144.

⁹³³ Cf. *ibid.*, pp. 144-145.

⁹³⁴ Foucault menciona casos en los que νόμος es utilizado también en referencia a reglas no-escritas. Remite a Heródoto y al caso de Esparta, cf. *ibid.*, pp. 145-146.

ley arcaica ligada a acontecimientos puntuales. A su vez, la presencia continua que lo opone a la secreta reserva del *θεσμός*, explica también su exposición al *λόγος*, al debate, a la discusión, a la deliberación y a la confrontación de los discursos. En tales condiciones el *νόμος* es establecido y puede por tanto ser modificado. También en este sentido se opone a su antecesor arcaico, cuya intangibilidad, protegida por el secreto de la memoria, no lo expone en absoluto a los juegos del *λόγος*. Pero hay todavía otro aspecto en el *νόμος* que Foucault subraya y que lo separa del *θεσμός*: la ley adquiere con esta noción también el sentido de naturaleza, de conducta conforma a la naturaleza, o, simplemente, de la conformidad con la naturaleza, "lo que es necesario".⁹³⁵

Con la escritura, la pedagogía, el discurso y la naturaleza, todos los elementos necesarios para la emergencia de la verdad-saber están dispuestos: presencia permanente, transmisible y alcanzable a través del discurso, y exigencia de conformarse a lo que la naturaleza establece. La filosofía, por su parte, sólo requiere introducir, en esta constelación, la dupla que identifica el Ser con la Verdad, para establecer su espacio propio: "vemos formarse las grandes cuestiones filosóficas del Occidente. -¿En qué condiciones el *λόγος* podrá decir la verdad? -¿En qué medida el lenguaje participa del ser?".⁹³⁶ La verdad-rayo, la palabra verdadera que realiza a través del acontecimiento de su manifestación ya no tiene lugar en tal planteo: "La verdad, de efecto, deviene condición".⁹³⁷

4.2. La cesura entre economía y política

Como ya adelantamos, la relación de la ley, en su carácter de *νόμος*, con la moneda es atestiguada por la raíz común NEM. Pero el vínculo semántico entre ambos términos es señalado por Foucault a través de la noción de *εὐνομία*, que suele traducirse por "buena constitución o buen orden". Lo singular de esta noción es que no es posterior a *νόμος* sino al contrario:

"La *εὐνομία* que canta Hesíodo y cuyo reino llama no es una buena constitución, un conjunto de leyes justas y reconocidas por todo el mundo; es una justa repartición de los bienes, una buena distribución de las riquezas y de su ciclo, un movimiento regular en el juego de gastos,

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁹³⁷ *Ídem.*, p. 148.

de retornos y de distribuciones. Es de esta reivindicación de *ἐὺνομία* que va a nacer el *νόμος* como estructura jurídico-política de la ciudad"⁹³⁸

Aunque la emergencia del *νόμος* en su dimensión política se refiera a la adecuada distribución de bienes significada por la *ἐὺνομία*, marca una distancia con respecto a ésta. Analizando el caso de la reforma de Solón, Foucault muestra que si bien tienen lugar algunas medidas de orden económico (exime del pago de hipotecas sobre la tierra, reintroducción de campesinos en tierras que habían sido liberadas), consiste fundamentalmente en una repartición del poder político, de modo que no haya persona, por pobre que sea, que no posea un poco de poder político (aunque más no sea el de participar en la asamblea y litigar en los tribunales).⁹³⁹

"A primera vista", sostiene el francés, la situación que crea Solón implica una correlación entre la cantidad de riquezas (se distinguen cuatro grupos en función de sus posesiones) y el grado de ejercicio del poder al que se accede. Pero lo que hace que alguien adquiera mayores o menores riquezas depende aquí de cuestiones que no forman parte del ámbito de la *ἐὺνομία*: azar, suerte o fatalidad, voluntad y favor de los dioses. En cambio, el principio por el cual quien posee más riqueza ejerce un grado mayor de poder que el pobre, forma parte de este ámbito que se denomina *νόμος*.⁹⁴⁰ El abuso del poder por parte de un ciudadano tiene en el *νόμος* la previsión de su castigo. Pero el enriquecimiento desmesurado e injusto, se expone al castigo de los dioses, "el *νόμος* no tiene nada que ver allí":

"El *νόμος* es el nombre que recibe un principio de distribución del poder que sirve para mantener (pero ocultándolos) los principios de la atribución de las riquezas.

El *νόμος* es la forma que toma la cesura de lo político y de lo económico: cesura que se ve bien que es la ficción de un corte real, porque la repartición de los poderes políticos entre las cinco clases censatarias reproduce, reconduce, institucionaliza desigualdades económicas"⁹⁴¹

4.2.1. Ley, cesura y verdad

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 150. Foucault se refiere a una frase de Hesíodo en la que la *ἐὺνομία* es causa de paz exterior y de justicia interior, cf. *Ibid.*, p. 149.

⁹³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 151-153.

⁹⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 154.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 154.

Con el establecimiento del *vóμος* como principio de distribución del poder político a todos los ciudadanos y cesura con respecto al plano económico, vemos presentarse pues muchos rasgos que caracterizan la verdad-saber. Tanto bajo la forma de la escritura, en una inscripción pública a los ojos de todos, o bajo la forma de la *παιδεία*, pedagogía basada en ejemplos y costumbres, como bajo la forma de la discusión pública abierta a todos los ciudadanos en la asamblea o bajo la forma de la naturaleza y lo que es conforme a ella, el *vóμος* da cuenta de un discurso que "no puede ser sostenido por nadie en particular".⁹⁴² Nadie puede ser establecido como el sujeto que lo gobierna, de modo que nadie habla en el *vóμος*, ningún individuo particular, sino en todo caso una suerte de "todos". El discurso del *vóμος* "habla desde ningún lado, o de un punto mediano o lugar común".⁹⁴³ El que no pueda indicarse un sujeto como su fuente, se ve acompañado por el hecho de que se presenta como una voz que no viene de ningún lado. O en todo caso, en la medida en que se lo emparenta con la naturaleza, en el límite será la naturaleza y las cosas mismas las que allí se expresen. El *vóμος* plantea pues un discurso propio a las cosas mismas.

A su vez, esos mismos elementos (la escritura, la *παιδεία*, la publicidad del discurso y la naturaleza) proveen al *vóμος* una dimensión de continuidad, una presencia constante. En este punto, esta continuidad contrasta con el *θεσμός*, forma de ley que se conserva en la memoria, pero cuya manifestación y efectuación depende de un acontecimiento que se rodea de procedimientos rituales. Esto significa que fuera de tales procedimientos o acontecimientos el *θεσμός* permanece ausente; como dijimos, es esencialmente discreto. Pero además, no debe dejarse de lado, para la consideración de la constitución de la verdad-saber, el hecho de que el funcionamiento del *vóμος* tenga la forma de la *cesura*, es decir, de un corte. Es un elemento esencial a la verdad-saber el establecer un corte, que Foucault elabora generalmente bajo la noción de exclusión. No es solamente en función de sus elementos positivos que el *vóμος* contribuye a la formación de la verdad tal y como la conocemos todavía, sino que también su funcionamiento, en la medida en que está ligado a una dimensión económica que sin embargo deja de lado, sirve también como modelo para la verdad: "Es allí que se ubican el lugar de un sujeto que conoce y neutro, la forma de verdad develada y el contenido de un saber que no está ligado mágicamente a la repetición de un acontecimiento, sino al descubrimiento y al mantenimiento del orden".⁹⁴⁴

⁹⁴² *Ibid.*, p. 157.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 155.

⁹⁴⁴ *Ídem.*

4.3. Puro e impuro

La última de las transformaciones que Foucault analiza para la explicar la aparición de la verdad-saber en el pensamiento cultural griego concierne a la cualidad del sujeto capaz de enunciarla en términos de pureza o impureza. Es el ritual arcaico de la purificación y sus avatares históricos lo que constituye el centro de los análisis del francés, que tienden a mostrar que la articulación de la pureza con el conocimiento y la inocencia no son rasgos esenciales de la ablución.

El punto de partida es nuevamente Homero, en donde la purificación parece ser una regla tras un asesinato, una masacre, una batalla o una herida. Desde este punto de vista, serían el polvo y la sangre de las batallas lo que debe ser lavado a través del ritual. Sin embargo, Foucault sostiene que esta relación no está probada, y adelanta en cambio la hipótesis según la cual el ritual obedece menos a la suciedad adquirida por el polvo y la sangre que al cruce de un umbral por el cual se emprende una actividad nueva, especialmente de carácter sagrado, religioso o ritual, al establecimiento de discontinuidades entre espacio socio-religiosos heterogéneos. Se trata entonces de evitar la comunicación entre espacios heterogéneos de elementos extraños que pueden representar un peligro que se comprende como la violación de un ámbito de actividad sacra.⁹⁴⁵

El esquema que establece una serie que vincula el crimen a la suciedad y la ablución a una recuperación de la inocencia no se encuentra en la época de Homero.⁹⁴⁶ Para que esto tenga lugar, resultó necesaria una serie de transformaciones en torno a las prácticas rituales en Grecia que conciernen fundamentalmente el desplazamiento de los grupos familiares como unidades de fuerza legal y propiedad en pos del vínculo entre la ciudad y el individuo.⁹⁴⁷ Entonces se hace posible la consideración del criminal como un elemento

⁹⁴⁵ "La ablución rompe los contactos; aísla los momentos, los lugares, las conductas; marca también el umbral que es franqueado, el nuevo registro sobre el cual se inscribe el comportamiento; impide comunicaciones peligrosas o continuidades inadmisibles: entre la masacre y el festín, entre el exterior y la casa, entre este mundo y el Hades, entre lo cotidiano y la esfera de pertenencia del dios, entre lo vivo y la muerte", *LVS*, p. 162. Vernant precisa: "La suciedad, contrariamente a la opinión más extendida, no es la expresión de un temor; no releva fundamentalmente del miedo; tiene relación al orden. La impureza, la suciedad, son nociones relativas. Las cosas no son jamás sucias en sí mismas; lo devienen en la medida en que, en el marco de una organización social e intelectual definida, ocupan un lugar que contradice el sistema de clasificación propio a la cultura. Está sucio lo que no puede sino pensarse bajo la forma de la anomalía, aquello cuyo estatuto aparece como ambiguo, marginal, y que pone en cuestión, al no poder ser integrado, el orden del que el grupo social es solidario y cuya perpetuación quiere asegurar", Vernant, J.P., "Péril et vertu du souillé", en Vernant, J.P., *Entre mythe et politique*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 169.

⁹⁴⁶ "El vínculo pureza-inocencia o [el lazo] impureza-crimen no son rastros de arcaísmos sino al contrario formaciones relativamente recientes en el sistema jurídico-religioso de los griegos", *LVS*, p. 172.

⁹⁴⁷ Foucault señala los siguientes puntos de transformación: el refuerzo de las prescripciones rituales populares y su recuperación por movimientos religiosos colectivos (como el orfismo), que funcionaron como principio de

peligroso en la ciudad, como un riesgo intolerable que amenaza con la ruina en la medida en que altera el natural desenvolvimiento del orden de las cosas.⁹⁴⁸ En este sentido, la exclusión del elemento impuro, del criminal, habilita la posibilidad de la constitución de la ciudad como un espacio cerrado sobre sí. El impuro es aquel que no puede ya acercarse al espacio en el que se desarrollan los ritos ni al espacio público de la ciudad. Se lo excluye así del espacio del *vóμος* en el que el poder político encuentra su principio de repartición: "Es expulsado fuera del principio de distribución".⁹⁴⁹

4.3.1. Pureza y verdad

La cuestión de la impureza presenta un vínculo doble con la verdad. En cierto sentido, está directamente vinculada a la problemática de la verdad en su doble aspecto. En primer lugar, porque atañe a la calificación que permite a un individuo devenir capaz de decir la verdad: "El impuro no puede tener acceso a la verdad".⁹⁵⁰ Esta exclusión del impuro de la verdad permite comprender para Foucault ciertas figuras en las que la verdad toca el ejercicio del poder en la ciudad. Así, el sabio es aquel que, sin ejercer poder o violencia algunos, da la ley a la ciudad en la medida en que conoce el orden de las cosas y no está manchado por suciedad alguna. El sabio encarna así la figura del conocedor del orden del mundo, cuya conducta es éticamente intachable y que funda el poder político sin ejercerlo. El poder popular, por su parte, no respeta el *vóμος* sino con una voluntad móvil e inestable lo modifica a través del voto y el discurso. El poder popular es así necesariamente impuro: altera el *vóμος* según su interés momentáneo, se impone violentamente y se opone al sabio hasta eliminarlo. Por su parte, el tirano ocupa un lugar intermedio: si se aproxima al poder popular adquiere

calificación religiosa de los individuos a partir de la pureza; el desarrollo del culto dionisiaco que, no sin luchas violentas, reajustó las estructuras religiosas haciendo compatibles los cultos familiares con las divinidades nuevas propias de la ciudad; y la utilización de la religión así reestructurada por parte del poder político para una instrumentación estatal de la calificación del individuo puro o impuro, cf. *LVS*, pp. 163-168.

⁹⁴⁸ "Lo impuro es lo que no puede ser tolerado: lo que hace correr peligro a la ciudad; lo que la amenaza con la ruina", *LVS*, p. 173.

⁹⁴⁹ Cf. *LVS*, pp. 172-173. Según sostiene Vernant, a partir del siglo V la suciedad "es un *miasma*, una potencia de contagio que exige una vigilancia inquieta por parte de la ciudad", Vernant, J.P., "Le pur et l'impur", en Vernant, J.P., *Mythe et société en Grèce ancienne. Etudes de psychologie historique*, Paris, Éditions Maspero, 1965, p. 141.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 173. "En relación con el alma, su destino, su inmortalidad, Platón, retoma los viejos mitos de la reencarnación, como en su teoría de la reminiscencia, traspone los más antiguos mitos de memoria donde *Mnemosune* figura más allá de la vida eterna, reservada a aquellos que han sabido mantener, en esta tierra, su alma pura de toda suciedad", Vernant, J.P., "Langage religieuse et vérité", *Semaine des Intellectuels catholiques, Chercher la vérité*, vol. 66 de Recherches et débats, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, p. 158.

una caracterización negativa, pero si "se deja persuadir por el sabio" deviene una figura positiva.⁹⁵¹

En segundo lugar, la impureza interfiere con la verdad no sólo en la medida en que no permite el acceso a la misma, sino porque implica una violación del orden de las cosas. De tal modo, la transformación de las prácticas religiosas en torno a los ritos de purificación, a la vez que habilita la exclusión que cierra el espacio político sobre sí, exige la constatación: si la impureza existe efectivamente al interior de la ciudad es necesario saberlo, puesto que el orden de las cosas debe ser restituido. En la época de Homero, la realidad fáctica del crimen no era un elemento estructurante del proceso judicial, que se desarrollaba en torno al desafío en el marco de una correlación de fuerzas determinada. Ahora, en cambio, es esencial constatar el crimen: "La demostración de la verdad deviene una tarea política",⁹⁵² y la verdad, de ser un acontecimiento, pasa a ser un "hecho".⁹⁵³ La figura del *ἴστωρ*, que otrora refería a aquel "que sabe" por tener la memoria de las reglas y costumbres, cambia de sentido y deviene fundamental para el proceso.⁹⁵⁴ Ahora es aquel que "ha visto", y se convierte en una pieza esencial para el proceso judicial, lo cual implica que él mismo no esté tachado por la impureza.⁹⁵⁵

Con este vínculo entre la pureza y la verdad se anuda una suerte de ética de la verdad que Foucault considera vigente todavía en nuestros días y cuya ilustración ejemplar yace en la tragedia de Edipo.⁹⁵⁶

⁹⁵¹ Cf. *ibid.*, pp. 183-184.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 178.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 180.

⁹⁵⁴ "En la contienda Menelao-Antíloco, no se efectúa un llamado al *ἴστωρ*. Pero en Edipo, que cuidado en encontrar al testigo", *ibid.*, p. 178.

⁹⁵⁵ Entre las pruebas aparecen entonces "signos de verdad" que involucran a quienes hablan en los procedimientos a título de litigantes o testigos: "No soy culpable, -porque no se me ha prohibido la entrada al *ἀγορά*, -porque no tuve ningún naufragio, -porque no sufrí ningún mal", *LVS*, p. 178.

⁹⁵⁶ En *LVS* encontramos las primeras elaboraciones de Foucault en torno a la tragedia de Edipo, que será objeto de intervenciones en varias oportunidades (también en las conferencias que dió en Río de Janeiro en 1974, "La vérité et les formes juridiques", [139] en *DE II*, pp. 538-646; y nuevamente en 1980 en el curso *Le Gouvernement des vivants*). Más allá de las modificaciones que efectúe en su lectura, el eje siempre está constituido por la problemática de la verdad. Si este texto debe ser considerado axial para la cultura occidental no es para el francés porque enuncie la verdad del deseo, sus formas universales, sino porque señala el establecimiento de las formas que el discurso de la verdad adquiere hasta nuestros días y que se definen allí por estos aspectos: necesidad de constatar un hecho (¿qué crimen ha tenido lugar para que la ciudad se vea amenazada por la enfermedad?) y determinación de la cualidad de quien puede enunciar la verdad en función de su vínculo con el *νόμος* (¿quién ha sido testigo y puede decir la verdad de lo que ha pasado?), cf. *LVS*, p. 178-185.

5. Conclusión

De este modo, las transformaciones culturales en torno a la moneda, a la ley y a la temática de la pureza funcionan como operadores para el establecimiento, en el pensamiento cultural de los griegos, de los elementos que serán constitutivos de la verdad-saber que reina hasta nuestros días. La moneda provee el modelo que organiza lo real como un espacio de circulación que debe ser respetado, mientras que la ley y el valor religioso otorgado a la pureza organizan la calificación de los individuos que acceden a tal espacio y el grado en el que pueden intervenir sobre él. Comienza a delimitarse así no sólo el marco en el que una noción de verdad basada en la adecuación y en la constatación puede tener lugar, sino aquel que puede hacer de una ética de la verdad una cuestión política. Todos están de un modo o de otro inmersos en el orden de las cosas, participando en su desenvolvimiento, y el discurso que dice la verdad debe estar marcado por este hecho, de suerte que no sea un deseo o un poder quien lo enuncie sino el orden mismo, a través de todos, o de un sabio.

Pero un problema se plantea. Precisamente la apuesta de *LVS* consiste en mostrar cómo se estableció la verdad-saber en Occidente. Sin embargo, Foucault sostiene que esta verdad, independiente del poder y del saber, no pudo establecerse completamente. El curso, de este modo, marca por un lado una ruptura en la concepción de la verdad entre la época de Homero y la de Hesíodo (o, como dice *OD*, "entre Hesíodo y Platón"⁹⁵⁷) y, con ella, el comienzo de la verdad saber que todavía hoy en día se encuentra en funcionamiento. Pero por otro, muestra cómo esto, de hecho, no ocurrió.

No puede sorprender que la noción de ficción vuelva a cobrar aquí relevancia: "[...] en la gran reorganización y redistribución política en los siglos VII y VI, un lugar ficticio fue fijado en el que el poder se funda sobre una verdad que no es accesible sino bajo la garantía de la pureza".⁹⁵⁸ Es de este *lugar ficticio* que surge un discurso que revela el orden del mundo y de las cosas, que rige las relaciones entre los hombres y cuyo acceso depende de la inocencia y la virtud, de permanecer por fuera del campo del poder y del deseo. La ficción funciona aquí como "lugar *inventado*" del cual se va a sostener un "discurso de verdad (que poco a poco se especificará como discurso filosófico, científico, discurso político)".⁹⁵⁹

⁹⁵⁷ "Entre Hesíodo y Platón una cierta división se estableció, separando el discurso verdadero y el discurso falso; división nueva porque en adelante el discurso verdadero no es más el discurso precioso y deseable, porque no está más ligado al ejercicio del poder", *OD*, pp. 17-18.

⁹⁵⁸ *LVS*, p. 186.

⁹⁵⁹ *Ídem*.

En segundo lugar, algunos elementos que constituyen este nuevo modelo de pensamiento griego no son aceptados sin conflicto. Así, por ejemplo, el *vóμος* como unidad que reúne coherentemente una pedagogía anclada en las costumbres (la *παιδεία*) y el discurso de la naturaleza, es disociado "muy temprano" por los sofistas y su postulado de una diferencia fundamental entre la costumbre y la naturaleza. Entonces la instauración de la filosofía deberá responder a tal disociación para devolver su fuerza al *vóμος*. Del mismo modo, el vínculo entre verdad y pureza también será desplazado por una práctica sofística que vende conocimiento, con lo que el *vóμος* como cesura que marca una distancia entre el principio de distribución del poder político y el principio de distribución de bienes se encuentra a su vez puesto en cuestión. Pero fundamentalmente, porque la emergencia de esta noción de verdad tiene lugar en un espacio polémico, en el que se efectúan alianzas políticas que buscan, al mismo tiempo, eliminar las prerrogativas de ciertos grupos y mantener un régimen de propiedad desigual. El discurso de la verdad, gracias a su apoyo en la moneda, en la ley y en la temática de la pureza funciona como fundador y crítica del poder, "pero de hecho, se organizó en torno al poder".⁹⁶⁰

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 149. En este sentido, Vernant sostiene: "Los griegos no inventaron la Razón, como categoría única y universal, sino una razón, aquella en la que el lenguaje es el instrumento y que permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza; una razón política en el sentido en que Aristóteles definió al hombre como animal político [...] no es nuestra razón experimental de la ciencia contemporánea, orientada a la exploración del medio físico y en la que los métodos, las herramientas intelectuales, y los cuadros mentales han sido elaborados en los últimos siglos en el esfuerzo por conocer y dominar la naturaleza. Cuando Aristóteles define al hombre como un animal político, subraya lo que separa la razón griega de la actual: la razón es ella misma, en su esencia, política [...] Es cierto que con el tiempo la filosofía se independizó. Para resolver las dificultades teóricas, las apoya, la filosofía debió poco a poco forjarse un lenguaje, elaborar sus conceptos, edificar una lógica, construir su propia racionalidad. Pero en esta tarea no se aproximó demasiado a lo real físico; tomó prestada la observación de los fenómenos naturales pero no hizo su experiencia. La noción misma de experimentación permanece extraña a ella. Se desarrolló menos a través de técnicas que operan sobre el mundo que a través de aquellas que dan *une prise* sobre los demás y en las que el lenguaje es el instrumento común: el arte de lo político, del retor, del profesor. La razón griega, es aquella que de forma positiva, reflexiva, metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. En sus límites como en sus innovaciones, hija de la ciudad.", *ibid.*, p. 131.

VIII- LAS ASTUCIAS DE LA VERDAD: EL SENTIDO Y LA APOFÁNTICA COMO OPERADORES DE PODER

1. Introducción

En este capítulo estudiamos la forma en que la voluntad de verdad, raíz del conocimiento como adecuación, se constituye para Foucault desde una perspectiva filosófica. Su tesis más general consiste en considerar la voluntad de verdad como una modalidad asumida por la voluntad de saber. La diferencia entre estas nociones se establece a partir de dos puntos. En primer lugar, el conocimiento se apoya en una distinción entre sujeto y objeto que no tiene lugar en el saber que se limita a esquematizar el devenir de la realidad para volverla inteligible. En segundo lugar, mientras que el conocimiento subsume el deseo y la utilidad no juega ningún papel (lo que significa que el deseo tiene lugar en el interior del conocimiento), en el saber el deseo es situado en la base del conocimiento, que queda atravesado por tanto por una utilidad fundamental. Esta distinción da lugar a lo que nuestro autor denomina el modelo aristotélico, que corresponde al conocimiento y a cierta forma que el discurso filosófico asumió en la historia, y el modelo nietzscheano, a partir del cual Foucault piensa el saber. El carácter ficcional y utilitario que se atribuye al conocimiento encuentra así en Nietzsche una nueva fuente que permite la reformulación de aquellas ofrecidas por Kant primero y por la literatura luego.

Pero el conocimiento supone así el establecimiento de un espacio determinado, que Foucault analiza desde una perspectiva doble. Por un lado, a través de la expresión "estar en la verdad", mediante la cual se designan las condiciones histórico-disciplinarias que hacen a aceptabilidad de un discurso para su evaluación en términos de verdad y de falsedad. En la medida en que tales condiciones se cumplen, se está en la verdad aun cuando lo que se enuncie sea falso. Con esta expresión, por tanto, se establece la actualidad de la noción arcaica de la verdad como un lugar al que sólo algunos tienen acceso privilegiado. Por otro lado, la constitución de un espacio de verdad en estos términos supone una exterioridad radical, un "fuera de la verdad", que no se comprende por estar en lo falso, sino por el sostenimiento de un discurso que no es plausible de evaluación en términos de verdad o falsedad.

Esta operación de constitución de una interioridad del espacio de la verdad es realizada por Aristóteles. A través del lazo establecido entre verdad y discurso apofántico, que reposa a su vez del postulado del sentido, se determina una exterioridad poblada por los sofistas. En efecto, los sofismas son caracterizados como falsos razonamientos, o como apariencia de

razonamiento, pero no constituirían razonamientos en modo alguno. Según Foucault, esta caracterización toca lo central de la cuestión: los sofistas se manejan en el nivel material del lenguaje, en cuya naturaleza misma está inscrita la homonimia, buscando la victoria y el silencio del adversario, a través del sostenimiento de un enunciado: "El sofisma no se demuestra, se gana o se pierde";⁹⁶¹ no es apofántico y puede asimilarse más a la verdad-desafío que de la verdad-saber.

Ahora bien, el razonamiento sólo es posible elidiendo la materialidad y manteniéndose en una dimensión ideal, que Aristóteles define a través del sentido y de la apofántica, enunciados asertivos o declarativos. La verdad o la falsedad ya no pasan por decir lo que es o decir lo que no es, sino por decir *que* lo que es es o lo que es no es. Decir algo significa ahora, valga la redundancia, *significar* algo (*σημαίνειν τι*). En la medida en que los sofistas no significan nada, su discurrir no difiere del ruido, y Aristóteles usa un oxímoron para designarlos: *lógos* de planta o *σιγῶντα λέγειν* [discurrir silencioso], los sofistas quedan fuera de la verdad. De este modo, Aristóteles da su primera formulación a la astucia de la razón que con Hegel reclama la soberanía del pensamiento.

Sin embargo, la invención del sentido, y la posibilidad abierta a partir de allí de un discurso apofántico sobre el cual establecer lo verdadero y lo falso, no sólo constituye la operación que permite delimitar la interioridad cerrada de la verdad. En la medida en que tiene lugar ella misma en el lenguaje, constituye a su vez un buen ejemplo de la potencia ontológica inherente al mismo. En este sentido, puesto que es posible un discurso de verdad o falsedad sobre cosas inexistentes, la ontología implicada por el sentido puede considerarse un efecto del discurso. Aristóteles vuelve contra los sofistas sus propios instrumentos, reduciéndolos al silencio, pero esto de modo tal que Foucault puede enunciar que toda ontología debe ser considerada, en definitiva, como una ficción.⁹⁶²

Así, el modelo aristotélico no sólo supone el establecimiento de un ámbito de verdad en el que podrá desarrollarse el conocimiento y la filosofía misma, sino además una operación de exclusión en torno al tipo de reglas que han de regir la manipulación del lenguaje. Desde esta perspectiva, el discurso verdadero es no es simplemente aquel que refleja la realidad, sino la forma más efectiva de obtener efectos en la realidad y, por tanto, de ejercicio del poder.

En este sentido, es este capítulo consideramos finalmente las posibilidades y límites que esta perspectiva deja a la filosofía. Si la voluntad de verdad constituye efectivamente la

⁹⁶¹ *LVS*, p. 60.

⁹⁶² *GSA*, p. 285.

forma de exclusión más eficaz, entonces la verdad no es una herramienta útil contra tal ejercicio del poder. Según el cierre de *VS*: "Ironía del dispositivo: nos hace creer que allí se juega nuestra "liberación"". ⁹⁶³ La filosofía, como política de la verdad, debe por tanto, sin descuidar las reglas de verdad de su discurso, intervenir en las reglas que funcionan como condiciones de veridicción. Pero la voluntad de verdad constituye así su límite necesario.

2. Estar en lo verdadero

Así como en la Grecia arcaica había senderos que conducían a la "pradera de la verdad", así como los primeros filósofos ligaron su especificidad a la contemplación de un ámbito de plena realidad invisible a los demás, en *OD* Foucault sostiene que la fórmula "estar en lo verdadero" es sumamente actual para analizar las formas del conocimiento occidentales. Así, "una proposición debe cumplir complejas y pesadas exigencias para poder pertenecer al conjunto de una disciplina; antes de poder ser dicha verdadera o falsa, debe estar, como diría M. Canguilhem, "en lo verdadero" (*dans le vrai*)". ⁹⁶⁴

De hecho, Canguilhem daba un sentido muy diferente a esta expresión. Utilizada a propósito de la oposición de Galileo a la iglesia, sostenía: "y sin embargo [...], es Galileo quien está en lo verdadero. Estar en lo verdadero, eso no significa decir siempre la verdad". ⁹⁶⁵ De modo que desde su perspectiva, se dice la verdad de lo que se habla cuando se está en lo verdadero, "incluso si no se dice la verdad "siempre". ⁹⁶⁶ Si se está en lo verdadero, entonces necesariamente se dice la verdad sobre aquello de lo que se habla. Sin embargo, utilizando un ejemplo de la botánica, Foucault sostiene que:

"Mendel decía verdad, pero no estaba "en lo verdadero" del discurso biológico de su época [...] era monstruo verdadero, lo que hacía que la ciencia no pudiera hablar de él; mientras que Schleiden, por ejemplo, una treintena de años más tarde, negando en plano siglo XIX la sexualidad vegetal, pero según las reglas del discurso biológico, no formulaba sino un error disciplinado". ⁹⁶⁷

⁹⁶³ *HSI*, p. 211.

⁹⁶⁴ *OD*, p. 35.

⁹⁶⁵ Canguilhem, G., "Galilée: la signification de l'œuvre et la leçon de l'homme", en *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983, p. 46.

⁹⁶⁶ Cf., Han, B., *L'ontologie manquée...*, *op. cit.*, p. 136.

⁹⁶⁷ *OD*, p. 37.

He allí la diferencia, no menor, que introduce Foucault en la expresión que remite a Canguilhem. Según nuestro autor, se puede "estar en lo verdadero", entendiendo por esto el hecho de cumplir con las reglas que las disciplinas imponen para poder aceptar las proposiciones, pero decir falsedades, lo que para Canguilhem parecería imposible. Mendel, en cambio, dice algo que resulta ininteligible, aunque sea verdad, puesto que recién luego de una serie de mutaciones teóricas en la biología, pasará a estar en lo verdadero, pero que hasta entonces resulta ininteligible. Así: "Siempre puede ocurrir que se diga la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad sino obedeciendo a las reglas de una "policía" discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos."⁹⁶⁸

La temática de la voluntad de verdad no es en absoluta ajena a lo que "estar en lo verdadero" implica. Foucault sostiene que tal voluntad constituye un sistema de exclusión discursivo, junto con el tabú y la separación razón/locura. En este sentido, la voluntad de verdad requiere en sí la determinación de un "adentro", donde lo que se dice puede ser evaluado en términos de verdadero o falso, y un "afuera" donde el discurso resulta simplemente "monstruoso".⁹⁶⁹ Ahora bien, de las formas de exclusión discursivas que nuestro autor señala, la voluntad de verdad aparece como la más fundamental, y como la más eficaz:

"De los tres grandes sistemas de exclusión que golpean al discurso, la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad; es del tercero que hablé más largamente. Es que, desde hace siglos, los primeros no han cesado de derivar hacia él; es que cada vez más los retoma en sí, a la vez para modificarlos y fundarlos, es que si los dos primeros no cesan de devenir más frágiles, más inciertos en la medida en que helos aquí atravesados por la voluntad de verdad, ésta en cambio no cesa de reforzarse, de devenir más profunda y más ineludible"⁹⁷⁰

⁹⁶⁸ *Ídem*. Exceptuando la posibilidad que asume Foucault de decir falsedades aun estando en la verdad, el ejemplo es por tanto análogo al de Canguilhem. Han se apoya en la formulación según la cual siempre se puede decir la verdad en una "exterioridad salvaje", para afirmar que, a pesar de sí mismo, Foucault cae finalmente en una concepción de la verdad como adecuación, cf. Han, B, *ibid.*, p. 134. No obstante, la autora da cuenta del movimiento del texto: "la posibilidad paradójal de decir lo verdadero sin "estar en la verdad", se revela pues como una ilusión retrospectiva inducida por las necesidades de la demostración por el arqueólogo mismo", *ibid.*, p. 140.

⁹⁶⁹ "Al interior de sus límites, cada disciplina reconoce proposiciones verdaderas y falsas; pero expulsa, del otro lado de sus márgenes, toda una teratología del saber. El exterior de una ciencia está más o menos poblado de lo que se cree", *OD*, p. 35.

⁹⁷⁰ *OD*, p. 21.

Existen por lo tanto condiciones histórico-disciplinares específicas que hacen a la aceptabilidad de un discurso para su evaluación en términos de verdad y de falsedad. Se puede por tanto, hoy como en los tiempos de la Grecia arcaica, estar en la verdad. Allí pueden decirse verdades, pero también falsedades y absurdos. Sin embargo, más allá de las condiciones históricamente variables según las ciencias y las disciplinas, hay a su vez una condición fundamental para la determinación de la verdad o falsedad de toda proposición. Tal condición, que yace en la apofántica establecida por Aristóteles y en la teoría del sentido que supone, es el objeto de análisis privilegiado de *LVS* cuando emprende su estudio de la "voluntad de verdad". Pero antes de entrar en la cuestión de la apofántica es necesario caracterizar la voluntad de verdad y los modelos que Foucault utiliza para desarrollar sus análisis.

3. Voluntad de saber y voluntad de verdad

LVS separa tajantemente la voluntad de saber y la voluntad de verdad. La distinción entre saber y verdad es análoga en el curso a la distinción entre saber y conocimiento; la verdad es pues esencial al conocimiento, pero no al saber.⁹⁷¹ En la medida en que el conocimiento plantea la cuestión de la relación sujeto-objeto, la concepción de la verdad que supone es aquella, tradicional, de la adecuación.

Sin embargo, el conocimiento como adecuación entre un sujeto y un objeto encuentra su raíz en el saber; en otras palabras, el conocimiento mismo es una flexión propia del saber. Por este motivo, y en consonancia con *OD* (la lección inaugural) y su problemática, *LVS* define también el conocimiento como "el sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y al saber", mientras que el saber es caracterizado negativamente, por sustracción, como "lo que se debe arrancar a la interioridad del conocimiento para reencontrar allí el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, lo que se juega en una lucha".⁹⁷² El lugar que se otorga al deseo y a la utilidad marca la diferencia entre conocimiento y saber: en el conocimiento el

⁹⁷¹ "El conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto, es el saber", *LVS*, p. 205. Esta definición se encuentra ya prefigurada en *AS*: "En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede liberarse de poner la subjetividad como índice), la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saber-ciencia. Y así la historia de las ideas encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el elemento del conocimiento (que se encuentra así constreñido, aún contra su agrado, a reencontrar la interrogación trascendental), la arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber -es decir en un dominio en el que el sujeto es necesariamente dependiente, sin que pueda jamás hacer de figura titular (sea como actividad trascendental, sea como conciencia empírica), *AS*, p. 239.

⁹⁷² *LVS*, p. 18.

deseo coincide con el saber, no hay deseo sin saber y la utilidad no juega rol alguno; en el saber, en cambio, el deseo es anterior y está en la base de un conocimiento que queda así signado por la utilidad.

Tal es el punto a partir del cual Foucault distingue un modelo tradicional del pensamiento filosófico, que remite a Aristóteles, y un modelo divergente que encuentra en Nietzsche su origen. En el primero, la pregunta "¿quién puede conocer y decir la verdad?" esboza ya la posibilidad de una respuesta universalista.⁹⁷³ En el modelo nietzscheano, en cambio, en la medida en que el conocimiento no está necesariamente ligado a la verdad, la respuesta es más compleja.

3.1. El modelo aristotélico

La voluntad de verdad es caracterizada en términos generales según el modelo aristotélico, en el que se afirma la coincidencia entre deseo y conocimiento a partir de la unidad previa de la subjetividad. Este modelo afirma por lo tanto una identidad entre el sujeto de deseo y el sujeto de conocimiento. Pero esto supone una doble operación: por un lado, es necesaria la elisión de la materialidad, por otro, la subsunción del deseo al conocimiento.

Foucault toma como pasaje central para sus análisis el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: "Todos los hombres tienen, por naturaleza (*φύσει*), el deseo de conocer; el placer causado por las sensaciones es la prueba, pues, incluso por fuera de toda utilidad, nos placen por sí mismas y, más que todas las otras, las sensaciones visuales".⁹⁷⁴ La tesis según la cual el deseo de conocer está dada por naturaleza, es decir de modo universal en todos los hombres, es probada por el placer que ofrecen las sensaciones, al margen de toda utilidad.⁹⁷⁵ El placer en la sensación inútil, que remite a la dimensión corporal común con los animales, es entonces prueba de la inscripción del deseo en el orden del conocimiento.

⁹⁷³ Se prefigura ya aquí lo que más tarde Foucault llamará el "momento cartesiano" en torno a los vínculos entre filosofía y espiritualidad en *HS* (cf. pp. 19-27 y ss.). Aquí Foucault ilustra las consecuencias de este planteo con la expresión "todo el mundo es un poco filosófico": "tema que habría parecido muy extraño a los primeros filósofos griegos. Pero sobre todo, puede verse la función que precisamente ejerce: hay ya contemplación en el conocimiento más débil y corporal", *LVS*, pp. 18-19.

⁹⁷⁴ *LVS*, p. 7.

⁹⁷⁵ Lo cual es posible porque Aristóteles señala que la sensación es en sí ya un modo de conocimiento, un acceso a la verdad. En la medida en que toda sensación es actualización de las cualidades del objeto, ella puede considerarse como un conocimiento cualitativo. Foucault se apoya para esto en los desarrollos de *De Anima*, III, 2, 425b y ss.

Sin embargo, el conocimiento humano, especialmente en su forma paradigmática de la *σοφία*, propia de la *θεωρία*, de la actividad contemplativa, no pertenece a los animales.⁹⁷⁶ Más aún, la sensación es en sí misma útil a la vida en la medida en que, junto con la memoria, provee experiencia. Así y todo, según Aristóteles el hombre experimenta una satisfacción específica en las sensaciones inútiles. El pasaje del nivel natural, compartido con los animales, a la naturaleza específicamente humana cuya finalidad aparece en la actividad contemplativa, tiene lugar a partir de la cuestión de la utilidad:

"Podíamos sorprendernos hace un rato de que el deseo de conocer dado a todos los hombres por naturaleza encuentre como prueba la satisfacción de las sensaciones inútiles (mientras que las sensaciones son útiles por naturaleza). Es que la naturaleza de la cual se trataba era en realidad una cierta naturaleza del hombre destinada a un conocimiento sin otro fin que él mismo. Y era este fin último que atraía ya hacia sí la simple actividad de sentir y la volvía placentera, cuando se desentrañaba un instante en torno a ella la prueba de la utilidad"⁹⁷⁷

La "inutilidad" de ciertas sensaciones indica pues ya la inutilidad de la sabiduría, cuyo placer se hace patente en aquellas sensaciones. A la subsunción del deseo al conocimiento, en un movimiento que lleva de la sensación a la contemplación, se agrega así la inutilidad del placer que hace posible el vínculo con la verdad; en efecto, ésta no puede ser útil: no es, ni puede ser, *medio* para otra cosa.⁹⁷⁸ Se trata pues de un primer

⁹⁷⁶ Por otra parte, la *σοφία*, como conocimiento de las causas, no sirve sino a sí misma y por lo tanto no tiene utilidad, cf. *LVS*, p. 12.

⁹⁷⁷ *LVS*, p. 13. Este movimiento que va de la sensación a la contemplación sólo para hallar en la primera el esbozo de la segunda se da asimismo en torno al tipo de placer en cuestión. La sensación da un tipo de placer específico aún en su inutilidad que se denomina *ἀγάπησις*. Este placer difiere tanto de aquel denominado *ἡδονή*, que acompaña toda actividad desarrollada apropiadamente, como de la *εὐδαιμονία*, placer que acompaña la contemplación, actividad más elevada del hombre. es porque nos presenta una suerte de "adelanto" del placer contemplativo, cf. *idem*.

⁹⁷⁸ La idea de la inutilidad del más alto conocimiento, que llama la atención de Foucault por contraste con su propia concepción del conocimiento, ha sido considerada también en términos "estratégicos" en la medida en que reivindica valores que se remiten a los grupos aristocráticos: "Articulando la idea según la cual la más alta forma de conocimiento no es ni práctica ni productiva, Aristóteles usa un lenguaje que tiene poderosas asociaciones ideológicas. En particular, asevera que la *theoría* no es "útil" o "necesaria", sino más bien una actividad completamente "libre" y "ociosa", que es un fin en sí misma. En el intento de demostrar la superioridad de la *theoría* sobre los otros modos de conocimiento, Aristóteles se vale de una retórica aristocrática tradicional. De acuerdo a la ideología aristocrática griega, el hombre verdaderamente "libre" y "noble" es autosuficiente y no está al servicio de otra cosa; en contraste con los individuos "serviles" que se degradan a sí mismos trabajando para otros (involucrados en la labor "productiva"), el caballero aristocrático es noble, ocioso, y enteramente libre. Aristóteles explota el discurso aristocrático para articular la idea de que la *theoría* es una actividad por completo autosuficiente, independiente y ociosa. Como sostiene, la *theoría* no es jamás útil o plausible de ser puesta al servicio del mundo práctico, sino que es una actividad noble y

movimiento por el cual el conocimiento se pone en la base del deseo, y de un segundo movimiento por el que la verdad aparece como nexo entre el deseo y el conocimiento:

"La verdad como garantía y fundamento del deseo de conocer".⁹⁷⁹

3.1.1. La astucia aristotélica I: la elisión del cuerpo y del deseo

La argumentación aristotélica obtiene su eficacia para Foucault de la superposición de sentidos que comporta. Aristóteles pretende mostrar que en el hombre hay, por naturaleza, un deseo de conocimiento. Ahora bien, si puede, por ejemplo, pasar del nivel de la sensación, y del placer que ésta conlleva, al plano del conocimiento específicamente humano, cuya expresión más elevada yace en la *σοφία*, es por una yuxtaposición de sentidos. Según Foucault, estos serían, en primer lugar, cuando se refiere a la *φύσει* entiende tanto la naturaleza en general como la diferencia genérica del hombre, por la que éste se opone a los animales. En segundo lugar, el placer específico que se encuentra en la inutilidad de ciertas sensaciones, y que se designa como *ἀγάπησις*, comprende a su vez la felicidad de la contemplación, la *εὐδαιμονία*. Finalmente, cuando introduce la prueba (*σημεῖον*), designa tanto el ejemplo, caso particular de un principio general, cuanto el paradigma de algo "a venir".⁹⁸⁰

De este modo, a través de tales superposiciones de sentido, el deseo de conocimiento es inscripto en la naturaleza, dotándolo así de una universalidad necesaria por su lazo con la sensación y con el cuerpo. El goce específico de la sensación inútil funciona como intermediario entre el placer de la actividad en general (*ἡδονή*) y el de la contemplación en

desinteresada que es un fin en sí mismo", Wilson Nightingale, A., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, California, Stanford University, 2004, p. 38. Pero Aristóteles se opone de este modo incluso al planteo socrático-platónico que considera el conocimiento como una vía de transformación para el sujeto mismo y, eventualmente, de "salvación". En efecto, este planteo presenta dificultades teóricas al caer en paradojas por mantener separado el sujeto de deseo y el sujeto de conocimiento: si se desea conocer a causa de una constitución virtuosa, dado que el fin del conocimiento fin es la virtud, éste resulta superfluo. Y si se desea conocer para satisfacer deseos "malos", entonces el conocimiento será imposible, pues habrá que transformarse para aprender o el aprendizaje transformará al sujeto: el conocimiento no podrá coexistir nunca con el sujeto de malos deseos. O bien el conocimiento es inútil, o bien es imposible. Se supone aquí que el conocimiento transforma éticamente al sujeto, de modo que, en algún sentido, "enseñar es matar", cf. *LVS*, p. 16. Para la cuestión de la salvación como elemento heredado del ámbito religioso en los primeros grupos filosóficos cf. Detienne, M., *op. cit.*, pp. 187 y ss.: "Hacia fines del siglo VI, Grecia ve nacer un tipo de pensamiento filosófico y religioso que se opone al de los sofistas: contra el pensamiento secularizado, vuelto hacia el exterior, orientado a la praxis, aparece un pensamiento religioso, replegado en sí mismo, anhelante de salvación individual", y Gernet, L., "Les origines de la philosophie", en *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 2002, pp. 242-247.

⁹⁷⁹ Foucault considera que la verdad asegura el pasaje del deseo al conocimiento, funda la anterioridad del conocimiento con respecto al deseo, y da lugar así a la identidad del sujeto de conocimiento y al sujeto de deseo, cf. *LVS*, p. 24.

⁹⁸⁰ Cf. *LVS*, pp. 13-14,

particular (*εὐδαιμονία*). El deseo de conocimiento aparece así en el nivel mismo de la corporalidad general, sin embargo, obtiene su fundamento y estatuto singular en una naturaleza específicamente humana, única poseedora de un vínculo con la verdad y la sabiduría.⁹⁸¹ La astucia de Aristóteles consiste aquí por tanto en efectuar una elisión de la corporalidad y del deseo como elementos extraños al conocimiento, pero a través del establecimiento de un lazo que liga el conocimiento a la corporalidad y al deseo.

3.2. El modelo nietzscheano

Frente a este esquema en el que conocimiento, deseo y verdad están ligados, Foucault establece el modelo nietzscheano: la verdad no será ya esencial al conocimiento, sino un avatar del mismo. Esto supone que habría un conocimiento "primero", anterior a la verdad que, luego de una inflexión, se tornaría conocimiento de la verdad. Este conocimiento "primero", que no apela a la verdad ni supone todavía una relación entre un sujeto y un objeto, es lo que Foucault llama saber. El modelo nietzscheano restablece el ámbito de la voluntad de saber, anterior histórica y ontológicamente a la voluntad de verdad, que el modelo aristotélico descarta.⁹⁸² Por su parte, si el conocimiento supone la verdad como adecuación, el saber encontrará su raíz en una voluntad que enmarca la verdad en el orden de la violencia.

El planteo inspirado en Nietzsche presenta no obstante sus paradojas: si el conocimiento, como voluntad de verdad, es una inflexión de la voluntad de saber, entonces la verdad está "en línea", dice Foucault, con el saber, y por lo tanto puede y debe considerarse en el orden de la violencia. Pero en la medida en que la invención de la verdad establece toda anterioridad como no-verdadero, la verdad se opone al saber en el que, no obstante, se enraíza. En este sentido, si la verdad denuncia todo lo que la precede como ilusión, mentira, error, en fin, como no-verdad "¿no pierde su ser-veraz pretendiendo ser algo que no es, ni puede ser, por estar su raíz en la ilusión dominadora?".⁹⁸³ Foucault establece entonces como principio: la verdad es lo no-

⁹⁸¹ "Y de golpe, el cuerpo, el deseo, son elididos; el movimiento que lleva del ras de la sensación hacia el gran conocimiento sereno e incorporeal de las causas, este movimiento es ya en sí mismo voluntad oscura de acceder a la sabiduría, este movimiento es ya filosófico", *LVS*, p. 14.

⁹⁸² De todos modos, vale aclarar, Foucault usa laxamente la noción técnica de "saber"; y la palabra "conocimiento" designa en muchas ocasiones tanto este proceso "primero" como la relación sujeto-objeto que define la verdad.

⁹⁸³ *LVS*, p. 208.

verdadero.⁹⁸⁴ Lo verdadero se despliega en la no-verdad; y no hay por tanto ontología de la verdad.

En efecto, habría dos "verdades sin verdad": por un lado, la verdad-conocimiento, que no es sino una inflexión de la voluntad de saber y por ende tiene su raíz en la no-verdad; por otro, una verdad anterior al conocimiento, que no puede ser llamada realmente así en la medida en que no tiene ni la forma de la adecuación ni distingue sujeto y objeto. Foucault sostiene que éste es un conocimiento ya "mentiroso" pues borra diferencias en la realidad imponiendo formas genéricas. Sin embargo, este conocimiento anterior a la verdad es la única forma de conocimiento que no sólo se *dirige* a la realidad, sino que tiene la forma de "relaciones de realidad". ¿Qué debemos entender aquí por "realidad"? La respuesta yace en la voluntad de poder: "Una realidad que ha sido liberada del ser: el devenir".⁹⁸⁵

3.2.1. La astucia como esencia de la razón

La influencia de Nietzsche sobre Foucault no se limita evidentemente a un texto puntual, aunque no pueda por eso decirse que el francés reactive el pensamiento de Nietzsche en su totalidad y sin modificaciones.⁹⁸⁶ Para la cuestión que aquí nos ocupa, el alemán ofrece una formulación conceptual que sirve a nuestro autor para especificar y profundizar elementos y

⁹⁸⁴ *Ídem.* Lo voluntad de verdad aparece pues como contradictoria: "quiero tanto la verdad que no quiero conocer y quiero conocer hasta el punto tal que quiero que ya no haya verdad", *LVS*, p. 209.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 210. Foucault considerará la *realidad* (como conjunto de relaciones de diferencias en devenir), el *conocimiento* (como asimilación de diferencias en semejanza) y la *mentira* (como operación del conocimiento sobre la realidad), los elementos que definen el "círculo del saber", cf. *ibid.*, 205.

⁹⁸⁶ Castro sostiene que "sería un error considerar que la relación entre ambos se agota en el género de las coincidencias o continuidades [...] sería necesario distinguir, para expresarnos de algún modo, entre el trabajo genealógico sobre el análisis histórico y el trabajo sobre la política -o, en el caso de Foucault, sobre la ético-política- que se sigue de ese análisis. Respecto del primero, aunque el trabajo de Foucault se inscribe en la línea de la genealogía nietzscheana, los resultados no son idénticos a propósito de algunos temas fundamentales, como la ubicación y el sentido del cristianismo. "Sí, en esto creo que Nietzsche se equivocó atribuyendo esto [el habernos convertido en criaturas capaces de prometer] al cristianismo, dado todo lo que sabemos de la moral pagana desde el siglo VI antes de Jesucristo hasta el siglo IV después de Jesucristo" (*DE IV*, p. 406). Respecto de la ético-política que está implícita en estos análisis o se desprende de ellos, la noción foucaultiana de estética de la existencia difícilmente pueda inscribirse en la filosofía nietzscheana del superhombre o del eterno retorno. Para advertir esto basta pensar, por ejemplo, en la noción foucaultiana de libertad. Pero, más ampliamente, aunque Foucault se sirva de la "hipótesis Nietzsche", su posición acerca del poder termina diferenciándose de la de Nietzsche", Castro, E., *Diccionario...*, p. 280. La asimilación entre saber y poder es explícitamente problematizada por Foucault: "Habría que volver al problema de las relaciones del saber y del poder. Creo en efecto que a los ojos del público soy aquel que dijo que el saber se confundía con el poder, que no era sino una delgada máscara arrojada sobre las estructuras de la dominación y que éstas eran siempre opresión, encierro, etc. Sobre el primer punto, respondería con una carcajada. Si hubiera dicho, o querido decir, que el saber era el poder, lo habría dicho y habiéndolo dicho, no tendría más nada para decir porque, al identificarlos, no veo por qué me habría dedicado a mostrar sus diferentes relaciones", "Le souci de la vérité", [350], en *DE IV*, pp. 675-676.

problemas que ya estaba elaborando desde diversos andamiajes teóricos. Pero más puntualmente, nos interesa aquí la presencia de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*,⁹⁸⁷ pues éste se abre con una remisión explícita a "la invención del conocimiento",⁹⁸⁸ que describe como el momento más "falaz" de la historia universal.

En efecto, este texto ofrece una afinidad profunda con la perspectiva utilizada por el francés para abordar la emergencia del conocimiento en la medida en que pone en juego una caracterización del pensamiento según los dos aspectos en los que nos hemos concentrado: la utilidad y la ficción. En primer lugar, Nietzsche señala una utilidad esencial del intelecto humano, que "sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia".⁹⁸⁹ El intelecto se encuentra por lo tanto supeditado a la finalidad de la conservación, de modo que no cabe allí la posibilidad de considerarlo más que como un medio. La utilidad esencial de la razón, que Foucault postulaba ya en 1957,⁹⁹⁰ así como aquella del conocimiento que la perspectiva pragmática reivindicaba (cf. *supra* III), encuentran pues aquí una nueva fuente. No se trata ya exclusivamente del conocimiento en general, de las ciencias en particular, ni del saber o las disciplinas. Ciertamente, en el texto del alemán la utilidad se concibe al servicio de la conservación vital natural, mientras que en el caso del francés no se trataba tanto de la conservación y supervivencia del individuo en tanto animal, sino de su supervivencia en tanto psicólogo o psiquiatra y de la adquisición de un discurso reconocido como verdadero. Desde el punto de vista de su raíz y finalidad, la razón es esencialmente astucia.⁹⁹¹

⁹⁸⁷ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción. Luís Ml. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1990. Este texto es nuevamente utilizado en 1974 en las conferencias intituladas "La vérité et les formes juridiques" ([139], en *DE II*, pp. 538-645, cf. p. 542 y ss. para la referencia al texto de Nietzsche), de modo que su importancia no puede despreciarse. Por otra parte, el editor del curso *LVS*, Daniel Defert, ofrece importantes elementos para la comprensión de los textos y problemas de Nietzsche que Foucault utiliza para la elaboración de este modelo alternativo al aristotélico, al tiempo que marca su distancia con la lectura que sobre Nietzsche realiza Heidegger, cf. Defert, D., "Situation du cours", en *LVS*, pp. 259-275. Dos puntos resultan particularmente atinados. En primer lugar, Defert señala que el modo en que el francés utiliza a Nietzsche en este momento está determinado por sus relecturas de mediados de la década del sesenta, por lo que difiere significativamente de la impresión que podía haber dejado en él en los cincuenta, donde la prioridad estaba en la idea de lo "trágico". En este sentido, si Moreno Pestaña reconocía ya la impronta nietzscheana en *IB* a partir de la lectura de *El nacimiento de la tragedia*, la reactualización de Nietzsche contemporánea a la explicitación de la metodología genealógica por parte del francés implica una diferencia importante con respecto a aquella lectura. En segundo lugar, cuando Defert marca las principales influencias editoriales sobre Foucault en esta época menciona, a demás del trabajo de Detienne, la aparición de *Différence et répétition*, de G. Deleuze, y la publicación de la traducción que Angèle Kremer-Marietti hiciera de *Sobre verdad y...*, cf. Defert, D., "Situation du cours", en *LVS*, p. 267.

⁹⁸⁸ Nietzsche, F., *Sobre verdad y...*, p. 17.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁹⁰ Recordemos la cita: "Las técnicas físicas, químicas o biológicas son utilizables y, como la razón, "plegables en todos los sentidos", "La recherche scientifique et la psychologie", [3], en *DE I*, p. 158.

⁹⁹¹ Cf. *supra*, Capítulo II, 3.1.1.

Pero en segundo lugar, el texto también concibe la razón ligada a la astucia por su lógica misma, y a partir de afinidad igualmente esencial que tiene con la ficción:

"El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que ese es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante el arte de fingir: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración y la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad"⁹⁹²

Por su finalidad, dada por la conservación, y por su lógica, el arte de fingir, la perspectiva nietzscheana a la que Foucault acude aquí señala que la razón es esencialmente astucia. Por eso, Foucault utilizará este planteo para desanudar a la supuesta connaturalidad entre el conocimiento y el deseo que Aristóteles había establecido. El hecho de que el conocimiento haya sido inventado significa que no está inscripto en la naturaleza humana, que no hay un instinto o un deseo natural en el hombre que se dirija al conocimiento.⁹⁹³ Al contrario, dada la finalidad y el tipo de actividad que son inherentes a la razón, es precisamente la "inclinación pura y sincera hacia la verdad" lo que resulta desde tal perspectiva inverosímil.

En la medida en que es una herramienta al servicio de la supervivencia, el conocimiento tiene ciertamente su anclaje en el cuerpo y en las fuerzas que lo constituyen. Pero en ese sentido, mientras Aristóteles encontraba en la sensación aquello que le permitía situar la corporalidad al interior de la verdad, ahora el enraizamiento del conocimiento en el cuerpo tiene consecuencias muy distintas. El conocimiento expresa más bien algo del orden de lo "malvado" (*méchanceté*). En su aspecto objetivo, esto es, en su dirigirse a un objeto, supone

⁹⁹² *Ibid.*, pp. 18-19.

⁹⁹³ También significa que no hay un modelo preexistente de conocimiento que pueda utilizarse como principio regulador o garantía de su veracidad, cf. *LVS*, pp. 195-197, y "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, pp. 544-545.

una tendencia a la violencia, al control y al dominio.⁹⁹⁴ Pero también en relación al "sujeto cognoscente" el conocimiento extiende este elemento de lo malvado. En *Sobre verdad y...*, Nietzsche sostiene que el conocimiento y la inclinación del hombre hacia la verdad, sólo era posible gracias al olvido. Mientras el hombre mantiene la conciencia de sí como animal astuto e interesado, la verdad no le resulta deseable en sí, sino a causa de sus "consecuencias agradables".⁹⁹⁵ Si una inclinación sincera hacia la verdad surge en el hombre, no puede ser sino a causa del olvido "de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*".⁹⁹⁶ En tal sentido, el conocimiento, como búsqueda de la verdad, no puede sino oponerse a la actividad artística del hombre. En su aspecto subjetivo, el conocimiento conlleva también su maldad pues se opone a la tendencia instintiva a "afirmar, amar y adorar".⁹⁹⁷

El conocimiento tiene su base en la sensibilidad, pero refiere a pasiones que ponen distancia con el objeto y buscan su dominio. Y si la distancia reaparece contra el propio sujeto cognoscente, es porque la afirmación, el amor y la adoración, que tienden más bien a reducir las distancias en pos de la unión, se toman como pasiones más fundamentales. Es en este sentido que Foucault puede decir, en un artículo consagrado a Nietzsche, que "el saber no fue hecho para comprender, está hecho para cortar".⁹⁹⁸

En cada modelo, pues, la sensibilidad adquiere un lugar diferente en relación con el conocimiento: o bien se mantiene en una exterioridad fundamental, lo que nos remite al modelo inspirado en Nietzsche, o bien el conocimiento la rodea como a los peces el agua, lo que define el modelo aristotélico.

3.3. Los principios de interioridad y de retorno a sí del discurso filosófico

⁹⁹⁴ En *LVS* (y también en las conferencias en Río de 1974) Foucault retoma un fragmento de Nietzsche sobre Spinoza, según el cual el conocimiento resulta de la combinación de tres instintos: el reír, para mantener algo a distancia y protegerse; el despreciar, para diferenciarse y situarse en una posición jerárquica privilegiada con respecto de algo; y el detestar, para llegar eventualmente, ante la necesidad, a destruir la cosa en cuestión, *idem*.

⁹⁹⁵ En este texto Nietzsche señala como momento primero para la instauración de algo así como la "verdad", el establecimiento de una comunidad lingüísticamente estable, que concibe en términos de un "tratado de paz" realizado gracias al "poder legislativo del lenguaje". Esto "promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad", *ibid.*, p. 20. "Decir la verdad", en este sentido, no es más que respetar la convención lingüística, el modo acordado de utilización de las palabras, lo que permite distinguir al veraz del mentiroso, entendiendo por éste término aquel que busca sacar provecho jugando con las metáforas establecidas convencionalmente. Por eso, en referencia a este estadio, Nietzsche sostiene: "El hombre nada más desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos", *ibid.*, p. 21.

⁹⁹⁶ *Sobre verdad y...*, p. 29.

⁹⁹⁷ Cf. *LVS*, p. 197.

⁹⁹⁸ "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", [84], en *DE II*, p. 148.

El modelo inspirado en Nietzsche daba lugar al principio de la no-verdad de la verdad. Según éste, la verdad es lo no-verdadero, ya sea porque en el orden del saber no hay propiamente verdad, ya sea porque la verdad del conocimiento encuentra en el saber su raíz. Por su parte, al instaurar el deseo y la sensación en el orden de la verdad, el modelo aristotélico da lugar a otros dos principios que Foucault denominará principio de interioridad y de retorno a sí de la filosofía.

El principio de interioridad de la filosofía supone que todo discurso filosófico pertenece, por definición, al interior de la verdad. Sin embargo, esto ocurre de modo complejo: cada filósofo captó algún elemento de la verdad, enunciando diversos principios de las cosas. Asimismo, el pasaje de una filosofía a otra es producto de la constricción de la verdad en la medida en que, establecida como fundamento la voluntad de conocimiento, los pensadores retoman lo ya pensado en su búsqueda de la verdad. Por faltarles la ciencia de los primeros principios y la teoría aristotélica de las cuatro causas, en sus tanteos acertaban casi por azar con algunos elementos, sin alcanzar el conjunto. De modo que la verdad está allí, en los diversos filósofos, presente y ausente, dicha y no dicha.

De este modo, el principio de la interioridad de la filosofía genera un relato que cobra la forma de una historia de la filosofía en sentido hegeliano, en la que cada filósofo encuentra su lugar en la verdad, y en la que la verdad misma hace pasar de una filosofía a otra. Todos los filósofos, hasta Aristóteles, se encuentran en una posición ambigua de saber y no saber: si han podido enunciar algo del orden de la verdad, es porque ésta está situada en la base misma de su discurso, guiándolos. En este sentido, el discurso filosófico está atravesado por una mezcla constituida por la constricción de la verdad y el camino que ella traza, y por la ceguera y el azar involucrados en el esfuerzo individual del filósofo. Según este principio, los filósofos no pueden ser refutados nunca completamente, pues siempre habrá un elemento de la verdad que permanecerá indemne. La verdad funciona pues como hilo conductor del discurso filosófico en su generalidad, y la filosofía encontraría en lo ya dicho por los filósofos anteriores lo que tiene que decir, repetir, comentar, desarrollar, aclarar. Lo "ya dicho" se transformaría así ya con Aristóteles en objeto de pensamiento y sujeto de repetición. Así, el principio de interioridad de la filosofía deriva naturalmente en "el principio de retorno a... de desdoblamiento sobre sí mismo":

"Pero lo que hace que este pensamiento de la verdad sea al mismo tiempo esquivo, olvido, negligencia, inacabamiento de la verdad, eso es lo

impensado de toda filosofía [...] toda filosofía nueva tendrá que pensar lo impensado de otra. Los filósofos son pues conducidos, por la historia de la filosofía, como estando en una relación recíproca de repetición y de comentario."⁹⁹⁹

En la medida en que se elija la vía de la filosofía, siempre se estará "en la verdad". Por tal motivo, estos principios determinan según Foucault el tratamiento diferencial que corresponde, por parte de Aristóteles, a los filósofos anteriores y a los sofistas. El hecho de que la verdad esté siempre presente en la interioridad de un discurso filosófico que no tiene más que retornar a sí mismo para desarrollarse implica que, desde la perspectiva inversa, la verdad es esquiva a todo discurso exterior a la filosofía. Por eso, la constitución de una interioridad filosófica en el espacio de la verdad sólo puede realizarse completamente a través de una operación que defina una exterioridad radical concomitante. Esta exclusión, por la que se establece un "otro" extraño, es inherente a la constitución del ámbito de la verdad y de la filosofía, y atañe precisamente a los sofistas.

4. La exclusión de los sofistas

En los análisis de los años sesenta, la exterioridad estaba constituida por ese pensamiento del afuera en el que el lenguaje no hacía sino hablar de sí sin decir nada (cf. *supra* V.2.). Ahora, "en la historia de la filosofía, es lo que está representado o simbolizado por el sofista".¹⁰⁰⁰ La interioridad filosófica y su vínculo esencial con la verdad descansan pues en este rechazo del sofista, que deviene por eso mismo su condición real de posibilidad. Todos están, o pueden estar de un modo o de otro en la verdad, excepto los sofistas.¹⁰⁰¹ Así y todo, incluso en el plano de las argumentaciones y discursos, la victoria de la filosofía no es segura según nuestro autor:

⁹⁹⁹ *LVS*, p. 37.

¹⁰⁰⁰ *LVS*, p. 38.

¹⁰⁰¹ Esta tesis, por otra parte, era común en la época, aunque se haya instalado fuertemente en Francia con la publicación del libro de Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristóteles*, Paris, Puf, 1962. Nos referiremos en este caso a la edición castellana, Aubenque, P., *El problema de ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974. El editor del curso, Defert, da cuenta también de este vínculo: "Aubenque, tras Dupréel, dio al estudio del razonamiento sofístico -la refutación sofística- un lugar decisivo para la comprensión de la lógica y de la ontología de Aristóteles. Foucault parece seguirlo en la primera parte de su argumentación", *LVS*, p. 50 nota 2. En efecto, el autor comienza su análisis de la relación entre el ser y el lenguaje extremando esta tesis: "No hay exageración alguna en decir que la especulación de Aristóteles tuvo por principal objetivo responder a los sofistas; la polémica contra ellos asoma por todas partes en su obra: no sólo en sus escritos lógicos, sino en la *Metafísica* y hasta en la *Física*, trasluciéndose en muchos pasajes que no tratan expresamente de la sofística", cf. *Aubenque, op. cit.*, p. 93.

"¿Cuál es pues esta preocupación que la filosofía se hace de sus razonamientos que son apariencias, que no se ocupan de la verdad, que están ligadas un instante a efectos ilusorios? ¿Por qué dar lugar a este juego de sombras? ¿Es tan difícil deshacerse de lo que no es a menudo sino artimaña y astucia grosera?

¿Por qué ocuparse tanto tiempo de lo que no existe? ¿Por qué esta preocupación por lo que no es presentado sino como engaño, teatro, lucha deshonesto? ¿Por qué un discurso que debería ocuparse de lo verdadero y de lo falso tiene necesidad todavía de ejercer esta policía moral? ¿Qué es este juego ético de lo honesto y de lo deshonesto, allí donde se debería decir solamente verdadero o falso?"¹⁰⁰²

El peligro representado por los sofismas no está pues definitivamente neutralizado. Ciertos literatos contemporáneos (Roussel, Brisset, Wolfson) son considerados por nuestro autor como los sofistas de nuestra época, y dada la importancia que tiene la literatura en el pensamiento de Foucault, él mismo encarna en este momento de su desarrollo un retorno de aquello que se creía excluido.¹⁰⁰³

Pero el carácter polémico no se reduce a Aristóteles: "Podría aplicarse, al aristotelismo y al platonismo, lo que H. Maier dice en particular de la lógica aristotélica: ambos son "producto de una época erística", de un "siglo en que la ciencia debe luchar por su existencia", y sobre ese trasfondo de crisis es como mejor se comprende su comunidad de inspiración.", *ibid.*, p. 95. Lo primero que señala Foucault a propósito de esta exclusión puede parecer una curiosidad: mientras los filósofos anteriores eran indicados por su nombre, Aristóteles casi no nombra a los sofistas, ni su vínculo con el dinero ni su rol político. Aristóteles se dirige casi exclusivamente a los sofismas, "como si no quedara del Sofista sino el peligro abstracto de los argumentos sofísticos - argumentos que pueden presentarse en el curso de cualquier discusión", *LVS*, p. 39. Sin embargo, la indicación tiene su importancia. Por un lado, es parte de la estrategia misma utilizada por Aristóteles, que no consideraba eficaces los ataques personales que Platón les dirigía, o las invocaciones que realizaba a la verosimilitud de los mitos. Como sostiene Aubenque: "no se responde a argumentos lógicos con argumentos *ad hominem*, como tampoco con mitos. Al discurso sólo puede responderse con el discurso, y a su coacción sólo con otra de la misma naturaleza", Aubenque, P., *op. cit.*, p. 96. Pero por otro lado, desde la perspectiva de Foucault, se trata de otro modo de elidir la materialidad que está en la base de los discursos, la de los cuerpos, pero también la del dinero o la de los procesos judiciales.

¹⁰⁰² *LVS*, p. 40.

¹⁰⁰³ En una mesa redonda que sigue a una serie de conferencias dictadas en Río de Janeiro en 1973, cuando se le plantea al francés la dicotomía entre sofistas y filósofos, responde: "Ah, allí estoy radicalmente del lado de los sofistas. Por otra parte, hice mi primer curso en el *Collège de France* sobre los sofistas. Pienso que son muy importantes. Pues [en primer lugar] tenemos allí una práctica y una teoría del discurso que es esencialmente estratégica: edificamos discursos y discutimos no para llegar a la verdad, sino para vencer. Es un juego: ¿quién perderá, quién vencerá? Es por eso que la lucha entre Sócrates y los sofistas me parece muy importante. Para Sócrates, no vale la pena hablar a no ser que se quiera decir la verdad. En segundo lugar, si para los sofistas, hablar, discutir, es buscar llevarse la victoria a cualquier precio, incluso al precio de las artimañas más groseras, es que para ellos la práctica del discurso no es disociable del ejercicio del poder. Hablar, es ejercer un poder; hablar, es arriesgar el propio poder; hablar, es tomar el riesgo de triunfar o perder todo", "La vérité et les formes juridiques", [139], en *DE II*, p. 632.

4.1. Una filosofía aparente y sin realidad

El punto de partida para el análisis de Foucault es una cita del libro Γ de la *Metafísica*: "en cuanto a la sofística, no es sino una filosofía aparente y sin realidad ([...] ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὐσα δ' οὐ) (*Met.*, Γ, 2, 1004 b 27)."¹⁰⁰⁴ Esta "apariencia" de filosofía a su vez se traslada a los sofismas y argumentos sofísticos: el sofisma es un razonamiento aparente, es su "sombra y reflejo: es un espejismo razonante, pero no razona verdaderamente".¹⁰⁰⁵

Ahora bien, ¿cómo es posible esta apariencia de razonamiento? ¿Cómo es posible el sofisma? Su posibilidad yace en el lenguaje mismo, y Aristóteles lo considera de este modo. En sus *Refutaciones sofísticas*, el estagirita atribuye la posibilidad del sofisma a una diferencia numérica entre palabras y cosas. Puesto que en una discusión no pueden utilizarse las cosas mismas, se utilizan sus nombres como símbolos. Pero éstos tienen un número finito, mientras que las cosas son infinitas, de modo que "hay escasez relativa de palabras".¹⁰⁰⁶ Es en esa diferencia en donde radica la posibilidad del sofisma: inevitable que una palabra remita a varias cosas; la homonimia está inscripta en el lenguaje mismo.¹⁰⁰⁷

En la medida en que es necesario dejar las cosas de lado y atenerse a las palabras como sus símbolos, los sofismas aprovechan esta diferencia y, apoyándose en la homonimia natural

¹⁰⁰⁴ Citado en *LVS*, p. 32.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁰⁶ El pasaje de las *Refutaciones sofísticas* reza: "El razonamiento, en efecto, parte de unas cuestiones puestas de modo que necesariamente se ha de decir, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido; una refutación, en cambio, es un razonamiento con contradicción en la conclusión. Ahora bien, aquéllos [los sofismas] no hacen esto, pero parecen hacerlo, por muchas causas. De entre las cuales, el lugar más natural y corriente es el que se da a través de los nombres. En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas. Por tanto, al igual que en el caso anterior, los que no son hábiles en manejar los guijarros son engañados por los que saben hacerlo, de la misma manera también, en el caso de los argumentos, los que no tienen experiencia de la capacidad de los nombres, hacen razonamientos desviados, tanto si discuten ellos como si escuchan a otros. Por esta causa, pues, y por las que se dirán, es posible que haya razonamientos y refutaciones aparentes que no lo sean en realidad", Aristóteles, "Refutaciones sofísticas", (165 a 1-19), en Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon) I*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982, p. 310.

¹⁰⁰⁷ Existe un equívoco en el uso mismo que Aristóteles realiza de la homonimia (el término griego es *ὁμοίωμα*): "mientras que, en las *Categorías*, son las cosas las que son calificadas de homónimas, y que son "homonimizadas" por una palabra [...], en las *Refutaciones*, son solamente las palabras, y las palabras solas, que se dicen homónimas", Cassin, B., *op. cit.*, p. 353. Además, esta autora señala no sólo el eco que esta problemática encuentra en Kant, sino también el vínculo que remite la homonimia a la ficción y la literatura: "Así, aunque la sofística sea desde el comienzo cuidadosamente distinguida de la ilusión trascendental, reaparece en los análisis de la psicología y de la cosmología racionales como *sophisma figuræ dictionis* permitiendo describir mejor la inadecuación entre el infinito de la razón y la finitud del entendimiento que causa la ilusión trascendental. Esta homonimia reenvía [...] a palabras "de más" ("mundo"), a sentido en exceso con respecto a la referencia, y su buen uso se encuentra entonces reglamentado con un "como si": otra manera todavía de sugerir el vínculo entre homonimia y ficción", *ibid.*, pp. 360-361.

y espontánea del lenguaje, tienen adquieren el aspecto del razonamiento sin serlo realmente.¹⁰⁰⁸ La sofística puede entonces ser considerada una "filosofía aparente", una mera apariencia, algo que se asemeja a la filosofía, pero no más que eso. El sofisma no es pues para Aristóteles un razonamiento falso, es decir un razonamiento que cae en falacias o errores, sino un falso razonamiento: no se trata de que razone correcta o erróneamente, no razona en absoluto.¹⁰⁰⁹

Ahora bien, según Foucault, el análisis de Aristóteles es correcto. El sofisma no es un razonamiento, en la medida en que se mantiene en una dimensión del discurso que considera su realidad concreta, y no su función de símbolo en relación con las cosas. Foucault denomina este aspecto "hylética" del discurso, modulando del término griego *ὕλη* (materia).¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁸ "Nada más natural (*euphuestatos*) y nada más corriente (*dêmosiôtatos*) que la "apariencia" y la "ilusión" (*phainontai, dokousi*), que nos viene de las palabras y de su inferioridad numérica con respecto a las cosas", *ibíd.*, p. 358.

¹⁰⁰⁹ Como sostiene Foucault, Aristóteles sigue en este punto la línea establecida por Platón, que había ya planteado una relación especular que parece asimilar el sofista al filósofo como su doble, como su *alter ego* negativo, pues se le asemeja "como el lobo se asemeja al perro, el más salvaje al más doméstico. Pero el hombre sensato debe, ante todo, estar siempre en guardia respecto de las semejanza, pues éste es el género más resbaladizo", Platón, *Sofista*, traducción de N. L. Cordero, Madrid, Gredos, p. 368-369 (231a). Vale quizá señalar que el dativo pone al sofista en posición de perro, y al filósofo en posición de lobo, cf. Cassin, B., *op. cit.*, p. 9." Cuestión de semejanza, por lo tanto, que hace que "mismo usando las dos manos, cada vez que creemos atrapar a uno, es el otro que tenemos", *idem*. Cassin hace referencia al pasaje: "Ext.- ¿Ves ahora cuánta verdad hay en sostener que ésta es una presa difícil y, como dice el refrán, inaprehensible con una sola mano?- Teet.- Debemos usar las dos", Platón, *Sofista*, *op. cit.*, p. 357 (226a).

¹⁰¹⁰ Como señala Castro, "no se trata simplemente de que las palabras sean escasas en relación con los seres y, por lo tanto, den lugar, entre otros, al juego de las homonimias; sino propiamente de la materialidad del discurso." Castro, E., *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata, UNPE Editorial Universitaria, 2011, p. 146. Ahora bien, Foucault encuentra también en este sentido el trabajo de Aubenque, quien señala a propósito de la tercera tesis de Gorgias el modo en que la sofística plantea la materialidad del lenguaje. En efecto, Gorgias plantea en su *Sobre el no ser* tres tesis que se encadenan argumentativamente: 1) nada es; 2) si algo fuese sería incognoscible; 3) si algo fuese y fuese cognoscible sería incomunicable (Cf. Gorgias, *Sobre el no ser*, traducción María Elena Díaz y Pilar Spangenberg, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2011, pp. 109-127). El argumento que sostiene esta tercera tesis de la incomunicabilidad se apoya en la heterogeneidad de los sentidos y sus planos de percepción: "§ 83. Pues si las cosas son visibles y audibles y, en general, perceptibles, las cuales precisamente subsisten afuera, de estas cosas las visibles son aprehendidas por la vista y las audibles por el oído, pero no a la inversa, ¿cómo pueden ser reveladas a otro? [...] § 84. Pues aquello con lo cual las revelamos es el discurso, pero el discurso no es ni las cosas que subsisten ni las cosas que son. En definitiva, no revelamos a los demás las cosas que son sino el discurso, que es diferente de las cosas que subsisten. Del mismo modo que lo visible no se vuelve audible ni a la inversa, lo que es no podría volverse discurso nuestro, puesto que subsiste afuera" (Cf. *ibíd.*, p. 123.) Pero aún si se sostuviese la existencia de cosas y la posibilidad de su aprehensión, al ser las cosas diferentes al discurso, no podrían manifestarse a otros a través de éste, cf. Aubenque, P., *op. cit.*, p. 100. Como muestra Aubenque, si la ausencia de comunicación y unidad entre los sentidos conduce a esta conclusión, "ello se debe a que el discurso es una realidad sensible como las demás", Aubenque, P., *op. cit.*, p. 100.

4.2. La materialidad del discurso

Una perspectiva que se apoya en la materialidad del discurso vuelve imposible la pregunta por la adecuación, pues admite que el lenguaje no puede remitir a otra cosa que no sea a sí mismo: "En definitiva, no revelamos a los demás las cosas que son sino el discurso".¹⁰¹¹ Por su parte, nuestro autor vuelve de este modo sobre la cuestión:

"Ahora bien, si las palabras tienen una realidad material específica, en medio de todas las otras cosas, es claro que no pueden comunicar con esas otras cosas: no pueden significarlas, o reflejarlas o expresarlas, no hay similitud entre las palabras y las cosas de las que supuestamente aquellas hablan [...] Pero porque no significan las cosas, no puede tenerse acceso a las cosas a partir del discurso. El discurso está separado de aquello de lo que habla por el solo hecho de que es él mismo una cosa, como aquello de lo que habla. La identidad del estatuto de cosa implica la ruptura de la relación significante."¹⁰¹²

El elemento en el que se maneja el sofista es por lo tanto extraño a la relación de significación implicada por la definición de la palabra como símbolo de las cosas establecida por Aristóteles. Ahora bien, en un primer momento, la materialidad atañe, como el argumento del estagirita indica, a la diferencia de número entre cosas y palabras y a la inventividad inherente al lenguaje a causa de la escasez de las últimas con respecto a las primeras. Tras éste aspecto, no obstante, se presentan otros.

Todo razonamiento implica una manipulación de los elementos que se consideran según reglas específicas. Pero la manipulación que desarrollan los sofistas se apoya en la existencia material y efectiva de lo dicho en la discusión. Así, los sofismas juegan con la *linealidad* de las palabras en los enunciados, es decir, la sucesión de los elementos y sus desplazamientos

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 100. El principio subyacente, que en gran medida corresponde a Parménides, es el de la "adherencia total de la palabra al ser", del cual Gorgias extrae la consecuencia de que el discurso, siendo él mismo "una cosa entre las cosas", no es capaz de revelar ni expresar nada por sí mismo, "a menos que el artificio humano establezca una relación extrínseca entre tal palabra y tal cosa", *ibid.*, p. 103. El fragmento de Gorgias es pues suficientemente explícito: "Pues si también el discurso subsiste, dice, difiere, sin embargo, del resto de las cosas que subsisten, y los cuerpos visibles difieren sumamente de los discursos", Gorgias, *op. cit.*, p. 125. Encontramos pues en esta perspectiva, los rasgos que Foucault atribuía al lenguaje durante la década del sesenta (cf. *supra* V.2.3.).

¹⁰¹² *LVS*, p. 62. Lo que explica que en los sofistas se pueda encontrar tanto la tesis "todo es verdadero (desde el momento en que dices algo, es ser)", y a la vez aquella que sostiene que "nada es verdadero (en vano utilizas palabras, no dicen jamás el ser)", *LVS*, p. 63.

posibles,¹⁰¹³ del mismo modo que lo hacen con la *serialidad*, puesto que todo enunciado pronunciado puede insertarse en una serie indefinida de nuevas proposiciones extendiendo la disputa tanto como sea necesario para confundir al rival. Además, desde la perspectiva sofística los enunciados tienen el carácter de *acontecimiento*: algo que ha sido efectivamente dicho y ha cobrado por eso una realidad ("Dicho es dicho. Tu lo dijiste, tanto peor para ti"¹⁰¹⁴). Y, finalmente, los enunciados tienen allí un carácter *estratégico* definidos por la lucha y la rivalidad implicadas por la discusión misma. En todos estos casos, de un modo u de otro, se trata de la materialidad del discurso.

Ahora bien, mientras que los dos primeros rasgos (la linealidad y la serialidad) indican planos en los que las manipulaciones sofísticas tienen lugar, los últimos ofrecen un aspecto diferente. El acontecimiento que implica que algo haya sido efectivamente dicho, y por el cual ha cobrado una realidad material, es vinculado a una imagen significativa. La analogía que utiliza tiende a subrayar su realidad material, pero además indica el valor atribuido al discurso: lo dicho aparece "como esos trofeos que tras la batalla los guerreros ponen en el medio de ellos y que van a atribuirse, no sin disputa y contestación *εἰς μέσον*".¹⁰¹⁵ De este modo, aquello que ha sido dicho y permanece allí como habiendo sido dicho, constituye a su vez aquello que está en juego en la disputa. De allí que el carácter estratégico del planteo sofístico gire en torno al acontecimiento discursivo: "El sofisma no se demuestra, se gana o se pierde".¹⁰¹⁶

El modelo de los trofeos colocados *εἰς μέσον* para su adjudicación tras la batalla se aplica sin dificultad, pues se trata del establecimiento de un vínculo de propiedad entre el enunciado

¹⁰¹³ Foucault enumera los sofismas de disociación (A, B, C son reagrupados en A, B y C o en A y B, C), los de permutación (donde los elementos cambian de posición indistintamente y cuyo ejemplo es "Sócrates es blanco, blanco es un color, Sócrates es un color), los de asociación (en donde subgrupos proposicionales son intercambiados con proposiciones: "El Indio es negro, ahora bien el Indio es blanco respecto a sus dientes, por lo tanto el Indio es blanco y negro"), los de confusión (donde los elementos de juntan o separan: "¿Son A y B un hombre? -Sí -Entonces golpeando A y B se golpea a un hombre y no a dos"), los de anterioridad (siendo el discurso una serie indefinida de proposiciones, esta serie siempre se puede alargar tanto como se quiera), los de la multiplicación indefinida (en donde las series de proposiciones se intercambian y suceden indefinidamente), los de la repetición (a propósito de un objeto hay conjuntos de frases que fueron pronunciadas y que siempre pueden repetirse y reactualizarse), los de la gramática (hay posibilidades en el lenguaje que no están en las cosas), cf. *LVS*, pp. 45-46.

¹⁰¹⁴ *LVS*, p. 46.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 60. Por supuesto, la victoria o la derrota deben ser atribuidas a los contendientes. Algo es dicho en una discusión o disputa, pero es dicho por alguien. Decir algo, o asentir ante algo dicho por el otro, son formas de estar ligado al acontecimiento producido por el simple pronunciamiento, independientemente del sentido que se haya querido dar a lo dicho (lo que se haya querido decir es aquí irrelevante, puesto que sólo la realidad material de lo dicho es tomada en consideración). El sujeto se encuentra así "ligado al enunciado sea porque lo dijo, sea porque respondió sí"; de ahí en más se trata sólo de sostenerlo, de poder mantener el enunciado: "Poco importa que diga la verdad o no. No se sostuvo. Está obligado a romper con su propia frase, de renunciar a la apropiación o a la imputación y helo así excluido," *idem*.

en juego y un individuo, y esto de modo doble. El enunciado está ligado al individuo bajo la forma de la propiedad, por un lado, en su raíz; ha sido dicho por alguien que deberá sostenerlo. Pero por otro lado, el sostenerlo permite conservarlo, de modo que la adjudicación es no sólo una cuestión de raíz sino también de destinación. El enunciado fue dicho, sostenido, y sólo por eso se lo debe sostener durante la discusión; y si se lo sostiene todavía, entonces se lo conserva. Y esto a la vista de todos, en el centro, *εἰς μέσον*.

El trabajo en la materialidad del lenguaje supone así formas de manipulación distintas a las que supone el razonamiento lógico:

"Allí donde había en el razonamiento identidad de las premisas acordadas, hay en el sofisma diferencia; allí donde había necesidad lógica, hay escasez de hecho y azar; allí donde había una proposición nueva, hay repetición de la cosa dicha; y finalmente allí donde había constricción de la verdad y convicción del otro, hay una trampa por la cual el adversario se encuentra asido en la cosa dicha - en la materialidad de la cosa dicha"¹⁰¹⁷

Puede *parecer* que se trata de verdad y de contradicción en el caso de los sofismas. Pero si lo que se sostiene concierne la verdad, no es en términos de adecuación sino ordálicos, al modo de los juramentos en los rituales del pre-derecho griego. Es la voluntad del sujeto que habla de sostener lo que ha dicho: "es una afirmación de fidelidad más que de realidad".¹⁰¹⁸ Si uno efectivamente pone en juego la verdad en el procedimiento sofístico, deberá adjudicar la misma al enunciado victorioso que se ha

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 44. Lo mismo ocurre en cuanto a sus objetivos. La manipulación sofística busca la victoria, es decir, que el interlocutor quede reducido al silencio, o que no pueda repetir idénticamente el enunciado que debía sostener sea porque lo había proferido o porque había asentido al mismo. El silencio o la imposibilidad de repetir el mismo enunciado en su identidad material, son las formas de la victoria. Mientras que en el silogismo encontramos premisas reconocidas y aceptadas, el sofisma trabaja con frases que han sido efectiva y realmente dichas, más allá de su reconocimiento o aceptación. Luego, el silogismo tiene dos límites bien definidos (el acuerdo de las premisas y la verdad necesaria de la conclusión), mientras que el sofisma juega con una serie ilimitada de enunciados. En tercer lugar, el silogismo apunta a lo que es significado por los nombres, cuando el sofisma se despliega libremente al nivel de las palabras mismas rechazando una dimensión exterior de cosas independientes significadas por ellas. Finalmente, el silogismo genera un "efecto de verdad", mientras que el sofisma tiene un efecto de "victoria", *ibid.*, p. 47.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 61. Como recuerda Castro: "De este modo, por un lado, el funcionamiento de los sofismas se asemeja más bien al juramento y al nexo jurídico entre una declaración y el sujeto que la hace. Por otro lado, dan lugar a un juego de lucha y enfrentamiento. La oposición fundamental ya no es verdadero/falso, sino vencedor/vencido. En última instancia, para un sofista, se trata de defender su discurso, de poder mantenerlo materialmente contra los embates de quien se le opone, no de alcanzar la verdad", Castro, E., *Lecturas...*, *op. cit.*, p. 145.

sostenido. Tal verdad, por tanto, deberá considerarse más del orden de la verdad-desafío que de la verdad-saber.¹⁰¹⁹

Por este motivo, según Foucault, las estrategias sofisticas son juzgadas no sólo como apariencia de razonamiento, sino como manipulaciones ilegítimas, ilógicas, infantiles, anárquicas y deshonestas: "El sofisma es una perversidad: los sujetos que hablan tienen allí, con el cuerpo, con la materialidad de sus discursos, una relación indebida, una relación que reprueba el orden moral adulto."¹⁰²⁰ Por su parte, el razonamiento legítimo, lógico, maduro, ordenado y honesto del filósofo es una manipulación del lenguaje que deja de lado su materialidad. Requiere, por lo tanto, un apoyo en la dimensión de la significación; requiere el establecimiento del sentido y de las condiciones bajo las cuales puede considerarse la verdad o falsedad de un discurso. Tales operaciones fueron realizadas por Aristóteles.

4.3. La astucia aristotélica II: el sentido y la apofántica

El sofista se maneja en un ámbito que no es el del razonamiento, por lo que resulta imposible vencerlo a través del mismo. Como sostiene Aubenque:

"la fuerza del sofista consiste en imponer su propio terreno -el del discurso- a su adversario [...] se niega a comprender con medias palabras, y no admite que la polémica salga del plano del discurso, y vaya al dominio problemático, por no inmediato, de las cosas. [...] Hay, pues, que aceptar el terreno que los sofistas nos imponen, pero volviendo contra ellos sus propias armas: Aristóteles recurrirá a la *refutación*, procedimiento afinado por los sofistas y al cual consagrará todo un tratado, a fin de desembarazarse de los obstáculos previos que oponen los sofistas a la búsqueda de la verdad."¹⁰²¹

¹⁰¹⁹ Debe considerarse aquí, evidentemente, el vínculo de los sofistas con los procesos judiciales. La oposición entre estos procedimientos y la búsqueda filosófica de la verdad es ya planteada explícitamente por Platón: "Oh feliz Polo, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras que el que mantiene lo contrario no presenta más que uno sólo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos. Sobre lo que dices vendrán ahora a apoyar tus palabras casi todos los atenienses y extranjeros, si deseas presentar contra mí testigos de que no digo verdad", Platón, *Gorgias*, traducción de J. Calonge, Barcelona, Gredos, 2000, p. 61. Pero a su vez, da cuenta del modo en que hace propia la relación entre el enunciado sostenido, la victoria y la verdad: "Pol. - ¡Por cierto que resulta esa refutación aún más difícil, Sócrates! Sóc.- No, de seguro; más bien es imposible, pues la verdad jamás es refutada", *ibid.*, p. 63.

¹⁰²⁰ LVS, p. 61.

¹⁰²¹ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 94.

Cassin, por su parte, titula todo un apartado de su libro sobre los sofistas del siguiente modo: "*Como Aristóteles volvió contra Gorgias lo que Gorgias hizo a Parménides*".¹⁰²² En efecto, la refutación (ἐλέγχος) es el arma sofística por excelencia. Según la exposición de Foucault, para los sofistas refutar significa lograr que el rival no pueda ya hablar o diga algo diferente a lo que se había dicho inicialmente: no decir lo mismo es ser refutado, incluso, contradicho. Pero es por este motivo que Aristóteles sostenía que los sofismas no refutan realmente, sino que parecen hacerlo; la refutación, en efecto, "es un razonamiento con contradicción en la conclusión".¹⁰²³ Desde la perspectiva del estagirita, por lo tanto, una contradicción, así como el razonamiento, no puede darse en el aspecto material del discurso sino que requiere una dimensión de idealidad. Según las palabras de nuestro autor: "La diferencia, por la cual se elimina la realidad material del discurso, es la condición de la apofántica como campo de la verdad o del error de las proposiciones."¹⁰²⁴

La apofántica refiere a los enunciados asertivos o declarativos (ἀποφαντικός). Según el término indica, remite a una revelación o manifestación.¹⁰²⁵ En *Sobre la interpretación*, Aristóteles sostiene: "Todo enunciado es significativo, no como un instrumento natural, sino por convención [...] Ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino [sólo] aquel en que se da la verdad o la falsedad (17a 1-5)".¹⁰²⁶ Las formas primeras de los enunciados apofánticos son la afirmación y la negación, en las que necesariamente hay un verbo.¹⁰²⁷ Así, *hombre* no implica apofántica alguna "si no se añade el *es*, o el *será*, o el *era*, o algo semejante".¹⁰²⁸ Es pues en la unión o separación de los elementos en donde yace la posibilidad del valor veritativo del lenguaje: "En términos modernos, se diría que el juicio es a un tiempo síntesis de conceptos y afirmación de ésta síntesis en el ser".¹⁰²⁹

Sin embargo, esta afirmación en el ser tiene en Aristóteles su especificidad. En el caso de Platón, la composición más simple entre un nombre y un verbo es explicitada como "*τινός*

¹⁰²² Cassin, B., *op. cit.*, p. 54.

¹⁰²³ Aristóteles, "Refutaciones sofísticas", (165 a 1-5), en Aristóteles, *op. cit.*, p. 310.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰²⁵ La palabra ἀποφαίνω significa en primer lugar "mostrar"; pero también "hacer conocer", "declarar", "mostrar a través de razonamientos", cf. la entrada en Middle Liddell Slater Autenrieth.

¹⁰²⁶ Aristóteles, *Tratados sobre lógica (Organon) II*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988, pp. 41-42.

¹⁰²⁷ *Idem*, (17a 24-27). La afirmación "es la aserción de algo unido a algo (τί κατὰ τινός)", mientras que la negación es la "aserción de algo separado de algo (τί ἀπό τινός)". En efecto, τί κατὰ τινός significa "algo acerca de algo", o bien "algo se une a algo", lo que supone que la afirmación es la fusión de dos elementos, mientras que τί ἀπό τινός significa "algo lejos de algo" o "algo se aleja de algo", de modo que la negación supondría una separación. La composición (σύνθεσις) y la división (διαίρεσις) están pues a la base de la afirmación y la negación. cf. nota 46 de Miguel Candel Sanmartín, en Aristóteles, *Tratados sobre lógica (Organon) II*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, pp. 42-43 (17a 6-8)

¹⁰²⁹ Aubenque, *op. cit.*, p. 109.

περί τινός", es decir, como *algo sobre/acerca de algo*, refiriéndose cada *τινός* a la misma cosa. En cambio, cuando Aristóteles elabora la fórmula "*λέγειν τί κατα τινός*", *decir algo acerca de algo*, son dos cosas diferentes las que está en juego puesto que la predicación busca su apoyo en un sujeto: "Se notará incluso el quiasmo: la preposición platónica abre lugar para la predicación, mientras que la preposición aristotélica marca el lugar del sujeto".¹⁰³⁰

Desde esta perspectiva, Platón se mantiene en el terreno de los sofistas. En efecto, retomando la identidad entre el ser y el *λόγος* establecida por Parménides, sostenían la imposibilidad de la falsedad. En efecto, todo decir es decir algo (*τί*), y decir algo es decir algo que es; puesto que decir algo que es es decir el ente (*τὸ ὄν*), y que decir el ente es decir lo que es, se establece que todo decir es decir verdad. Como vimos, se trata de un planteo que adjudica al lenguaje una transitividad ontológica fundamental: si digo "carro", un carro pasa efectivamente por mi boca (cf. *supra* VI.4.1.). La falsedad se asimila pues a decir lo que no es, pero si todo decir es decir algo que es, entonces resulta imposible error.

Ahora bien, desde la perspectiva de Aristóteles falso es "decir que lo que es no es y que lo que no es es", mientras que verdadero es "decir que lo que es es y que lo que no es no es".¹⁰³¹ Como se ve, todo ha cambiado. Falso no significa ya decir "lo que no es", sino decir *que* lo que es no es, o que lo que no es es. La dimensión apofántica se apoya a su vez en una teoría de la significación. Si consideramos los enunciados apofánticos según el sentido etimológico, lo que se manifiesta o revela allí es la dimensión del sentido. Decir algo ya no será equiparado a decir el ente, sino a *significar* algo (*σημαίνειν τί*). Es en la dimensión del sentido de las palabras en donde comenzará la posibilidad de la verdad o de la falsedad, dimensión que se manifiesta con Aristóteles: en el razonamiento no importan las palabras, sino los pensamientos.

La exclusión del sofista se desarrolla en *Metafísica Γ*. El punto de partida es el principio de no-contradicción, el "más seguro de todos los principios".¹⁰³² La estrategia de Aristóteles

¹⁰³⁰ Cf. Cassin, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰³¹ *LVS*, p. 48. La cita pertenece a *Metafísica* 1011 b 26-28, y reza: "τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές".

¹⁰³² Ciertamente, dejamos de lado aquí el hecho de que la formulación del PNC es ya problemática puesto que posee al menos tres formulaciones. Así, la primera reza: "es imposible que simultáneamente, y según la misma relación, el mismo atributo pertenezca y no pertenezca a un mismo sujeto" (*Meta.*, Γ, 1005b 19-20). La segunda formulación dice: "es imposible que una persona conciba al mismo tiempo que la cosa sea y no sea" (*Meta.*, Γ, 1005b 29-30). No está claro que esta formulación se refiera a lo que es racionalmente pensable y creíble, adoptando así un aspecto normativo, o si implica simplemente que por más de que se digan las palabras, esto de hecho no ocurre. Finalmente, la tercera dice: "las proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo respecto de una misma cosa", (*Meta.*, Γ, 1011b 13-17). En efecto, se distingue una versión ontológica, una "dóxica" y una semántica: la primera atañería a lo que existe efectivamente, la segunda a lo que

diferencia a aquellos que hablan bajo los efectos de aporía y pueden ser persuadidos, de aquellos que hablan por el "placer de hablar" (*λόγον χάριν λέγουσιν*) (I, 1009a, 16-20). En la medida en que se trata de un principio que habita ya como regla inmanente toda demostración, no puede ser demostrado él mismo. Más bien, Aristóteles sostiene que "el remedio es la refutación (*ἔλεγχος*) de su argumentación, tal como ésta se expresa en los discursos y en las palabras" (1009a, 16-22). En lugar de demostrar el principio, habrá que refutar a aquellos que pretendan negarlo y que, de tal modo, "destruyendo el discurso sostiene un discurso" o "al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento" (*ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον*) (1006a, 25-30). Lo único necesario para esto es que el otro "diga algo"; si no dice nada, no hay necesidad si quiera de refutación: "en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta" (1006a, 25-30).¹⁰³³

Ahora bien, la cuestión central radica en que decir algo es tenido aquí por *significar algo*: se debe exigir que se diga algo que a su vez *signifique* algo "para él mismo y para los otros", sino "no podría razonar ni consigo mismo ni con otro". De tal modo, quien diga algo con un sentido convencional queda, lo quiera o no, incluido en la dimensión humana de la significación y podrá ser constreñido por razonamientos. Una palabra puede tener varios sentidos, pero el sentido es él mismo unívoco y, como tal, está sujeto al principio de no-contradicción que habilita la refutación. Será cuestión por tanto de determinar en qué sentido está usando la palabra para poder razonar y refutarlo.¹⁰³⁴ Por el contrario, aquellos que no dicen nada con sentido, aquellos que no significan nada, y se contentan con emitir ruidos, "antes bien sonidos sin sentido, ni siquiera como los animales, ya que no muestran nada con ello, sino que, digamos, como si las plantas tuvieran un paladar y órganos de fonación; para designarlos, un oxímoron: *lógos* de planta o *σιγῶντα λέγειν* [discurrir silencioso]".¹⁰³⁵

De este modo sólo se produce "la impresión de que se significa algo, cuando no nada se significa".¹⁰³⁶ En otras palabras, si no *significan* nada, nada dicen. Pero más aún, si no significan nada, entonces no pueden estar realmente pensando. La significación elide la materialidad del lenguaje para situarnos en el elemento ideal del sentido, que es donde el

es posible pensar o creer, y la tercera se vincula específicamente al problema de la aserción y de la verdad. Cf. Gottlieb, Paula, "Aristotle on Non-contradiction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/aristotle-noncontradiction/>>.

¹⁰³³ De este modo es quien intenta negar el PNC quien comete petición de principio.

¹⁰³⁴ "Poco importa si *hombre* tiene muchos significados, con tal de que sean limitados en número, pues se podría solucionar esta ambigüedad asignando un nombre diferente a cada significado. Si, por el contrario, tiene muchos significados (no determinados), no podrá haber enunciado de *hombre*, pues no significar una *sola cosa* equivale a no significar nada", 1006a, 34-40.

¹⁰³⁵ Cassin, B., 1994: p. 14.

¹⁰³⁶ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 117.

pensamiento encuentra su apoyo: "no se puede disociar lo que se dice de lo que se piensa, pues lo que se piensa es aquello que da sentido a lo que se dice".¹⁰³⁷ Si no significan nada, no sólo nada dicen: nada piensan. Quedan por tanto relegados del ámbito de la humanidad a la mera "vegetalidad" ("semejantes a una planta" decía Aristóteles), motivo por el cual esta estrategia de exclusión ha sido definida como "refutación trascendental".¹⁰³⁸ Aquellos que aceptan que decir algo es decir algo significativo para uno mismo y para los demás, caen necesariamente frente al principio de no contradicción y caen pues en el dominio del sentido y son neutralizados. Aquellos que, en cambio, juegan libremente con la materialidad de las palabras buscando lúdica o estratégicamente la victoria (esto es: el mantenimiento al final de la discusión del enunciado material dicho al comienzo) sin ceder al orden del sentido, son excluidos de la verdad y de la humanidad. Allí no hay siquiera razonamientos falsos: no hay razonamiento en absoluto; son falsos razonamientos. Su actividad se desarrolla en el nivel material y, por lo tanto, no dicen nada, no *afirman* nada, por lo que no puede plantearse el problema de su valor de verdad.¹⁰³⁹

Es desde esta perspectiva que Foucault puede decir:

"En este nivel, la apofántica no es más una categoría de enunciados. Es una operación, es un gesto sin cesar renovado por el cual la relación de un enunciado a la realidad, al ser, a la verdad, es desanudado al nivel del acontecimiento enunciativo y vinculado a lo que es dicho en el enunciado y a la relación entre lo que es dicho y las cosas mismas.

La apofántica, es lo que establece entre el enunciado y el ser una relación al solo nivel (siempre ideal) de su significación. Y es por esta relación que tiene su lugar en la significación que el enunciado puede ser verdadero o falso.

La apofántica aparece entonces como una operación de desplazamiento del ser hacia la idealidad de la significación. Y ella no se opone tampoco a

¹⁰³⁷ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 118. Por eso, en los *Argumentos sofísticos*, Aristóteles rechazará la distinción, falsamente autorizada por los sofistas, entre argumentos de palabras y argumentos de pensamiento: "No existe entre los argumentos la diferencia que algunos pretenden hallar cuando dicen que unos se enderezan al nombre y otros al pensamiento". Mejor dicho: todo argumento es a la vez de palabra y de pensamiento, según el punto de vista desde el cual es enunciado o captado: "El hecho de dirigirse al pensamiento no reside en el argumento mismo, sino en la actitud de quien responde por respecto a los puntos que concede". Así pues, todo es cuestión de actitud, o, diríamos, de intención.", *ibid.*, pp. 118-119.

¹⁰³⁸ Cassin, B., "Il senso di "Gamma": la strategia di Aristotele contro i presocratici in Metafisica IV, en *Rivista di filosofia neo-clásica*, A.85, fasc.2/4, 1993, p.539.

¹⁰³⁹ Como sostiene Foucault: "El sofisma no es jamás realmente declarativo". *LVS*, p. 48. Defert cita a propósito *De interpretatione* (4-7 a 2 y ss): "todo discurso no es una proposición (ἀπόφασις), sino solamente el discurso en el que figura lo verdadero y lo falso", *LVS*, p. 53 nota 42.

otros tipos de enunciados (no declarativos) sino a una operación inversa que consiste en mantener la relación del enunciado al ser al solo nivel del acontecimiento enunciativo. Llamemos a esta operación inversa de la apofántica la operación sofística, erística".¹⁰⁴⁰

Así, como señalamos ya (cf. *supra* VI.5.) el lugar de Aristóteles en el pensamiento de Foucault es estratégico y se vincula fuertemente a la figura de Hegel. La trampa según la cual no es posible un atentado como el sistema de la razón en la medida en que toda crítica debe darse ya en ella, encuentra aquí su formulación más temprana. Y si la regla fundamental de la razón, implicada en la idealidad del sentido y en el principio de no-contradicción, no es aceptada en la disputa, entonces se queda reducido al silencio, a la inhumanidad, sea vegetal o monstruosa.¹⁰⁴¹

¹⁰⁴⁰ *LVS*, p. 65.

¹⁰⁴¹ Recordemos que el curso de 1982, *Hermenéutica del sujeto*, excluye explícitamente de los análisis al estagirita retomando lo trabajo en *LVS*: "Hay por supuesto una excepción. La excepción mayor y fundamental: aquella que precisamente llamamos "el" filósofo porque fue sin duda, en la antigüedad, el único filósofo; aquel de los filósofos para el cual la cuestión de la espiritualidad fue menos importante; aquel en quien hemos reconocido el fundador mismo de la filosofía en el sentido moderno del término y que es Aristóteles. Pero, como cada uno sabe, Aristóteles no es la cumbre de la antigüedad, es su excepción", *HS*, pp. 18-19. Aristóteles aparece luego como el fundador de la teología occidental y de las estructuras que eliminan las exigencias de espiritualidad para el acceso a la verdad (cf. *HS* p. 28) en un curso que se cierra con una referencia a la *Fenomenología del espíritu* como "la cumbre" de la filosofía en la medida en que combina y anuda el planteo aristotélico con aquello que el mismo excluye, cf. *HS* 467. Aristóteles inaugura pues doblemente la interioridad del pensamiento filosófico, en primer lugar, según vimos, a través de la inscripción del deseo en el orden previo de la verdad y de la constitución de una historia de la filosofía en sentido hegeliano. En segundo lugar, ahora, a través de la instauración del sentido, en una operación que no carece de eco en relación con Hegel. Vale pues recordar aquí la crítica de Derrida a *HF*, donde señalaba que a pesar de la intención de escapar de Hegel, Foucault caía inevitablemente en el orden de la razón. Si la intención de Foucault allí era hacer la arqueología de un silencio, del lenguaje reducido al silencio a través de la objetivación de la locura por parte de la psiquiatría, entonces, sostenía Derrida: "¿No será la arqueología del silencio el recommienzo más eficaz, más sutil, la *repetición*, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de esta palabra, del acto perpetrado contra la locura, y eso en el momento mismo en el que es denunciado?", Derrida, J., *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 57. Como vemos, el argumento, que gira allí en torno a Hegel, es precisamente aquel inaugurado por Aristóteles en relación al principio de no-contradicción y que hemos denominado con Cassin refutación trascendental. Los sofismas se manejan en la dimensión material del lenguaje, y por ende no son razonamientos. Pero por lo mismo, no pueden ser a su vez refutados. Ahora bien, si el adversario dice algo con sentido "destruyendo el discurso sostiene un discurso" o "al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento" (*ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον*) (*Met.*, 1006a, 25-30). La analogía funciona pues doblemente: en primer lugar, puesto que el argumento que en nombre de Hegel Derrida utiliza contra Foucault es el inaugurado por Aristóteles frente a los sofismas; pero en segundo lugar, puesto que tanto en el caso de la locura en *HF* como en el de los sofistas ahora, lo que resulta es una exclusión de la comunidad humana del sentido al mero silencio, pues se trata, en ambos casos, de discursos que no dicen nada, y por ende, de no-discursos. (El vínculo entre los sofistas en *LVS* y *HF* fue señalado por Mailloux, S., "Measuring justice: notes on Fish, Foucault, and the law", *op. cit.*, p. 149; cf. *supra*, la nota 97 del capítulo VI.) Baugh vuelve sobre este punto, no ya a propósito del sofista ni del loco, sino del sabio kojéviano, subrayando con claridad el modo en que tal planteo reclama, en última instancia, una "refutación física": "Más generalmente, Hegel "siempre tiene razón, desde el momento en que uno abre la boca para articular un sentido". Sólo el silencio, Kojève había argumentado, no puede ser refutado: "Hegel no puede refutar, "convertir", al Sabio inconsciente. Lo puede refutar, "convertirlo", sólo con *habla* (*speech*). Ahora, al comenzar a *hablar* o escuchar un discurso, el Sabio acepta ya el ideal hegeliano. Si es verdaderamente lo que es -un Sabio inconsciente- rechazará toda discusión. Y entonces uno sólo puede refutarlo como se "refuta" un hecho,

4.3.1. La astucia del lenguaje

Ahora bien, la refutación trascendental, que supone la dimensión del sentido como propiamente humana, implica la ruptura del vínculo entre palabras y cosas que en definitiva también Platón asumía, al punto de tener que cometer un "parricidio" contra Parménides y darle un ser al no-ser, para que entonces éste pueda ser dicho. Como sostiene Aubenque: "Parece claro, como dice W. Jaeger, que Aristóteles ha sido el primero que "rompe con el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el *λόγος* y el *ὄν*, así como el primero que elabora una teoría de la significación".¹⁰⁴² La refutación a través del principio de no contradicción, por un lado, y la creación del ámbito de la significación, por otro, son operaciones solidarias.¹⁰⁴³

Pero así como la operación aristotélica implica la apertura de la manifestación de la dimensión del sentido, implica también así la manifestación de un mundo paralelo y diferente al de las palabras o al de las cosas. En efecto, el caso paradigmático está dado por el ejemplo del *ciervo-cabrío* (*τραγέλαφος*). En la medida en que lo verdadero y lo falso sólo corresponden a la dimensión apofántica, un nombre carece de tales propiedades: "De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el *ciervo-cabrío* significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el *ser* o el *no ser*, sin más o con arreglo al tiempo."¹⁰⁴⁴ De tal modo, en la medida en que el ciervo-cabrío es un animal fantástico, decir "que no es" será verdadero y decir que es será falso. Pero esto significa que puede tenerse un discurso verdadero sobre cosas inexistentes: el ciervo-cabrío carece de *οὐσία*,¹⁰⁴⁵ pero da lugar, sin embargo, a discursos verdaderos dado que tiene sentido. La operación neutraliza la sofística en la medida en que el sentido no asegura necesariamente la existencia real de lo significado. El PNC funciona todavía, sea como principio ontológico o lógico, de modo que el

una cosa, o una bestia: destruyéndolo físicamente." Pero en el momento en que el silencio es hecho habla, se refuta a sí mismo", Baugh, B., *French Hegel...*, op. cit., p. 124. En los capítulos IV y V, vimos la insistencia en la que Foucault trabaja en torno a la posibilidad de un lenguaje que no diga nada, no sólo en la medida en que no sería apofántico sino además en la medida en que el sentido resulta un efecto equívoco, móvil y esquivo. Si a esto sumamos las consideraciones en torno a la emergencia y procedencia de la voluntad de saber, vemos hasta qué punto se corrobora no sólo la voluntad foucaultiana, señalada por Derrida, de escapar a esta trampa, sino además, y sobre todo, la puesta de manifiesto de las condiciones mismas de la trampa; en otras palabras, de mostrar el carácter esencial y originariamente tramposo de una razón que se pretende lógica pura pero que no logra establecerse definitivamente como tal.

¹⁰⁴² Aubenque, P., op. cit., p. 98.

¹⁰⁴³ Desde la perspectiva sofística, esta separación no puede darse: "hablar no es hablar *de*, lo que implicaría una referencia problemática a algo más allá de la palabra, de *decir* algo; ahora bien, ese algo que se dice, necesariamente se dice del ser, puesto que el no-ser no es", *ibid.*, p. 99.

¹⁰⁴⁴ Aristóteles, op. cit., 16a 15-20, p. 37.

¹⁰⁴⁵ "[...] en efecto, lo que no es no sabe nadie qué es, aunque el enunciado o el nombre signifiquen algo, <como> cuando digo *ciervo-cabrío*, pero es imposible saber qué es un ciervo-cabrío,"

razonamiento sigue habilitado en el caso de un sentido sin esencia, o como se diría contemporáneamente, de un sentido sin referencia.¹⁰⁴⁶

Vemos la importancia doble que tiene el planteo aristotélico para Foucault. Por un lado, constituye la operación por la cual se fabrica la dimensión del sentido expulsando de la humanidad al sofista que se maneja en el orden de la materialidad. Pero por otro, es necesario considerar las consecuencias que, desde la perspectiva sofística, la operación del estagirita implica. Según las palabras de Cassin:

"[...] la logología aristotélica, en lugar de competir con la ontología en la constitución de un mundo, produce mundos paralelos en el que las frases verdaderas asignan a no-seres predicados inexistentes [...] De la ontología aristotélica se desprende así la posibilidad de una asunción de la logología: hablando de cosas que no tienen ni existencia, y por ende tampoco esencia, ni definición, desinteresándose de la referencia física o fenomenal, he aquí que se abre la posibilidad de promover el sentido solo, el sentido mismo. Así como la otología parmenídea había devenido logología sofística, la logología devendrá literatura: un caso-límite legitimado por la interpretación del *legein ti* como *sêmeinein ti*."¹⁰⁴⁷

De este modo, la operación aristotélica vuelve a poner de manifiesto, con los sofistas, el potencial ontológico inherente al lenguaje al tiempo que establece la posibilidad de una verdad de modo independiente a la experiencia y que, sin embargo refiere a objetos (aunque estos no sean, como el ciervo-cabrío. Aristóteles utiliza por ende la perspectiva sofística contra ellos mismos. Es del mundo ideal del sentido del que se excluye a los sofistas; mundo, según Aristóteles, propiamente humano.

Lo que Foucault dice a propósito de la voluntad de verdad, que está atravesada de modo radical por una voluntad de intervenir y operar en la realidad aun cuando pretenda ser su reflejo fiel, aplica perfectamente como modelo a su caracterización de la operación aristotélica que da origen al sentido. Si lo propio de la filosofía es la creación de dominios objetivos, Aristóteles puede legítimamente asumir la etiqueta. Pero en la medida en que la posibilidad de tal creación yace en la potencia ontológica que tiene el lenguaje, entonces hay que reconocer que la filosofía ha sido la más efectiva forma de sofística, al punto de dar

¹⁰⁴⁶ Cf. Cassin, B., "Il senso di "Gamma" ..., *op. cit.*, p.563.

¹⁰⁴⁷ Cassin, B., *L'effet sophistique*, *op. cit.*, p. 58.

origen a todas las instituciones de conocimiento que todavía hoy tenemos y que tanta importancia tienen en el orden político.

En este sentido, cuando Foucault al mismo tiempo caracteriza a Roussel, por ejemplo, como un sofista contemporáneo y hace de su literatura, entre otros casos afines, una vía de acceso al espacio en el que la filosofía es posible, no hace sino poner de manifiesto la actualidad de la contienda en la que ésta emergió. La verdad es lo no-verdadero, la voluntad de reflejar miméticamente el mundo en el orden del conocimiento esconde una voluntad, más fundamental, de intervenir en el mundo. Del mismo modo, quizá haya que establecer también que la filosofía es lo no-filosófico.

5. La verdad y la realidad II

En el capítulo II señalamos la oposición que Foucault marca entre verdad y realidad (cf. *supra* II.2.3.1.): allí donde se trata de verdad, no se está alcanzando la realidad sino un dominio de objetividad que ha debido fabricarse, y allí donde se alcanza la realidad, la verdad no es realmente significativa. Ahora podemos completar y rectificar este esquema. En efecto, si la verdad ocupa un lugar central en el pensamiento de nuestro autor, al punto de llegar a definir la filosofía como una "política de la verdad", es porque el discurso verdadero es la forma más efectiva de ejercicio del poder, la forma más efectiva de obtener efectos en la realidad.¹⁰⁴⁸

Ciertamente, la distinción entre lo que concierne al conocimiento, y por ende a la verdad, y el lugar de objetivo que ocupa la realidad en sus análisis encontraba en sus primeros trabajos un esbozo incipiente que *LVS*, *PP* y *GSA* profundizaban. Por otra parte, es innegable que para Foucault la aparición de la voluntad de verdad marca un quiebre en la historia del ejercicio del poder. Sin embargo, a pesar de representar un punto de transformación clave para comprender el funcionamiento de la regulación de los discursos y de los efectos que tales tienen en nuestra cultura, nuestro autor no deja de subrayar la continuidad que existe entre el deseo, el poder y la verdad. En efecto, cuando se considera la voluntad de verdad como un sistema de exclusión de ciertos discursos, tal y como se ha analizado a propósito de la invención del sentido y la apofántica por parte de Aristóteles, nos encontramos con que, exceptuando a Nietzsche, la tradición filosófica ha evitado su problematización:

¹⁰⁴⁸ Sólo hay que tener presente que el discurso de verdad tiene dos requisitos. Por un lado, la constitución de un espacio desde el cual se habla; un espacio que permita a ciertos individuos "estar en la verdad". Por otro, la constitución de un espacio de objetividad, de un dominio necesariamente ideal que sirva como plano objetivo de investigación. Como vimos, ambos espacios encuentran su posibilidad en la ficción (cf. *supra* V.2.2).

"Como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su desarrollo necesario. Y la razón es quizá ésta: si el discurso verdadero no es más, en efecto, desde los griegos, aquel que responde al deseo o a aquel que ejerce el poder, en la voluntad de verdad, en la voluntad de decirlo, este discurso verdadero ¿qué es lo que está en juego, sino el deseo y el poder? El discurso verdadero, que la necesidad de su forma lleva más allá del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que la atraviesa; y la voluntad de verdad, aquella que se nos impuso desde hace largo tiempo, es tal que la verdad que ella quiere no puede no enmascararla.

Así no aparece a nuestros ojos sino una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza dulce e insidiosamente universal. E ignoramos en cambio la voluntad de verdad, como maquinaria prodigiosa destinada a excluir."¹⁰⁴⁹

En esta línea, la oposición verdad-cielo/verdad-rayo (oposición que duplica aquella entre una verdad-saber y una verdad-desafío/fuerza/acontecimiento) a partir de la cual Foucault desarrolla en *PP* una breve historia de la verdad, da cuenta del quiebre que la aparición de la voluntad de verdad señala en nuestra civilización. Con el nacimiento de la ciencia, en efecto, surge un saber que supone ya la verdad en todas partes: "a propósito de todo, y de cualquier cosa, se puede plantear la pregunta por la verdad. [...] La verdad recorre el mundo entero, jamás es interrumpida. No hay agujero negro de la verdad."¹⁰⁵⁰ A su vez, el proyecto científico occidental supone a que ésta es accesible a cualquiera que utilice los instrumentos, categorías y el lenguaje adecuados para descubrirla, pensarla y formularla.¹⁰⁵¹ De modo que no hay nada a propósito de lo cual no se pueda plantear la cuestión de la verdad, pues ésta recorre el mundo entero, ni nadie que esté inhabilitado *a priori* para acceder a ella. Esta verdad-saber, o verdad-cielo, caracteriza una "posición filosófico-científica de la verdad que está ligada a una cierta tecnología de la construcción o de la constatación por derecho universal de la verdad, una tecnología de la demostración".¹⁰⁵²

Pero retomando las perspectivas de Detienne, de los sofistas y del propio Nietzsche, Foucault recupera "otra posición de la verdad":

¹⁰⁴⁹ *OD*, pp. 21-22.

¹⁰⁵⁰ *PP*, p. 235.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰⁵² *Ídem*.

"Esta posición de la verdad, más arcaica sin duda de la que les hablé, fue poco a poco dejada de lado por la tecnología demostrativa de la verdad. Esta otra posición de la verdad [...] es la posición de una verdad que, justamente, no estaría en todos lados y todo el tiempo esperándonos [...] una verdad dispersa, discontinua, interrumpida, que no hablaría ni se produciría sino de tiempo en tiempo, allí donde quiere, en ciertos lugares [...] una verdad que tiene sus instantes favorables, sus lugares propicios, sus agentes y portadores privilegiados [...] Los operadores de esta verdad discontinua, son aquellos que poseen el secreto de los lugares y los tiempo, son aquellos que se sometieron a las pruebas de la calificación, son aquellos que han pronunciado las palabras requeridas o cumplido los gestos rituales [...] "Esta verdad-rayo no se recoge pues del mundo a través de instrumentos de observación y categorías de pensamiento, sino que se "provoca por rituales, se capta con artimañas, se ase según las ocasiones [...] No se trata pues de una relación de conocimiento; es más bien una relación de choque; es una relación del orden del rayo o del relámpago; es una relación, también, del orden de la caza, una relación en todo caso arriesgada, reversible, belicosa; es una relación de dominación y de victoria, una relación, pues, no de conocimiento, sino de poder."¹⁰⁵³

Tendríamos entonces, una vez más, la oposición entre una verdad relativa al conocimiento, ajena al poder y al deseo y fundamento de toda ciencia, y una verdad vinculada a rituales específicos de ejercicio del poder. Ahora bien, así como en *OD* Foucault señalaba el modo en que la voluntad de verdad enmascaraba la relación de esta verdad con el deseo, el poder y la exclusión, en *PP* encontramos un movimiento análogo.

"Quisiera hacer valer la verdad-rayo contra la verdad-cielo, es decir: mostrar por un lado cómo esta verdad-demostración, -de la cual es absolutamente *inútil* negar la extensión, la fuerza, el poder que ejerce actualmente-, cómo esta verdad-demostración identificada en términos generales en su tecnología a la práctica científica, cómo esta verdad-demostración deriva en realidad de la verdad-ritual, de la verdad-acontecimiento, de la verdad-estrategia, *cómo la verdad-conocimiento no es en el fondo sino una región y un aspecto*, un aspecto devenido pletórico, habiendo tomados dimensiones gigantescas, pero un aspecto o una

¹⁰⁵³ *Ibid.*, pp. 236-237.

modalidad todavía, *de la verdad como acontecimiento y de la tecnología de esta verdad-acontecimiento*.

Mostrar que la demostración científica no es en el fondo sino un ritual, mostrar que el sujeto universal del conocimiento no es en realidad sino un individuo históricamente calificado según un cierto número de modalidades; mostrar que el descubrimiento de la verdad es en realidad una cierta modalidad de producción de la verdad, sobre el pedestal de rituales, el pedestal de las calificaciones del individuo cognoscente, sobre el sistema de la verdad-acontecimiento."¹⁰⁵⁴

La verdad-saber de la ciencia, que encuentra su formulación más fundamental en el modelo aristotélico, no es entonces sino un avatar, una modulación, una inflexión, un aspecto o una región de esa verdad reservada sólo a algunos a través del secreto, manifestada siempre a través de procedimientos y gestos rituales, capaz de operar en el mundo para intervenir en el devenir de su realización. La verdad-saber, aún en sus apoyos institucionales, o más precisamente en función de estos apoyos, sigue siendo un instrumento de ejercicio del poder.

5.1. Tarea y límites de la filosofía

Frente a la verdad de los maestros de verdad que Detienne caracterizaba, se levantó un modo de pensamiento que hacía que el maestro fuese independiente de la verdad que enseña. Pero esta independencia puede y debe ser cuestionada.¹⁰⁵⁵ Por lo tanto, se trata de mostrar que la verdad del conocimiento sigue, una lógica que está vinculada directamente con el deseo y el poder, puesto que éstos están en su raíz. La lógica universal y abstracta del ser, con su quietud y eterna inmovilidad, no sería pues sino el logro máximo de una lógica estratégica, la máxima astucia de la astucia, en la medida en que se oculta negándose.

Pero no por eso hay que suponer que hay aún, según la configuración arcaica, una verdadera palabra verdadera. Tampoco por eso es necesario aceptar la noción de una palabra verdadera como un rasgo universal del hombre. El principio que se impone es, nuevamente: la verdad es lo no-verdadero. Son muchos los momentos y lugares en los que Foucault plantea la necesidad de quitar a los discursos verdaderos el poder privilegiado que tienen por

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, pp. 237-238.

¹⁰⁵⁵ Allí se pretende una verdad, en torno a la cual pueden unirse "militares de uniforme y de espíritu": "Pero allí donde aparece el amo, no hay más verdad", Vidal-Nauquet, P., "Préface", en Detienne, M., *op. cit.*, pp. 41-42.

sobre otros discursos.¹⁰⁵⁶ Y sobre el final de su vida, el francés hacía de esta cuestión la apuesta misma de la filosofía: "La apuesta [*enjeu*] es pues: ¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades [técnicas] y la intensificación de las relaciones de poder?".¹⁰⁵⁷

Según el diagnóstico de *OD*, si los discursos verdaderos tienen la fuerza que actualmente demuestran, es porque Occidente da cuenta de una profunda "logofobia": "una suerte de temor sordo contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra el surgimiento de todos esos enunciados, contra todo lo que pueden tener de violento, de discontinuo, de batallante, de desorden también y de peligroso, contra todo ese zumbido incesante y desordenado del discurso."¹⁰⁵⁸ Pero, si se quiere enfrentar este temor, resulta necesario enfrentar tres cuestiones a las que "nuestro pensamiento, hoy, se resiste un poco": 1) cuestionar la voluntad de verdad; 2) devolver el carácter de acontecimiento al discurso; 3) contestar la soberanía del significante.¹⁰⁵⁹ Entre estas cuestiones a encarar, la voluntad de verdad persiste como fundamental en la medida en que parece, *al menos hasta el presente*, inevitable.¹⁰⁶⁰

La verdad no es una herramienta útil *contra* el ejercicio del poder en la medida en que ella misma es el instrumento de poder privilegiado. Según el cierre de *VS*: "Ironía del dispositivo: nos hace creer que allí se juega nuestra "liberación"". ¹⁰⁶¹ Mientras nos impongan

¹⁰⁵⁶ Así, por ejemplo, la genealogía es presentada en *IDF* como "anticiencias": "No porque reivindique un derecho lírico a la ignorancia y al no-saber [...] [Se trata de] una insurrección primero y antes que nada contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado al interior de una sociedad como la nuestra. [...] Es en efecto contra los efectos de poder propios a un discurso considerado como científico, que la genealogía debe llevar adelante el combate", *IDS*, p. 10. Del mismo modo, Foucault analiza la pretensión de ciertos saberes de constituirse como ciencias (allí la psicología y el marxismo), precisamente en estos términos: "¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto parlante, qué sujeto discurrante, qué sujeto de experiencia y de saber quieren minorizar desde el momento en que dicen: "yo que sostengo este discurso, sostengo un científico y soy un conocedor [*savant*]?" ¿Qué vanguardia teórico-política quieren entronizar, para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber? Y diría: "Cuando los veo esforzarse en establecer que el marxismo es una ciencia, no los veo, a decir verdad, demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones relevan, por consecuencia, de procedimientos de verificación. Los veo, primero y antes que nada, haciendo otra cosa. Los veo ligando al discurso marxista, y los veo afectando a quienes tienen este discurso, con efectos de poder que Occidente [...] adjudicó a la ciencia y reservó a aquellos que tienen un discurso científico," *ibid.* pp. 11-12.

¹⁰⁵⁷ "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 576

¹⁰⁵⁸ *OD*, pp. 52-53.

¹⁰⁵⁹ *Idem.*

¹⁰⁶⁰ "[...] después de todo, ¿por qué la verdad? ¿Y por qué nos preocupamos por la verdad, y más que por nosotros, por otra parte? ¿Y por qué nos preocupamos por nosotros solamente a través del cuidado de la verdad? Pienso que se toca allí una cuestión que es fundamental y que es, diría, la cuestión del Occidente: ¿qué hace que toda la cultura occidental se haya puesto a girar e torno a esta obligación de verdad, que tomó tantas formas diferentes? Siendo las cosas lo que son, nada pudo mostrar hasta el presente que se pueda definir una estrategia exterior a esa. Es pues en ese campo de obligación de verdad que se puede uno desplazar, de una manera u otra, a veces contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones que están cargadas de la verdad", "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", [356], en *DE IV*, p. 723.

¹⁰⁶¹ *HSI*, p. 211.

el juego de la verdad, siempre se lo podrá jugar en beneficio propio. Pero, si así usamos el juego en nuestro beneficio, no por eso nos liberamos del juego, sino que lo perpetuamos, y lo renovamos en cada gesto. Frente a la imposición de la verdad, por tanto, es necesario recordar que por debajo de la verdad del conocimiento, es una modulación de la verdad arcaica ligada al ejercicio del poder lo que se sostiene.¹⁰⁶²

Vemos otro aspecto por el que Foucault considera la filosofía contemporánea desde una perspectiva política, como una política de la verdad.¹⁰⁶³ La filosofía, desde su nacimiento, se maneja en el elemento de la verdad. Es impotente, por lo tanto, para romper con la voluntad de verdad de la que nace, y que marca el rasgo esencial del ejercicio del poder en nuestras sociedades: como mucho, puede denunciar las ilusiones en las que se apoya todo discurso científico, lo cual la remite nuevamente a aquella voluntad. Pero su discurso mismo, ha de apoyarse en una concepción de la verdad de la que no puede desprenderse.

A no ser, claro, que la filosofía no sea ya concebida como una disciplina sino como un determinado tipo de actividad, en la que la frontera entre lo filosófico y lo no-filosófico resulta problemática. Esta concepción, sobre la que se apoyan los últimos trabajos de Foucault, estaba ya presente en los años sesenta, de la mano de las elaboraciones conceptuales que vimos en torno al problema del esquematismo. En efecto, nuestro autor hablaba entonces de la dispersión de la actividad filosófica en diversas disciplinas: "la filosofía" deja de presentarse como tal, como una disciplina autónoma, y aparece como "actividad filosófica" o "trabajo filosófico", es decir, como un aspecto plausible de ser encontrado o situado en diversos ámbitos. Es por eso que, junto con la negativa explícita en relación con la temática del fin de la filosofía, Foucault puede decir:

"Me parece que la filosofía hoy no existe más, no es que haya desaparecido, sino que se diseminó en una gran cantidad de actividades diversas: así, las actividades de quien crea axiomas, del lingüista, del

¹⁰⁶² Eso explica la paradoja que tiene lugar en *IDS*. En efecto, allí Foucault considera necesario descartar ese discurso que pretende que los conflictos que tienen lugar en una sociedad puedan y deban ser analizados en términos de guerra por resultar inactual: "[...] creo que estas nociones de "represión" y de "guerra" deben ser considerablemente modificadas, sino quizá, en el límite, abandonadas", *IDS*, p. 18. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que este discurso establece que la verdad pertenece siempre a un orden polémico y que allí donde se pretende que la verdad sea neutral de hecho hay un grupo particular haciéndose pasar por universal, Foucault sostiene: "Y bien, es de este discurso del historicismo político que quisiera hacer, a la vez, la historia y el elogio", *IDF*, p. 98. De modo que en *IDS* encontramos, por parte de nuestro autor, el elogio de un discurso inactual, y que por ende debe ser dejado de lado por su ineficacia histórica para nuestro presente.

¹⁰⁶³ Como vimos, Foucault adjudicaba en sus primeros años esta función al proyecto de la psicología no-cientificista, cf. *supra* II. 4.3.

etnólogo, del historiador, del revolucionario, del hombre político, pueden ser formas de actividad filosófica".¹⁰⁶⁴

Pero entonces se puede preguntar legítimamente ¿qué es lo que se caracteriza de filosófico en ellas? ¿En qué consiste ese rasgo que permite la continuidad de la actividad filosófica en otros dominios? La respuesta de Foucault hace eco al texto de Heidegger "El final de la filosofía y la tarea del pensar".¹⁰⁶⁵ En efecto, nuestro autor sostiene que todo aquello que "hace aparecer un objeto nuevo para el conocimiento o la práctica - ya sea que esta actividad releve de las matemáticas, de la lingüística, de la etnología y de la historia",¹⁰⁶⁶ puede considerarse un acto filosófico. La naturaleza del rasgo que permite identificar la actividad filosófica en otros dominios es una forma de creación que se formula aquí como un "hacer aparecer" ligado a dominios objetivos.

Según la tesis de Heidegger, la disolución de la filosofía en las ciencias permite a la filosofía instalarse en un mundo al que da forma a través de la creación de "diversas formas de actuar y crear".¹⁰⁶⁷ Se comparte así un diagnóstico que contempla las ciencias como el nuevo medio en el que la actividad filosófica puede desarrollarse eficazmente, esto es, operando e interviniendo sobre la real.¹⁰⁶⁸ Esta búsqueda de intervención sobre lo real explica

¹⁰⁶⁴ "Sur les façons d'écrire l'histoire", [48], en *DE I*, p. 596. También: "La filosofía dejó de ser una especulación autónoma sobre el mundo, el conocimiento o el ser humano. Devino una forma de actividad involucrada en un cierto número de dominios. Cuando las matemáticas pasaron por su gran fase de crisis al comienzo del siglo XX. En por una serie de actos filosóficos que se buscaron nuevos fundamentos. Es por un acto filosófico que se fundó la lingüística hacia los años 1900, 1920. Es igualmente un acto filosófico que Freud realizó descubriendo el inconsciente como significación de nuestras conductas", "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »", [48], en *DE I*, p. 580. Las expresiones "actividad filosófica"/"trabajo filosófico" son frecuentes en Foucault, para algunos ejemplos cf., *DE I*, pp. 581, 596, 612, 662, 663, 665, *DE II* pp. 208, 281, *DE IV* pp. 110, 215, 543, 814.

¹⁰⁶⁵ Heidegger, M., "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, traducción de José Luis Molinuevo, Madrid, Tecnos, 2000. Foucault encontró sin duda allí una fuente. En efecto, el texto sostiene que ya en la Grecia antigua la formación de ciencias fue un rasgo esencial de la filosofía, de modo que su evolución implica en cierto modo su mutación en ellas. Más aún, afirma que éste proceso de generación y transformación en ciencias es su acabamiento: "La Filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad. [...] Olvidamos que, ya en la época de la filosofía griega, apareció un rasgo determinante de la Filosofía: la formación de ciencias dentro del horizonte que la Filosofía abría. La formación de las ciencias significa, al mismo tiempo, su emancipación de la Filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este suceso pertenece al acabamiento de la Filosofía. Su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. Parece la pura y simple desintegración de la Filosofía, cuando es, en realidad, justamente su acabamiento", *ibid.*, pp. 24-25.

¹⁰⁶⁶ "Sur les façons d'écrire l'histoire", [48], en *DE I*, p. 596.

¹⁰⁶⁷ También este rasgo encuentra en el texto de Heidegger su lugar: La cita completa dice: "Baste con señalar la independencia de la Psicología, de la Sociología, de la Antropología como antropología cultural, el papel de la Lógica como Logística y Semántica. La Filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, de todo lo que puede convertirse para él en objeto experimentable de su técnica, gracias a la cual se instala en el mundo, elaborándole según diversas formas de actuar y crear", Heidegger, M., "El final de la filosofía...", *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁶⁸ Sin embargo, como hemos visto ya (cf. la nota) no todo es coincidencia con el planteo de Heidegger. La instrumentalidad de la razón es un rasgo esencial al trabajo de Foucault. En este sentido, su "diagnóstico" del pensamiento contemporáneo debe servir específicamente a la evaluación de la utilidad del tratamiento de

a su vez que Foucault pueda considerar que la actividad filosófica se halle también en dominios no científicos, como los de la política.¹⁰⁶⁹ Si el enunciado según el cual "en el siglo XX todo hombre que descubra o invente, todo hombre que cambie algo en el mundo, el conocimiento o la vida de los hombres es, por una parte, un filósofo"¹⁰⁷⁰ tiene un sentido, es precisamente el de mantener un vínculo con la efectividad de su actividad.¹⁰⁷¹

Desde esta perspectiva, se comprende que aun cuando el francés se refiera a su trabajo como una ontología pueda precisar: "Lo que implica que todo discurso, y particularmente todo discurso de verdad, toda veridicción, sea considerada esencialmente como una práctica. En segundo lugar, que toda verdad sea comprendida a partir de un juego de veridicción. *Y que toda ontología, en fin, sea analizada como una ficción.*"¹⁰⁷²

determinadas temáticas o problemas del ámbito académico. (Considérese, por ejemplo, el modo en que en uno de sus últimos textos evalúa la cuestión del "humanismo", al que denomina "un conjunto de temas que reaparecieron varias veces a través del tiempo" y que siempre estuvieron "ligados a juicios de valor": "hubo un humanismo que se presentaba como crítica del cristianismo o de la religión en general; hubo un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más teocéntrico (eso en el siglo XVII). En el siglo XX, hubo un humanismo desconfiado, hostil y crítico en relación con la ciencia; y otro que situaba [al contrario] su esperanza en esta misma ciencia. El marxismo fue un humanismo, el existencialismo, el personalismo lo fueron también; hubo un tiempo en el que se sostenía los valores humanistas representados por el nacional-socialismo, y donde lo estalinistas mismos decían que eran humanistas. De eso no hay que extraer la consecuencia de que todo lo que se pudo reclamar humanista debe ser rechazado; sino que la temática humanista es en sí misma demasiado elástica (*souple*), demasiado diversa, demasiado inconsistente *para servir de eje a la reflexión*." "Qu'est-ce que les Lumières?" [339], en *DE I*, pp. 572-573. (Las cursivas nos nuestras).) En el caso de Heidegger, en cambio, la "efectividad" no tiene la última palabra. El alemán retoma el valor aristocrático-aristotélico tradicional de la "inutilidad", para separarlo de la filosofía y unirlo a "la tarea del pensar" que ésta no habría podido realizar: "Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia", Heidegger, M., "El final de la filosofía...", *op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁶⁹ También las actividades "del revolucionario", y del "político" son contempladas por Foucault del mismo modo que las ciencias, cf. "Sur les façons d'écrire l'histoire", [48], en *DE I*, p. 596. También: "Podemos preguntarnos igualmente si, en los dominios de la práctica, el socialismo, por ejemplo, no es una suerte de filosofía en acto", "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »", [47], en *DE I*, p. 580.

¹⁰⁷⁰ "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »", [47], en *DE I*, p. 580.

¹⁰⁷¹ Por otra parte, es necesario recordar que la técnica, para Heidegger, es la esencia de la ciencia moderna: "el rasgo fundamental de esa científicidad es su carácter cibernético, es decir, técnico", Heidegger, M., "El final de la filosofía y la tarea del pensar", Traducción de José Luis Molinuevo, en Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 69; también cf. M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 75-109. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte., pero en Foucault, también los dominios de las relaciones de poder y de la ética son concebidos en términos técnicos. Más aún, si luego Foucault niega al socialismo el rol que aquí le concede aunque más no sea como posibilidad, es en función de su falta de invención técnica, en la medida en que carece de un arte de gobernar propio: "¿Hay una gubernamentalidad adecuada al socialismo? ¿Qué gubernamentalidad es posible como gubernamentalidad estrictamente, intrínsecamente, autónomamente socialista? En todo caso, sepamos simplemente que si hay una gubernamentalidad efectivamente socialista, no está escondida al interior del socialismo y de sus textos. No se la puede deducir. Hay que inventarla", *NB*, p. 95.

¹⁰⁷² *GSA*, p. 285. Las cursivas son nuestras.

6. Conclusión

En este capítulo vemos anudarse en torno a las figuras de Aristóteles y Nietzsche todos los elementos trabajados anteriormente. La voluntad de verdad, es decir, la voluntad de establecer las condiciones para evaluar los discursos en términos de verdad y falsedad, supone la invención de una dimensión ontológica que, de modo general, es constituida por el sentido. La operación aristotélica implica la imposición del principio de no contradicción como fundamento de todo razonamiento posible, de modo tal que basta decir algo con sentido para quedar atrapado en la lógica. La astucia de la razón, según la cual no hay crítica a la razón que no quede por definición subsumida por la razón misma encuentra allí su formulación primera, para desplegarse a lo largo de la historia de la filosofía hasta Hegel.

Ahora bien, si al interior de este espacio delimitado por el sentido todo ocurre con absoluta necesidad, la constitución misma de tal espacio requiere una elaboración. La verdad no posee ontología posible, sino no es en función de tal creación: lo que equivale a considerar la ontología misma como perteneciente al orden de la creación lingüística, es decir, al orden de la ficción. No se trata por tanto de negar la existencia de la verdad, sino de situarla en el elemento de su posibilidad. Pero este elemento es la apariencia: "el elemento de no-verdad en el que la verdad se manifiesta", para, a partir de su manifestación, distribuir la apariencia misma en las categorías de la ilusión, del error y de la mentira.¹⁰⁷³ Lo que establece Foucault al sostener que "modo de ser de la verdad" está constituido por tales categorías: la ilusión es así la *raíz* de la verdad, el error su *sistema*, y la mentira su *operación*.¹⁰⁷⁴ Si la pregunta que sostiene la posibilidad de un pensamiento filosófico es "¿qué es aparecer?", y si el pensamiento contemporáneo encuentra en el lenguaje la luz que hace visible la realidad, la lógica y la ontología del sentido deben ser remitidas a su vez al lenguaje.

Del mismo modo, el carácter polémico de la emergencia de la verdad, que en el capítulo anterior encontraba en una serie de mutaciones institucionales producto del conflicto entre diversos grupos sus condiciones históricas, se pone de manifiesto aquí con el establecimiento del sentido y del lazo entre el valor veritativo y proposición apofántica como operaciones que neutralizan la dimensión material del lenguaje. La organización del discurso a partir de reglas que planteen la cuestión de lo que dice, y ya no de lo que hace, no deja de ser entonces el

¹⁰⁷³ LVS, p. 208.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 209.

resultado o efecto de un hacer, de un obrar que busca definir un espacio cerrado para el pensamiento.

Lo fundamental, para nosotros, es que la potencia de invención ontológica del lenguaje, por un lado, y la búsqueda utilitaria involucrada en la determinación de las reglas de todo pensar en general, por otro, constituyen así los dos pilares de la astucia sobre los que emerge el conocimiento y su verdad.

IX. CONCLUSIÓN GENERAL

Foucault es un pensador de la astucia. De modo explícito, su pensamiento trata, esencialmente, con lazos y ligaduras, con formas de sujeción. Pensar es siempre, desde su perspectiva, lidiar con nudos. Cuando una síntesis se presenta ante la razón como necesaria, la consideración de su emergencia histórica y la presentación de posibilidades alternativas permiten poner a prueba tal necesidad. Tal es la tarea de la ontología del presente que nos ofrece, poner a prueba los nudos del pensamiento: "en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio ¿cuál es la parte singular, contingente y debida a constricciones arbitrarias?".¹⁰⁷⁵ Tarea inherentemente política pues se trata de "desconectar el crecimiento de las capacidades técnicas y la intensificación de las relaciones de poder".¹⁰⁷⁶ Y Foucault plantea el problema de la verdad como la cuestión política fundamental de nuestra época del siguiente modo: "¿cómo ligar una a la otra la forma de dividir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los otros?".¹⁰⁷⁷

Ocurre que hay lazos que sujetan los cuerpos desde el pensamiento. *Vigilar y castigar*, que analiza las formas contemporáneas del castigo en nombre de una "microfísica", se presenta por esto como una genealogía del alma moderna: "El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo".¹⁰⁷⁸ Y Foucault gustaba citar, alrededor de 1975, las observaciones de Servan:

"Un déspota imbécil puede constreñir esclavos con cadenas de hierro; pero un verdadero político los liga más fuertemente con la cadena de sus propias ideas; es al plano fijo de la razón al que pega el primer extremo; lazo tanto más fuerte puesto que ignoramos la textura y que lo creemos nuestra obra; la desesperación y el tiempo roen los lazos de hierro y de acero, pero no puede nada contra la unión habitual de las ideas, no hace sino más bien ajustarlas; y sobre las blandas fibras del cerebro está fundada la base inquebrantable de los más firmes Imperios".¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁵ "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 574.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 576.

¹⁰⁷⁷ "Table ronde du 20 mai 1978", [278], en *DE IV*, p. 30.

¹⁰⁷⁸ *SP*, p. 34.

¹⁰⁷⁹ Citado en *SP*, p. 105.

No resulta extraño que sea en un temprano artículo intitulado "Un saber tan cruel", donde nuestro autor refiere a "las astucias de la verdad"¹⁰⁸⁰, en plural. Y es que el vínculo entre verdad y astucia no se apoya en un único elemento. Tras haber analizado los aspectos que están implicados en esta relación a través de su sucesión cronológica, según una perspectiva diacrónica, conviene sintetizar aquí lo expuesto según un enfoque sincrónico.

En los trabajos de Foucault la verdad remite al orden de la astucia, en primer lugar y de modo fundamental, en la medida en que pertenece completamente al orden del devenir de lo real: "La verdad y su reino originario tienen su historia en la historia".¹⁰⁸¹ La pertenencia de la verdad a la historia implica que la tarea que Foucault asigna al trabajo crítico no lidia con estructuras universales, inmóviles y eternas, sino con nudos que son acontecimientos producidos en el devenir.¹⁰⁸² El desplazamiento de una interrogación trascendental a una problemática centrada en síntesis históricas reclama en sí mismo el recurso a la astucia: no se lidia con esquemas fijos e inmutables, sino con formas que tienen un origen y que mutan. La verdad encuentra en la historia su nacimiento, pero también encuentra en ella su destino, su reino, su objetivo. En lo que respecta a su nacimiento, el francés no sólo llama la atención sobre las condiciones históricas que la hicieron posible, sino también sobre las formas de su fabricación. En cuanto a su finalidad, llama la atención sobre la utilidad política que posee y los mecanismos de los que se vale. En lo que sigue sintetizamos estos puntos.

Las transformaciones históricas que hicieron posible la aparición de la voluntad de verdad, es decir de la pretensión de resolver los problemas o las fuentes de inquietud que tienen lugar en la cultura a través de una palabra imparcial y objetiva, son una parte necesaria en este análisis.¹⁰⁸³ En particular, Foucault las considera en torno a los procesos judiciales, a la noción religiosa de pureza y a la instauración de la moneda y de la ley en su correlación. En el primer caso, se señala una mutación en la verdad misma. El funcionamiento de la verdad en el pre-derecho arcaico es muy diferente al de la verdad que nos ofrece el conocimiento. Se trata allí de una fuerza sobrehumana a la que los contendientes aceptan o no enfrentar: el rechazo o la aceptación del desafío de la verdad dan por finalizado el conflicto de modo

¹⁰⁸⁰ "Un si cruel savoir", [11], en *DE I*, p. 226.

¹⁰⁸¹ "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", [84], en *DE II*, p. 140.

¹⁰⁸² "Lo que, se ve, tiene como consecuencia que la crítica va a ejercerse ya no en la investigación de las estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos llevaron a constituirnos como sujetos de los que hacemos, pensamos, decimos", "Qu'est-ce que les Lumières?", [339], en *DE IV*, p. 574.

¹⁰⁸³ Esta consideración, de orden genealógico, no implica un estudio empírico: "No es pues un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico", *IDS*, p. 10. Curiosamente, puesto que se trata de las condiciones materiales sobre las que se levanta el orden ideal del pensamiento, puede decirse que se trata de una consideración metafísica (cf. *supra* VI.6).

inmediato. En este sentido, la verdad es una fuerza cuya eficacia es absoluta. Más tarde, en cambio, la verdad deberá ser dicha, deberá hacerse presente y será enunciada por un juez que ocupa una posición diferente a la de los contendientes, imparcial, en función de testimonios apoyados en percepciones sensibles (cf. *supra* VII.2.). Por su parte, la instauración de la moneda (*νόμισμα*) y de la ley (*νόμος*), así como la posibilidad de su correlación, suponen una nueva lógica de repartición del ejercicio del poder político y de los bienes económicos (como lo indica su raíz indoeuropea común -NEM, la distribución, la división- cf. *supra* VII.4.). Finalmente, la transformación de la temática religiosa de la pureza atañe a la verdad doblemente. Foucault señala un pasaje de una concepción de la ablución que desliga y aísla momentos, lugares y conductas, a otra en donde la exclusión del elemento impuro abre la posibilidad de la constitución de la ciudad como un espacio cerrado sobre sí. Ahora la impureza impide a un individuo devenir capaz de decir la verdad e interfiere en el vínculo de la comunidad con la misma pues implica una violación del orden de las cosas (cf. *supra* VII.4.4.). Estas transformaciones son analizadas conceptualmente a partir de Hesíodo, en quien nuestro autor encuentra la emergencia de un principio que funcionará en la voluntad de verdad como regulador de la conducta de los hombres en un nivel tanto ético como político: si el orden del mundo es respetado, la ciudad será recompensada, de otro modo, la desgracia es inevitable. La necesidad de acceder al orden del mundo, de reflejarlo en el orden del discurso para poder reproducirlo en el orden de la práctica se plantea así por primera vez (cf. *supra* VII.3.). Comienza a esbozarse así un imperativo que acompaña la voluntad de verdad desde su nacimiento: lo que es, debe ser.

Más allá de las condiciones histórico-institucionales, el nacimiento de la verdad involucra la astucia en otro sentido: requiere una fabricación específica. Los elementos que están implicados en tal fabricación son las formas de la visión y del lenguaje en su articulación. El conocimiento requiere siempre alguna relación entre imágenes y discurso (cf. *supra* I.3.1.). Incluso antes del conocimiento, en la Grecia arcaica, la palabra verdadera era dependiente de la visión de otro mundo, de un ámbito invisible para la mayoría. La verdad se daba entonces; como un lugar, plausible de ser contemplado, visitado. Ya entonces el discurso verdadero estaba ligado a una visión singular. Ciertamente, ningún hombre tenía tal visión si no por el favor de una potencia religiosa llamada Memoria. La verdad se veía sólo a través de lo que Memoria contaba, de modo que, en cierto sentido, decir la verdad implicaba repetir un discurso determinado (cf. *supra* VI.3.).

Con la aparición del conocimiento, el acceso a la visión de otro mundo o de otro plano de la realidad a partir del cual y sobre el cual articular discursos de verdad deviene, al menos

nominalmente, universal. Aquellos que efectivamente acceden a la posibilidad de sostener tales discursos están por ello "en lo verdadero" (cf. *supra* VIII.2.) independientemente de que lo que sostengan sea efectivamente verdadero o falso. Para decir la verdad, en el orden del conocimiento, es todavía un requisito haber podido acceder a un espacio determinado. Sin embargo, según nuestro autor, así como en la Grecia arcaica tal visión era dada por intermedio de la Memoria, también en el orden del conocimiento ésta adquisición se da, todavía, a partir del lenguaje. Es que el lenguaje es él mismo una fuente de visibilidad capaz de dar lugar a la manifestación de nuevos seres o formas de ser sobre los cuales organizar un discurso (cf. *supra* IV.3.1.1., V.2.3.3., VI.4.1., y VIII.4.3.1.). Es necesario por tanto, para que haya conocimiento, constituir un espacio de visibilidad, una forma discusiva para tal espacio y una articulación entre ambas. Lo cual supone un trabajo, en la historia misma, que para Foucault no carece de vínculos con la fabricación artesanal (cf. *supra* la Introducción General, apartado 1.1.) y que requiere invención y astucia (cf. *supra* V.3.2.).

Foucault no descuida jamás esta relación entre la visión y el discurso en sus trabajos. Su primer texto breve, la *Introducción* al ensayo de Binswanger, reclama la necesidad de replantear la articulación, esencial para todo conocimiento, entre imagen y expresión y destaca el valor que adquiere para tal empresa la imaginación (cf. *supra* I.3.). Durante los años sesenta, sus trabajos sobre la literatura y sobre el conocimiento subrayan nuevamente esta articulación y dan cuenta de una profunda reelaboración de la temática kantiana del esquematismo (cf. *supra* IV.2.). *Vigilar y castigar*,¹⁰⁸⁴ de 1975, considera detenidamente los saberes nacidos de la vigilancia como una forma de visión generalizada; y en 1984, en el año de su muerte, Foucault señalaba al cinismo como una forma de parresía, es decir de decir-verdad, que prácticamente carecía de contenidos doctrinarios y se apoyaba más bien en una manifestación visual de la verdad en el modo de vida que seguía.¹⁰⁸⁵

En tal sentido, todavía hay otro aspecto que hace del nacimiento de la verdad en el conocimiento una cuestión de astucia. Contrariamente al modelo arcaico, el conocimiento supone la posibilidad de un acceso universal a una verdad que se encuentra de modo permanente en cualquier dominio de la realidad. La verdad yace con constancia en el orden de las cosas, y nadie está excluido *a priori* del acceso a la misma (cf. *supra* II.2.3.1.1. y VIII.5.). Si en la Grecia arcaica ciertas funciones sociales gozaban con el privilegio exclusivo

¹⁰⁸⁴ "El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y aquellas de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona", *SP*, pp. 186-187.

¹⁰⁸⁵ La "desnudez" cínica, por ejemplo, no es sólo elección de un modo de vida desapegado, sino además "manifestación, en plena desnudez, de lo que es la verdad del mundo y de la vida [...] teatro visible de la verdad", *CV*, pp. 168-169.

de dispensar una verdad que se presentaba de modo discontinuo en circunstancias rituales específicas (cf. *supra* VI.3.), el conocimiento promueve el acceso universal a una verdad que posee ella misma una presencia universal. La verdad arcaica es "producción más que apofántica", "no se da por la mediación de instrumentos, sino que se provoca por medio de rituales, se capta por medio de astucias, se ase según las ocasiones", de modo que no se trata entonces de método, "sino de estrategia".¹⁰⁸⁶ Además, la verdad arcaica posee una potencia intrínseca de realización, una capacidad de intervenir y operar sobre la realidad según un vínculo esencial con el poder político (cf. *supra* VI.3.1.), mientras que la verdad del conocimiento simplemente se constata, se demuestra, y esto con independencia respecto del poderoso, dice lo que es. No se trata, como en la Grecia arcaica, de lo que la verdad *hace* al manifestarse, sino simplemente de lo que *dice*. Sin embargo, si bien la verdad del conocimiento se presenta como una ruptura en relación con su predecesora arcaica, recubriéndola y reemplazándola, *de hecho* esto no ocurrió realmente.

En efecto, para Foucault, la lógica de la verdad arcaica continúa funcionando en el seno del conocimiento. El conocimiento conduce a una verdad dada a través del método, mientras que la verdad arcaica requería astucia y estrategia para su producción y aprehensión. Pero, como vimos, también el conocimiento reclama una producción de orden histórico. La astucia, por tanto, yace en que el conocimiento supone como dada una verdad que, *de hecho*, es producida. Por otra parte, mientras que la verdad arcaica era potestad de ciertos individuos, el conocimiento postula un acceso universal a la misma. Nuevamente, de hecho, una serie de procedimientos de orden institucional efectúa la selección y el modelado de los individuos que pueden decir la verdad y estar, de tal modo, "en lo verdadero". La astucia del conocimiento implica pues que la palabra verdadera persiste como un privilegio de individuos que cumplen con ritos institucionales en los que se diseñan funciones sociales (cf. *supra* Introducción general, apartado 2.2.3., y VIII. 5.). La verdad arcaica planteaba así un vínculo esencial entre la exclusividad y el poder que, astutamente oculto, se mantiene en el desarrollo del conocimiento.

Si consideramos ahora su relación con la historia ya no desde la perspectiva de su nacimiento sino desde aquella con la que nuestro autor concibe su finalidad y su objetivo, la verdad pone de relieve nuevos aspectos que la vinculan a la astucia. Puesto que se trata de una invención histórica, su razón no está desligada de su utilidad. Foucault considera la utilidad del conocimiento de un modo tan constante como su carácter inventivo. Ya en sus

¹⁰⁸⁶ *PP*, p. 237.

primeros textos sobre psicología de la década del cincuenta se evalúa en qué medida las condiciones históricas en que se desarrolla (cf. *supra* II.2.) y sus fundamentos epistémicos (cf. *supra* II.3. y II.4.) permiten a dicha disciplina presentarse como una herramienta útil para contribuir a la desalienación del hombre. Poco tiempo más tarde, en 1961, un trabajo sobre la antropología kantiana sirve a nuestro autor para poner en primer plano la relación utilitaria que puede establecerse con el conocimiento. Éste se presenta regido por una perspectiva pragmática (cf. *supra* III.) que tiene en cuenta las ambigüedades del devenir de la realidad (cf. *supra* III.2. y III.4.), donde nada se da en estado puro. Las relaciones entre los hombres que tienen lugar en la cultura adoptan allí el carácter de un juego que debe aprenderse: con la posibilidad de jugarlo se presenta también el riesgo de ser "jugado", perder el carácter de jugador y pasar a ser un mero juguete. Es significativa la importancia que en su lectura Foucault otorga a las nociones de juego y de riesgo, pero es particularmente relevante allí la de artificio (*Kunst*). La perspectiva pragmática reclama un arte de las apariencias que constituye una astucia de la moralidad contra la fuerza de las inclinaciones (cf. *supra* III.4.1.2.) que no carece de vínculos en nuestro autor con la inventividad requerida en la fabricación del conocimiento. Ciertamente, Foucault no puede ser asimilado sin más al planteo kantiano, y su distancia respecto a éste se pone de relieve en el modo en que la lección pragmática se transforma en "Un saber tan cruel", el artículo en el que se encuentra la referencia a "las astucias de la verdad" (cf. *supra* III.6.). Así y todo, desligada del principio moral universal que rige el esquema kantiano, la astucia constituye la esencia de la perspectiva pragmática.

Sin embargo, la referencia filosófica que sellará la relación entre conocimiento y utilidad es la de Nietzsche. Es a partir de lecturas nietzscheanas que en 1970 Foucault define un modelo teórico en torno al conocimiento alternativo respecto al que habría regido el pensamiento filosófico desde Aristóteles hasta nuestros días. El conocimiento se presenta entonces como una herramienta esencialmente útil al servicio de la supervivencia y como medio de una razón que se caracteriza por la creación de ilusiones y ficciones. El hombre aparece como un "animal astuto" que se vale del esquematismo para organizar la realidad en función de la exigencia de seguridad frente al devenir (cf. *supra* VIII. 3.2.). El deseo y el poder están allí en el seno del conocimiento, mientras que el modelo aristotélico, que se apoya en la apofántica y en el principio de no contradicción, los excluye como elementos dignos de consideración.

La continuidad en que se sitúan Kant y Nietzsche en estas consideraciones da cuenta de otra que vincula a Hegel y a Aristóteles en torno al instrumento fundamental que ofrece la

verdad del conocimiento. En efecto, mientras el recurso a Nietzsche sirve a Foucault para desarmar la astucia aristotélica (cf. *supra* VIII.3.1.1.), la perspectiva pragmática le permite hacer lo propio contra la astucia hegeliana (cf. *supra* III.4.2.), que no es sino un eco de la primera: en un caso como en el otro se trata de la caracterización del discurso con sentido a través de la exclusión del sin-sentido. Es propio de la esencia de la verdad no darse sino bajo la condición de la exclusión, de la separación de algo que se define entonces como alteridad radical: "no hay instauración de la verdad sin una posición esencial de la alteridad; la verdad no es jamás lo mismo; no puede haber verdad sino en la forma de el otro mundo y de la vida otra".¹⁰⁸⁷ Ya la configuración prehistórica de la verdad nos enfrenta a una palabra ritual que es privilegio de funciones sociales específicas y que se apoya en la visión de un mundo invisible para la mayoría (cf. *supra* VI.3.). El derecho a una palabra verdadera no es universal y, por lo tanto, implica una marcada exclusividad. Tanto esta exclusividad como la exclusión que supone constituyen para Foucault rasgos esenciales de la verdad que hacen del conocimiento una cuestión de astucia (cf. *supra* VIII.2., VIII.3.3. y VIII.4.). En sus trabajos, a través de Aristóteles y de Hegel se manifiesta el modelo general de esta exclusión en nombre del sentido.

Esta alteridad esencial a la verdad es tematizada por Foucault desde 1954 hasta el año de su muerte, 1984. En este sentido, la locura en *HF*, el sofista en *LVS* y el cínico en *CV* mantienen una relación íntima en la medida en que tocan la cuestión de la alteridad de la verdad de manera ejemplar. La época clásica excluyó violenta e indiscriminadamente toda forma de sin-razón reduciéndola al silencio; el espacio de lo racional es aquel en el que algo *se dice*.¹⁰⁸⁸ "La locura clásica pertenece a las regiones del silencio [...] En sí misma, es cosa muda."¹⁰⁸⁹ Parecería que a partir del siglo XVIII esta exclusión llega a su fin, cuando la psicología se dirige a la locura para escuchar su palabra; sin embargo, la constitución de esta palabra como objeto de conocimiento no es sino una forma mantenerla a distancia, de protegerse contra ella.¹⁰⁹⁰ El conocimiento de la locura no es una escucha de lo que dice, sino

¹⁰⁸⁷ *CV*, p. 311.

¹⁰⁸⁸ "En la Edad clásica [...] la locura es denunciada y ofrecida a la exclusión; lo que en ella está cerca, demasiado cerca de la razón, todo lo que amenaza a ésta con una semejanza irrisoria, es separado bajo el modo de la violencia, y reducido a un silencio riguroso; es este peligro dialéctico de la conciencia razonable, es esta división salvadora lo que recubre el gesto de la internación", *HF*, p. 223.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, pp. 637-638.

¹⁰⁹⁰ "No es una liberación de los locos de lo que se trata en este final del siglo XVIII; sino de una *objetivación del concepto de su libertad*", *ibid.*, p. 636. De modo que "El conocimiento de la locura supone, en quien lo detenta, una cierta manera de desprenderse de ella, de separarse por adelantado de sus peligros y prestigios, una cierta forma de no estar loco", *ibid.*, 572.

"monólogo de la razón".¹⁰⁹¹ En la época clásica la locura pertenece al silencio por no ser más que un sin-sentido que no dice nada, y su exclusión es violenta; en la modernidad se la escucha científicamente, lo cual implica un silenciamiento no menos violento, aunque de otro orden.¹⁰⁹²

De modo análogo, la exclusión del sofista es realizada por Aristóteles a través de la definición del nivel apofántico del lenguaje y su anclaje en el sentido (cf. *supra* VIII.4.3.). Puesto que el sofista desarrolla su especificidad en la dimensión material del lenguaje, se mantiene atento exclusivamente a la eficacia de sus poderes de efectuación tanto ontológicos como políticos y es indiferente al nivel del sentido a partir del cual puede sostenerse una posición. No hay, propiamente hablando, discusión posible con el sofista pues no razona sino aparentemente (cf. *supra* VIII.4.1.). La utilización del lenguaje en el plano de su materialidad impide su evaluación en términos de verdad (cf. *supra* VIII.4.). Para refutarlo, para argumentar contra él, primero debe el sofista mismo aceptar la regla fundamental del sentido. Debe dejar de *hablar* sin más, y comenzar a *decir*, a *significar* algo con su discurso. Pero entonces, aún cuando pretenda destruir el razonamiento "se somete al razonamiento" y al orden humano del sentido (cf. *supra* VIII.4.3.). La idealidad del sentido constituye un espacio cerrado y reglado para la verdad. En adelante, no hay crítica contra la razón, ni crítica contra la verdad, que no deban al mismo tiempo apoyarse en la razón o en la verdad mismas. En definitiva, para criticar, para refutar, para discutir, es necesario hablar. Pero hablar es hablar con sentido. El sentido y la apofántica sirven por tanto para excluir una lógica de la materialidad del lenguaje y su eficacia, dirigida a lograr efectos sobre la realidad, en pos de una lógica del sentido y la identidad dirigida al conocimiento de la verdad. En la medida en que entre aquella lógica sofística, astuta y estratégica, y ésta lógica filosófica, racional y contemplativa, no hay espacio común, la operación aristotélica implica simplemente la redefinición de las reglas del juego discursivo en nombre de la racionalidad. Contra la lógica de la astucia, Aristóteles erigió, astutamente, una lógica de la identidad.

Para la sofística el lenguaje es esencialmente un instrumento de lucha en donde se juega el ejercicio del poder, por lo que está atravesado de una dimensión erística. El sofista confunde de tal modo con su uso del lenguaje, se revela tan astuto en su proceder, que su arte genera perplejidad por el modo en que trenza y entrelaza artificios con sus palabras, trampas

¹⁰⁹¹ "Préface", [4], en *DE I*, p. 160.

¹⁰⁹² "Y aunque el rol del médico no sería sino prestar el oído a una palabra al fin libre, es siempre en el mantenimiento de la cesura que se ejerce en la escucha. Escucha de un discurso que está investido por el deseo, y que se cree -por su más grande exaltación o por su más grande angustia- cargado de poderes terribles. Si es bien necesario el silencio de la razón para curar los monstruos, basta que el silencio esté alerta, para que la división permanezca", *OD*, p. 15.

o giros (*στροφόμενα*), enigmas que los griegos llaman *γρίφοι* "utilizando el mismo vocablo que para cierta red de pescadores" (cf. *supra* Introducción general, apartado 1.2.3.). Ahora bien, desde esta perspectiva, la apofántica constituye una operación de exclusión en la que una erística del lenguaje centrada en su materialidad es elidida (cf. *supra* VIII.4.3.).¹⁰⁹³ La pretensión de ligar la posibilidad de la verdad a la idealidad del sentido puede entonces leerse como una operación de exclusión, como un gesto de elisión. El principio según el cual la verdad del discurso yace en lo que éste *dice* y no en lo que *hace* en su materialidad histórica (cf. *supra* VIII.3.), no funda la posibilidad de un discurso de verdad sin excluir estrategias lingüísticas específicas; en otras palabras, sin *hacer* algo, sin intervenir en el orden de la materialidad. Se trata de una operación de exclusión en torno a lo real que abre la posibilidad de "estar en lo verdadero"¹⁰⁹⁴ (cf. *supra* VIII.2.).

Del mismo modo el gran desafío que planteaba el pensamiento hegeliano para nuestro autor en 1961, la imposibilidad de una palabra efectiva contra la razón que no requiera a la razón misma, es decir, que no se someta a la razón (cf. Introducción general, apartado 1.3.), constituye un eco, una repetición de la exclusión aristotélica de la materialidad del lenguaje. Ahora bien, en *HF* la locura aparecía como la condición de posibilidad de la verdad dado que el aseguramiento de la razón yacía en su exclusión: "Del hombre al hombre verdadero, el camino pasa por el hombre loco",¹⁰⁹⁵ por lo que allí estaba "*la verdad de esta verdad*".¹⁰⁹⁶ Igualmente, la sofística se presenta en los análisis de Foucault como la verdad de la apofántica pues es mediante su exclusión que se establecen las condiciones de posibilidad de la verdad. La locura en 1961 y la sofística en 1970 conforman el afuera en relación con el cual se dibujan los contornos de la interioridad del discurso razonable y de la verdad. Pero, por eso mismo, tienen en sí la *verdad de la verdad*.

¹⁰⁹³ "Ciertamente, si nos situamos en el nivel de una proposición, al interior del discurso, la división entre lo verdadero y lo falso no es arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si nos situamos en otra escala, si se plantea la pregunta de saber cuál fue, cuál es constantemente, a través de nuestro discurso, o cuál es, en su forma muy general, el tipo de división que rige nuestra voluntad de saber, es quizá entonces algo como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente constrictivo) que vemos dibujarse", OD, p. 16.

¹⁰⁹⁴ De allí el valor que Foucault atribuye al cinismo, en tanto manifiesta con la mayor claridad la esencia excluyente de la verdad. La exclusión de los sofistas como condición para garantizar el espacio ideal de la verdad encuentra con los cínicos una repetición reveladora. En los análisis de nuestro autor, el cínico se yergue como el único que vive en la verdad, y excluye a todos los demás, incluso a los demás filósofos por persistir en el error: "Vivo de una forma otra, y por la alteridad misma de mi vida, os muestro que lo que buscáis está en otro lugar que en el que lo buscáis, y que la ruta que tomáis es una ruta otra en relación con aquella que deberíais tomar", *CV*, p. 288. En la medida en que no hay verdad sin exclusión, sin la instauración de una alteridad fundamental, el cínico revela la esencia más íntima de la verdad excluyendo a todos los demás para mostrar que "son los otros los que están en la alteridad, en el error", *Ídem*.

¹⁰⁹⁵ *HF*, p. 649.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 637.

Esto explica que, durante la década del sesenta, buena parte de los análisis metodológicos de Foucault giren en torno a la cuestión de la apofántica. En efecto, la temática es abordada en tres niveles: en relación con una consideración ontológica vinculada al lenguaje, en relación con la historia de la filosofía, y en relación con la definición de un registro discursivo estratégico. Ya en los años cincuenta hay en Foucault una interrogación de orden ontológico (cf. *supra* I.1.), pero esta está vinculada a la imaginación (cf. *supra* I.5.). En la década siguiente, en cambio, la consideración ontológica pasa a tomar como eje el lenguaje. Ahora bien, nuestro autor adjudica dos rasgos esenciales al lenguaje: por un lado, habla de sí; por otro, no dice nada (cf. *supra* V.2.3.). Según el primer rasgo, el lenguaje no hace sino referirse a sí mismo: es, en cierto sentido, sujeto de sí puesto que son los enunciados el principio de proliferación discursivo, y objeto de sí, puesto que no deja de repetirse, de tomarse a sí mismo como materia de elaboración (cf. *supra* V.2.3.1.). Según el segundo, el lenguaje no dice nada, entendiendo por esto que no afirma nada sobre nada, que no es apofántico en su naturaleza, y que no se refiere a un sentido dado, sino que más bien es una de fuente de sentido (cf. *supra* V.2.3.2.). En su esencia, por tanto, el lenguaje no remite a una exterioridad que pueda alcanzar y decir, o reflejar. De este modo, la consideración ontológica durante los años sesenta establece la apofántica como una imposibilidad inherente a la naturaleza del lenguaje. Con respecto a la historia de la filosofía, Foucault busca hacer valer estos rasgos ontológicos del lenguaje como revelación propia del pensamiento contemporáneo. La posibilidad de un "filósofo loco" (cf. *supra* Introducción general, apartado I.3.) está vinculada a una posibilidad abierta en el discurso filosófico contemporáneo que constituye el reverso de la distinción kantiana entre *nihil negativum* y *nihil privativum*. Introduciendo en la filosofía la idea de magnitud negativa, propia de las matemáticas, Kant habría vuelto posible el espacio de la crítica al concebir una negación que no niega más que de modo relacional y que plantea una oposición entre una lógica de lo real y una lógica de lo ideal. Como reverso, una afirmación que no afirma, una afirmación no positiva, se habría hecho posible en el mismo gesto (cf. *supra* V.2.3.2.1.). De este modo, nuestro autor justifica a través de Kant la posibilidad de un discurso que, sin afirmar, busca tener efectos sobre lo real.

Para responder al desafío planteado por la operación aristotélica, y repetido por Hegel, Foucault se apoya en los rasgos ontológicos del lenguaje y en la posibilidad de una afirmación no afirmativa abierta por Kant para establecer la forma de un discurso no-apofántico capaz de generar efectos del conocimiento (cf. *supra* V.2.2.). Tal es la función que posee la noción de ficción: define un registro del lenguaje que puede atravesar cualquier tipo

de discurso y que genera posiciones subjetivas y objetivas a partir de las cuales los elementos requeridos por un análisis apofántico pueden extraerse (cf. *supra* V.2.2.1. y V.2.2.2.). Como registro lingüístico, la ficción evita la apofántica pero no la imposibilita. Es por esta razón que Foucault se remite a la noción de ficción (cf. *supra* V.2.2.3.) al tener que dar cuenta de la pretensión de verdad de su discurso. No se trata de una evasiva, sino de una explicación adecuada de sus fundamentos epistémicos. Pero lo importante es que esta noción aparece entonces como la llave de una astucia del lenguaje que responde la astucia de la razón (cf. *supra* VIII.4.3.1.): en lugar de sostener el lenguaje de la razón para denunciar o criticar su poder, introduce un discurso que bien puede ser insensato pero ejerce de todos modos los poderes de la verdad.

La verdad se evalúa en función de lo que algo *dice*, pero sentar las bases para su producción implica una operación sobre lo real, un trabajo de realización, una configuración de lo real. Hay, por tanto, una potencia de efectuación vinculada a la raíz de la verdad. La exclusión que supone y la exclusividad en que se organiza dan cuenta por sí mismos de tal potencia. Antes de poder decir lo que es, antes de reflejar la realidad, la verdad supone un vínculo con lo real que es del orden de la intervención. Foucault considera esta intervención en repetidas ocasiones a lo largo de sus trabajos (cf. *supra* II.2.3.1. y VIII.5.). Para los fines de esta tesis, sin embargo, cabe destacar sus análisis sobre la verdad en los procesos pre-judiciales arcaicos, donde aparece como una potencia absoluta de dimisión de conflictos (cf. *supra* VII.2.1.1.), y más aún las fuentes con las que se nutre el curso de 1970, *Lecciones sobre la voluntad de saber*. En efecto, el trabajo de Detienne sobre la verdad en la Grecia arcaica, cuya presencia en el curso de nuestro autor ha sido señalada repetidas veces (cf. *supra* VI.3.), subraya la eficacia vinculada a la palabra verdadera. Vinculada a potencias religiosas y al poder soberano, inseparable de rituales institucionales, no se opone a la mentira, a la ilusión o al error, sino a las palabras desprovistas de eficacia, inútiles por estar condenadas a no formar parte de lo real, palabras "sin realización" (*ἐπεὶ ἀκράαντα*) (cf. *supra* VI.3.1.).¹⁰⁹⁷ La palabra de los "maestros de verdad" contribuye a la realización del orden que proclama para lo real, y constituye un instrumento para la misma. Pero, al mismo tiempo, hay un equívoco inherente a esta palabra, pues es siempre ambigua. Los hombres no pueden captar unívocamente los signos divinos, de modo que, como los dioses, los maestros de verdad son también maestros del engaño (cf. *supra* VI.3.2.). Asimismo, el pensamiento sofístico se caracteriza por conceder una transitividad ontológica al lenguaje, es decir, un

¹⁰⁹⁷ Detienne, M., *Les Maîtres...*, p. 120.

poder de producción de realidad. La sofística se inscribe así en la línea de los maestros de verdad, pero se separa a su vez de la misma en la medida en que la verdad se encuentra allí por completo devaluada. El ser, y la propia ontología, deben verse desde esta perspectiva como meros efectos y productos del lenguaje (cf. *supra* VI.4.1.). Será la filosofía quien reclame para sí la recuperación de la verdad en su lucha contra la sofística, cuyas posiciones negaban la posibilidad del error. Más que de verdad o error, la consideración sofística se centra en el poder de persuasión del lenguaje en un escenario en el que la palabra constituye el instrumento principal de la lucha política (cf. *supra* VI.4.2.). Frente a la exclusión necesaria para el establecimiento de una verdad ligada al conocimiento, aquella posee un carácter esencialmente inclusivo en la medida en que se centra en la relación entre el lenguaje y la política, independientemente de toda consideración ontológica. Más aún, la posición sofística obliga a considerar la ontología, y toda filosofía, como una producción lingüística y, por tanto, como una estrategia sofística esgrimida contra los propios sofistas (cf. *supra* VI.4.3.).

Tanto los trabajos históricos como estas líneas de pensamiento confluyen en Foucault para definir una posición propia. Ésta se distingue nítidamente de una tradición filosófica que sitúa la libertad en la esencia de la verdad. En este sentido, la contraposición con las tesis de Heidegger resulta reveladora (cf. *supra* VI.2.). Como nuestro autor, el alemán critica fuertemente la concepción de la verdad como adecuación señalando sus supuestos (cf. *supra* VI.2.1.). Sin embargo, la crítica heideggeriana no alcanza el postulado de la libertad como esencia de la verdad, sino que lo reafirma (cf. *supra* VI.2.2.). La posición definida por Foucault, en cambio, rechaza el vínculo esencial entre verdad y libertad; más bien, concibe la sujeción como esencia de la verdad (cf. VI.2.2.). En definitiva, desde la Grecia arcaica, la palabra verdadera ha sido la más efectiva herramienta de operación sobre la realidad, el más fuerte lazo del ejercicio del poder. Lo cual se explica en la medida en que nada sujeta más, ni mejor, que la verdad ¿cómo podría enfrentarse lo que es?

Según nuestro autor, la filosofía se caracteriza tanto por la creación de dominios de inteligibilidad como por la exigencia de la verdad. Es, en su ser propio, un juego entre el respeto a lo real y la exigencia de su transformación, por lo que puede considerársela como una política de la verdad. La relación entre la verdad y el ejercicio del poder se sitúa así en lo más fundamental del esqueleto del proyecto de una ontología del presente. La astucia es el tipo de inteligencia que le conviene. No sólo por sus raíces históricas y su pertenencia a un ámbito de devenir en el que encuentra a su vez su objetivo. También por requerir una fabricación a partir de la conexión de elementos heterogéneos como son los dominios de lo

visible y de lo decible, y por el carácter utilitario que le es esencial, cuyos medios son tanto la exclusión como la exclusividad. Puede decirse sin duda que en el corazón de los trabajos de Foucault yace el vínculo entre verdad y astucia; pero más aún, que quizá uno de sus legados más íntimos sea el de poner de manifiesto la necesidad de repensar la relación entre la filosofía y esa forma de inteligencia que, excluida o sometida por una lógica del sentido desde los primeros filósofos griegos hasta Heidegger, quizá le sea sin embargo inherente.

X. BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía primaria

FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité* P.U.F. 1954.

Maladie mentale et psychologie, P.U.F. 1962.

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972.

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963.

Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963.

Les Mots et les Choses, Paris, Gallimard, 1966.

L'Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

L'Ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

Ceci n'est pas une pipe: deux lettres et quatre dessins de René Magritte, Paris, Fata Morgana, 1973.

Surveiller et Punir, Paris, Gallimard, 1975.

Histoire de la sexualité 1 - La Volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984.

Histoire de la sexualité 3 - Le Souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.

"Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung", en el *Bulletin de la Société française de philosophie*, v. 82, n. 2, p. 35-63, 1990.

Dits et écrits, 4 vol., Paris, Gallimard, 1994.

Les anormaux, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1999.

Il faut défendre la société, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1997.

Herméneutique du sujet, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2001.

Le pouvoir psychiatrique, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2003.

Sécurité, Territoire, Population, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004.

Naissance de la Biopolitique, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004.

La peinture de Manet, suivi de Michel Foucault, un regard, Saison, M., dir., Paris, Seuil, 2004.

Introduction à l'Anthropologie, en Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traducción de Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008.

Le gouvernement de soi et des autres, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2008.

Le gouvernement de soi et des autres II: Le courage de la vérité, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2009.

Le corps utopique, Les hétérotopies, Paris, Lignes, 2009.

Leçons sur la volonté de savoir, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2011.

DETIENNE, M., y VERNANT, J-P., *Les ruses de l'intelligence, la mêtis des grecs*, Paris, Flammarion, 1974. Hay edición castellana: *Las artimañas de la inteligencia, la mêtis en la Grecia antigua*, trad. De Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1988.

2. Bibliografía secundaria sobre Foucault

ABEIJÓN, M., "Michel Foucault y las tempranas críticas a la psicología en la década del cincuenta", en *Revista de epistemología y ciencias humanas*, n° 3, Grupo IANUS, Docentes de la Universidad Nacional de Rosario y la Universidad Nacional del Litoral, pp. 167-187, ISSN 1852-625X.

"Acerca de la *negatividad* psicológica. Michel Foucault y la *verdadera psicología*", disponible en el CD de las VII Jornadas Michel Foucault, realizadas en la Universidad Nacional de Mar del Plata, 24,25 y 26 de Septiembre de 2011.

ALLEN, B., *Truth in philosophy*, Massachusetts, Harvard UP, 1995.

ARTIÈRES, P., y POTTE-BONNEVILLE, M., *D'après Foucault, gestes, luttres, programmes*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

ASSOCIATION POUR LE CENTRE MICHEL FOUCAULT, *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989.

BAUGH, B., *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003.

BRUGÈRE, F., GROS, F., MARINO, A., *et al.*, *Lectures de Michel Foucault (Vol.3): Sur les Dits et écrits*, Sous la direction de Moreau, P-F., Lyon, ENS éditions, 2003, pp. 19-20.

CANGUILHEM, G., "Galilée: la signification de l'œuvre et la leçon de l'homme", en *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983, p. 46.

CASTRO, E., *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995.

"Foucault lector de Kant", en Foucault, M., *Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2009.

Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica, La Plata, UNIPÉ Editorial Universitaria, 2011.

CASULLO, F., "Inquietud y pensamiento", en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política* N.º 44, enero-junio, Madrid, 2011, pp. 203-216.

CHARTIER, R., *Escribir las prácticas: Foucault, De Certeau, Marin*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1996.

COMETA, M., y VACCARO, S. (comps.), *Lo sguardo di Foucault*, Roma, Meltemi Editore, 2007.

COOK, D., "History as Fiction: Foucault's Politics of Truth", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 22, 1991, 139-47.

D'ALESSANDRO, L., et MARINO, A. (dir.), *Michel Foucault: Trayectoires au coeur du présent*, Paris, Harmattan, 1998.

DÁVILA, J., "La Literatura según M. Foucault: un Sendero hacia otra Experiencia del Pensamiento", <http://www.monografias.com/trabajos907/literatura-foucault/literatura-foucault.shtml>.

DELEUZE, G., *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986.

Deux régimenes de fous, Paris, Minuit, 2003.

DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DESCOMBES, Vincent. 1979. *Le même et l'autre* (París: Minuit). Trad. española por Elena Benarroch, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (Madrid: Cátedra, 1988).

DÍAZ MARSÁ, M., "De la infinitud a la finitud como forma de problematización. Apuntes para una arqueología del pensamiento moderno", *Ontology Studies* 10, 2010, pp. 209-220.

DRAYFUS, H., y RABINOW, P., *Michel Foucault: Entre el estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

D'ALESSANDRO, L., et MARINO, A. (dir.), *Michel Foucault: Trayectoires au coeur du présent*, Paris, Harmattan, 1998.

ERIBON, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.

Foucault y sus contemporáneos, traducción de Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

FERRY, L., RENAULT, A., *La Pensée* 68, Paris, Gallimard, 1985.

FLYNN, T. R., "Foucault and the spaces of History", en *The Monist* 74, 2, Abril de 1991.

Sartre, Foucault, and Historical Reason: A Poststructuralist Mapping of History, vol. II, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

GOLDHILL, S., *The poet's voice. Essays on Poetics and greek Litterature*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.

GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

GROS, F., *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997. Hay edición castellana: *Foucault y la locura*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

GROS, F., DÁVILA, J., "Foucault lector de Kant", Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 1997:

<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/14835/1/davila-foucault-kant.pdf>

HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

HAN, B., *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, J. Millon, 1998.

HENGHOLD, L., *The body problematic: political imagination in Kant and Foucault*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2007.

HOY, D. (ed.), *Foucault: a Critical Reader*, New Jersey, Blackwell, 1986.

IMEC, *Les mots et les choses de Michel Foucault: Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, 2009.

JAY, M., *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2003.

"Visual *Parrhesia*?": Foucault and the Truth of the Gaze", en Dean, T., Ewa Plonowska Ziarek, E., y Bono, J. (comps.), *A Time for the Humanities: Futurity and the limits of autonomy*, Fordham University Press, 2008, pp. 45-59. Hay traducción española: Jay, M., "¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada", en *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, N° 4, 2007, págs. 7-22.

KOOPMAN, C., "Pragmatism and Genealogy: An Overview of the Literature", en SSRN: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1011513.

KRAEMER, C., *Ética e liberdade em Miche Foucault, uma leitura de Kant*, São Paulo, Educ, 2011.

KRIPPER, A., "Foucault y la expresión: la temprana crítica del símbolo freudiano", artículo inédito.

MACHEREY, P., *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, Paris, PUF, 1990.

"Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification de ses limites", en *Critique*, n° 471-472, 19986, pp. 753-774.

MAILLOUX, S., Measuring justice: notes on Fish, Foucault, and the law, *Law Text Culture*, 3(1), 1997, 148-157.

MANDOSIO, J.-M., *Longevité d'une imposture: Michel Foucault (édition revue et augmentée), suivi de Foucaultphiles et foucaulâtres*, París, Éditions de L'Encyclopédie des nuisances, 2010.

MEGILL, A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger and Foucault* Berkeley, University of California Press, 1985.

MERQUIOR, J. G., *Foucault*, Berkeley, California University Press, 1987.

MORENO PESTAÑA, J-L., *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos, 2006.

MOREY, M., *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983.

LEVIN, M., D. (ed.), *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1997.

LÓPEZ PÉREZ, R., "De la metis de ayer a la creatividad de hoy. Ulises y los orígenes del pensamiento creativo", en Paulo Freire, *Revista de pedagogía crítica*, año 2, n° 2, Diciembre de 2003, pp. 77-95.

"Odiseo creativo: un capítulo de la historia remota de la creatividad", en *Revista chilena de literatura*, n° 76, abril 2010, 151-176 (también disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952010000100008>).

O'LEARY, T., *Foucault and fiction: the experience book*, London, Continuum International Publishing Group, 2009.

O'LEARY, T., y FALZON, C. (eds.), *Foucault and philosophy*, Malaysia, Blackwell, 2010.

PICCIRILLI, L., "Artemide et la mêtis di Temistocle", *Quaderni di Storia*, 13, 1981, pp. 143-146.

POTTE-BONNEVILLE, M., *Michel Foucault, La inquietud de la historia*, trad. Hilda H. García, Buenos Aires, Bordes Manantial, 2007.

Foucault, Paris, Ellipses, 2010.

RACHJMAN, J., "Foucault's Art of Seeing", en *October*, Vol. 44, MIT Press, Primavera de 1988, pp. 88-117.

REVEL, J., "Sur l'Introduction à Biswanger (1954)", en L.Giard (ed), *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, Jérôme Millan, Grenoble, 1992, pp. 51-56.

RIBEIRO, R., (ed.), *Recordar Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

RICHLIN, A., "Zeus and Metis: Foucault, Feminism, Classics", *Helios*, 18.2, 1991, pp. 160-180.

SABOT, P., *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.

"Foucault et Magritte: du calligramme au simulacre", accesible en: <http://philippesabot.over-blog.com/article-foucault-et-magritte-du-calligramme-au-simulacre-89234779.html>.

SARDIHA, D., *Ordre et Temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.

SHAPIRO, G., *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

SLATKIN, L. M., "Composition by the theme and the Mêtis of the Odyssey", en Schein, S. L. (ed.), *Reading the Odyssey. Selected interpretative Essays*, Princeton UP, 1996, p. 223-255.

SOLLERS, P., *Logique de la fiction*, Paris, Editions Cecile Defaut, 2006.

TARCUS, H., (comp.) *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1993.

TERRA, R., "Foucault, leitor de Kant", dans *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2003.

TERREL, J., *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010.

2.1. Números especiales de publicaciones periódicas

- *Foucault studies*, "Foucault and Pragmatism", N° 11, Feb. 2011, disponible on-line en: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/408/showToc>
- *L'Herne Foucault*, 95, Paris, Éditions de l' Herne, 2011.
- *Lumières*, "Foucault et les Lumières", n° 8, 2006, Bordeaux, P.U.B
- *Lumières*, "Foucault, lecteur de Kant: le champ anthropologique", n° 16, 2012, Bordeaux, P.U.B.
- *Magazine littéraire, spécial Foucault*, n° 101, junio de 1975.
- *Rue Descartes*, "L'homme après sa mort. Kant après Foucault", 2012/3 n° 75. DOI : 10.3917/rdes.075.0001.

3. Bibliografía sobre otros temas

ÁLVAREZ SALAS, O. (ed.), *Cultura clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon) I*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.

Tratados sobre lógica (Organon) II, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988.

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristóteles*, Paris, Puf, 1962. Hay traducción castellana: *El problema de ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974.

La prudence chez Aristote, Paris, PUF, 1963.

AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1995.

BACHELARD, G., *Le rationalisme appliqué*, PUF, 1949.

CALDERON, P., *Michel Foucault par lui-meme*, ARTE France / BFC Productions, 2003.

CANTO-SPERBER, M. (comp.), *Filosofía griega: I. De Tales a Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000.

CASSIN, B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

"Il senso di "Gamma": la strategia di Aristotele contro i presocratici in *Metafisica IV*, en *Rivista di filosofia neo-clásica*, A.85, fasc.2/4, 1993, pp.533-565.

Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles, Paris, Le Seuil & Le Robert, 2004.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES:
[HTTP://WWW.CNRTL.FR](http://www.cnrtl.fr)

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977.

COMRIE, B., *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

CORNFORD, F. M., *Plato's cosmology, The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hacket Publishing Company, 1997.

DE LA CAMPA, H., ROMERO LÓPEZ, F., ROMERO MARISCAL, L., *Diccionario Español Escolar de Familias Etimológicas, Edición Experimental*, Granada, 2008.

DELEUZE, G., GAUTTARI, F., *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2004.

DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

Logique du sens, Paris, Minuit, 1969.

DERRIDA, J., *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, traducción del Grupo Decontra, Barcelona, Paidós, 1995.

DETIENNE, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française, 2006.

DIANO, C., *Forma ed evento: principi per una interpretazione del mondo greco*, Venecia, Neri Pozza, 1967.

DUFOURCQ, A., *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, France, Springer, 2012.

GARCÍA GUAL, C., *Diccionario de Mitos*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2003.

GERNET, L., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.

- Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1995.
- GORGAS, *Encomio de Helena*, traducción de María Cristina Davolio y Graciela Marcos, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2011.
- Sobre el no ser*, traducción María Elena Díaz y Pilar Spangenberg, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2011.
- GOTTLIEB, Paula, "Aristotle on Non-contradiction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/aristotle-noncontradiction/>>.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustinienes, 1981.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980.
- Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra Buenos Aires, FCU, 1992.
- Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 2 tomos, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1995.
- HEIDEGGER, M., *De l'essence de la vérité*, traducción e introducción al francés de A. De Waelhens y W. Biemel, Paris, Vrin/Louvain, Neuwelaerts, 1948.
- Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Frost, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1951.
- ¿Qué significa pensar?*, traducción de Heraldo Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1972.
- Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1995.
- Tiempo y Ser*, traducción de José Luis Molinuevo, Madrid, Tecnos, 2000.
- HESÍODO, *Obras y fragmentos*, traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Barcelona, Gredos, 2000.
- HOMERO, *Iliada*, t. II, traducción de Luis Segalá y Estalella, Buenos Aires, Losada, 1968.
- HOOPER, P. J. (ed.), *Tense-Aspect: Between Semantics & Pragmatics: Containing the Contributions to a Symposium on Tense and Aspect*, held at UCLA, May 1979, Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1982.
- HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas I*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Alianza, 1982.

Investigaciones lógicas 2, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Alianza, 1999.

HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Paris, Éditions Montaigne, 1946. Hay traducción española: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, traducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974.

Etudes sur Marx et Hegel, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955, p. 111.

Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968), Paris, PUF, 1971.

JAMES, W., *Pragmatism*, Harvard UP, 1975.

The will to believe, Harvard UP, 1975.

KANT, I., *Opúsculos de filosofía natural*, Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1992.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

Filosofía de la historia, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1999.

Crítica de la razón pura, traducción de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2007.

Anthropologie du point de vue pragmatique, traducción de Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008.

KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947

LEONTARIDI, E., "Análisis contrastivo del aspecto gramatical en español y en griego moderno", *Actas del I Congreso de estudiantes de Filología Hispánica / La palabra es futuro: filólogos del nuevo milenio*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 129-144.

LIVOV, G., SPANGENBERG, M. del P. (eds.), *La palabra y la ciudad: retórica y política en la Grecia antigua*, Buenos Aires, La bestia equilátera, 2012.

MACIAS, J., "What is a goat-stag? Aristotle on definitions and non-existing kinds", en *Purlieu A philosophical journal*, vol. 1 issue 4, Spring 2012, Erwin D. y Story M. eds., pp. 97-112.

MAYZ VALLENILLA, E., *El problema de la nada en Kant*, Caracas, Monte Ávila, 1992.

MERLEAU PONTY, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, 1964.

MICHON, P., HAUSER, P., CARNEVALE, F., BROSSAT, A., *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, Harmattan, 2005.

MONLAU, P. F., *Diccionario Etimológico de la lengua castellana (Ensayo) precedido de unos rudimentos de etimología*, Madrid, Rivadeneyra, 1856.

MONTET, D., *Les traits de l'être: essai sur l'ontologie platonicienne*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990.

MULLIGAN, K., "Las situaciones objetivas en las Investigaciones Lógicas de Edmundo Husserl", en *Revista de filosofía*, ISSN 0034-8244, N° 3, 1990 , págs. 23-48.

NAISHTAT, F., *Problemas filosóficos de la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, traducción y Prólogo de Charo Crego y Ger Groot, Barcelona, Akal, 1988.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, trad. Luís Ml. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1990.

OTTO, W., *Los Dioses Griegos*, Madrid, Siruela, 2003.

PARMÉNIDES, *Sur la nature ou sur l'étant (La langue de l'être?)*, présenté, traduit et commenté para Barbara Cassin, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

PARRET, H., "Les grandeurs négatives : de Kant à Saussure", <http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=3812>

ROJO, G., "Relaciones entre temporalidad y aspecto en el verbo español", en Bosque, I. (ed.), *Tiempo y aspecto en español*, Madrid, Cátedra, 1990.

RORTY, R., *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota, 1982.

Essays on Heidegger and other philosophical papers, vol. II, Cambridge University Press, 1991.

SALMERÓN, F., "EL ser ideal en la "Investigaciones lógicas" de Husserl.", en *Diánoia*, vol. 12, nº 12, 1966, pp. 132-154.

SARTRE, J-P., *El ser y la nada*, traducción de Juan Valmar, Barcelona, Altaya, 1996.

SPANGENBERG, M. del P., *El enfrentamiento entre sofística y filosofía ante el problema de la verdad*, tesis doctoral (inérita) dirigida por la Dra. Graciela Elena Marcos, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.

VERNANT, J-P., *Mythe et société en Grèce ancienne. Etudes de psychologie historique*, Paris, Éditions Maspero, 1965.

Les origines de la pensée grecque, Paris, PUF, 2009 (1º edición: Paris, CNRS, collection "Mythes et religions", 1962).

"Langage religieuse et vérité", en Semaine des Intellectuels catholiques, *Chercher la vérité*, vol. 66 de Recherches et débats, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, pp. 154-159.

Entre mythe et politique, Paris, Le Seuil, 1996.

VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1979.

VUILLEMIN, J., *L'héritage kantienne et la révolution copernicienne: Fichte - Cohen - Heidegger*, Paris, PUF, 1954.

WILSON NIGHTINDEGALE, A., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, California, Stanford University, 2004.