

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

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

Emiliano Monge *

Fecha de Recepción: 27 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 26 de abril de 2014

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

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

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

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

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

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

Michel Foucault,
Un diálogo sobre el poder.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hesíodo reclama a Perses comportarse de manera justa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Foucault, M., Escritos III, 256.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Hacia una política de la verdad

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

³ Escritos III, 257.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía:

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

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

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

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

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

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

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

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