

PARA ACABAR CON LA VERDAD-DEMOSTRACIÓN. BACHELARD, CANGUILHEM, FOUCAULT Y LA HISTORIA DE LOS «REGÍMENES DE VERDAD»

Daniele Lorenzini

d.lorenzini@sns.it

Universidad de Bologna

RESUMEN

El objetivo de este artículo es investigar el significado y el alcance de la «historia de la verdad» de Michel Foucault, es decir, su historia de la relación entre verdad, poder y subjetividad en las sociedades occidentales. Mi argumento básico es que la historia de la verdad de Foucault ha de entenderse como una tarea ética y política, más que como una epistemológica, ya que se presenta claramente como un estudio de la verdad de diferentes regímenes que representan las condiciones de posibilidad para la gobierno de los seres humanos y, al mismo tiempo, las condiciones de inteligibilidad de los procesos de subjetivación en los que participan los seres humanos. La distinción entre la verdad considerada como un «evento» y la verdad entendida como «demostración», junto con la oposición entre las concepciones antiguas y modernas de la verdad, será el marco esencial para evaluar la epistemología de Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, quienes defendieron que no existe ninguna «verdad filosófica». En los párrafos finales se trata de demostrar que el *anatomo* y *bio* poder moderno todavía dependen en gran medida en el concepto epistemológico de la verdad, y para sugerir una manera positiva de afrontar ese giro epistemológico-aparato político.

PALABRAS CLAVE: Foucault, verdad, relaciones de poder, ética, epistemología, Bachelard, Canguilhem, vida, resistencia.

ABSTRACT

«To be done with truth-demonstration. Bachelard, Canguilhem, Foucault and the history of truth-regimes». The aim of this article is to investigate the meaning and the scope of Michel Foucault's «history of truth», i.e. his history of the relationship between truth, power and subjectivity in western societies. My basic argument is that Foucault's history of truth has to be understood as an ethical and political task, far more than as an epistemological one, since it is clearly presented as a study of the different truth-regimes which represent the conditions of possibility for the government of human beings and, at the same time, the conditions of intelligibility for the processes of subjectivation in which these human beings are involved. The distinction between truth considered as an «event» and truth as «demonstration», together with the opposition between ancient and modern conceptions of truth, will be the essential framework to evaluate Gaston Bachelard's epistemology and



Georges Canguilhem's claim that there does not exist any «philosophical truth». The concluding paragraphs try to show that modern anatomo- and bio-political relations of power still rely heavily on the epistemological concept of truth, and to suggest one positive way to resist this epistemological-political apparatus.

KEY WORDS: Foucault, truth, relations of power, ethics, epistemology, Bachelard, Canguilhem, life, resistance.

No se trata de tener como objetivo una sociedad sin relaciones de poder, sino de situar la no aceptabilidad del poder al inicio del trabajo, bajo la forma de puesta en cuestión de todas las formas según las cuales, en efecto, se acepta el poder.
(Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 30.01.80)

Uno de los principales objetivos de la reflexión del último Michel Foucault consiste en mostrar hasta qué punto la verdad y el poder están ligados el uno al otro, no sólo en el interior del campo político, sino también y sobre todo, en el horizonte ético de los procesos de subjetivación. A partir del curso en el Collège de France *Sécurité, territoire, population*, la evolución de la filosofía foucaultiana podría hacerse inteligible siguiendo el hilo conductor del 'gobierno de los hombres' *a través de la verdad*: en efecto, no es sólo en el contexto del poder pastoral, o de los modernos poderes anatomo- y bio-políticos, que la verdad ha sido utilizada como instrumento esencial de sujetamiento, como fundamental elemento táctico en el interior de mecanismos que permiten al poder conducir la conducta de los individuos¹. La verdad era esencial para el 'gobierno de sí y de los otros' también en la sociedad antigua, con efectos a veces diversos y más o menos incompatibles con la tecnología de poder inaugurada con el Cristianismo y, más tarde, con el aparato laico de los Estados modernos². Que la verdad desempeñe un papel tan importante, puede ex-

* Por las discusiones, consejos y puntuales observaciones sobre el asunto planteado en el presente artículo, deseo agradecer encarecidamente al profesor Arnold I. Davidson y a la profesora Judith Revel. También tengo que agradecer a la doctora Federica Accorsi por la providencial ayuda lingüística que me ha prestado. Un agradecimiento especial, finalmente, al profesor Domingo Fernández Agis, por la estima y la amistad que me ha demostrado.

¹ A través del examen de conciencia, la técnica pastoral del poder demanda al individuo «extraer y producir», a partir de sí mismo, una cierta verdad «gracias a la cual se establecerá el enlace con quien dirige nuestra conciencia»; FOUCAULT, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004 (trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 139-140). El poder pastoral exige, por tanto, la producción de una verdad del alma, una verdad secreta, escondida, que funciona como el *fundamento* de la relación de obediencia integral requerida al individuo: en este sentido el gobierno pastoral es un gobierno 'a través de la verdad', a través de la verdad extraída de cada uno y que *constituye* a la vez al individuo sobre el que el poder pastoral podrá adueñarse.

² La tesis de Foucault es que, a partir del siglo XVIII, el aspecto *formal* del poder pastoral se ha extendido más allá de la institución eclesiástica, llegando a constituir el núcleo de la racionalidad política moderna; cfr. FOUCAULT, M., *La philosophie analytique de la politique y Le sujet et le pouvoir*, en *Diis et écrits II (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 550-551, 1049.



plicarse históricamente a partir del hecho que, según Foucault, toda subjetivación/ sujetamiento, lo que viene a ser, toda constitución (autónoma o heterónoma) de la subjetividad, está determinada por dos condiciones *sine qua non*: por una parte, la relación reflexiva que el individuo está llamado a establecer consigo mismo (*le rapport de soi à soi*)³; por otra, precisamente, la relación que el individuo debe instaurar con la verdad —con un cierto, peculiar tipo de verdad—⁴. En otras palabras, la subjetivación (o el sujetamiento) es posible sólo en la medida en la que el sujeto tome (o sea inducido a tomar) reflexivamente a sí mismo como campo de acción para un cierto número de procedimientos que tienen que ver con la verdad⁵.

En un artículo publicado en esta misma revista⁶, ya he tenido ocasión de delinear las características de algunos de los ‘régimenes de verdad’ que Foucault ha afrontado en el curso de sus últimos años de enseñanza en el Collège de France: cristianismo, *epistrophe* platónica, cuidado de sí estoico y epicúreo, *parrhesia* política y filosófica, *vraie vie* cínica. En aquella ocasión expliqué cómo, en ellos, la verdad se coloca enteramente del lado de la ‘espiritualidad’, ya que, a diferencia del esquema ‘filosófico’, en el interior de estos regímenes antiguos de verdad, el sujeto no tiene acceso a lo verdadero gracias a un «acto de conocimiento» legitimado por el solo hecho de ser, exactamente, *sujeto*, pero es impulsado a realizar sobre sí mismo una serie de transformaciones, es llamado a convertirse de alguna manera en «otro que sí» (a través del movimiento del *eros* o de la *askesis*) para poder alcanzar lo verdadero, que a su vez producirá «efectos de retorno» sobre él, iluminándolo y trasfigurándolo⁷. Precisamente, la tesis de Foucault es que, durante toda la Antigüedad, el problema del acceso a la verdad no se ha diferenciado de la práctica de la ‘espiritualidad’; mientras que, por el contrario, con el inicio de la edad moderna nos situamos «en otra edad de la historia de las relaciones entre la

³ «Lo que llamamos ‘práctica de sí’ es el modo en el cual el individuo, en su relación consigo mismo, se constituye como sujeto. [...] El sujeto no es dado, sino que resulta constituido en la relación consigo mismo. Es la relación consigo mismo lo que lo constituye»; FOUCAULT, M., *Discussion with Michel Foucault*, IMEC, Fonds Michel Foucault, D250 (10), p. 23.

⁴ No existe un sujeto que sea «independiente de su relación con la verdad» porque la subjetividad misma «se constituye y se transforma en el interior de la relación que se tiene con la propia verdad»; FOUCAULT, M., *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, IMEC, Fonds Michel Foucault, C63, lección del 6.01.81.

⁵ Siguiendo un esquema ahora difundido en los estudios foucaultianos, utilizo el término ‘subjetivación’ para indicar el trabajo positivo que el sujeto pone en práctica sobre sí mismo en primera persona y con (relativa) autonomía, y el término ‘sujetamiento’ cuando, por el contrario, es un dispositivo externo de saber-poder quien actúa sobre él. Sin embargo, los polos subjetivación/ sujetamiento no se excluyen recíprocamente, ya que ninguno de los dos existe en una utópica forma *pura*, sino que ambos interactúan, en todo instante y con diferente fortuna, en el campo ético-político de constitución de la subjetividad; cfr. FOUCAULT, M., *Subjectivity and Truth, in The Politics of Truth*, Semiotext(e), New York, 1997, p. 182.

⁶ Cfr. LORENZINI D., «El cinismo hace de la vida una aleturgia». Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault, *Revista Laguna* 23 (2008), pp. 63-90.

⁷ FOUCAULT, M., *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001 (trad. it. *Lermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 17-18).

subjetividad y la verdad» —desde el momento en el cual se ha comenzado a creer que el *conocimiento*—, y sólo él, permite el acceso a la verdad, a condición de respetar ciertas condiciones que, sin embargo, no se refieren ya al ser del sujeto. Foucault habla, a este respecto, de «momento cartesiano», pero es necesario precisar que el abandono de la práctica ‘espiritual’ no coincide *tout-court* con Descartes, sino más bien con un largo proceso, iniciado por la teología Escolástica (con la correspondencia establecida «entre un Dios omnisciente y unos sujetos que son todos capaces de conocer, claro está, gracias a la fe»⁸), y culminado con la que llamaría ‘función Descartes’. Esta precisión resulta esencial para dirimir un famoso malentendido: en efecto, sin conocer el curso de 1982 en el Collège de France, en *Qu’est-ce que la philosophie antique?* y en el artículo *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*, Pierre Hadot ha criticado muy duramente a Foucault por haber señalado en Descartes el punto de ruptura esencial en la historia de las relaciones entre ‘discurso filosófico’ y ‘filosofía’⁹, y por haber sostenido que, en Descartes, *L’evidencia* en cuanto experiencia puramente mental hubiese definitivamente sustituido a la ascesis como única condición para el acceso del sujeto a la verdad:

Pienso que cuando Descartes escoge titular una de sus obras *Meditaciones*, sabe muy bien que esa palabra, en la tradición de la espiritualidad antigua y cristiana, servía para indicar un ejercicio del alma. Toda *Meditación* es, efectivamente, un ejercicio espiritual. [...] En otras palabras, el ‘Yo’ utilizado en las *Meditaciones* es, en realidad, un ‘Tú’ orientado al lector. Reencontramos aquí el mecanismo, tan frecuente en la Antigüedad, por el que se pasa del yo individual a un yo planteado al nivel de la universalidad¹⁰.

Al formular tal crítica, Hadot sigue el desarrollo de la entrevista *À propos de la généalogie de l’éthique*; sin embargo, en ese mismo texto Foucault había subrayado de forma explícita que el ‘giro’ de Descartes «no había sido posible para el mismo Descartes sino al precio de un esfuerzo que es el que se plasma en las *Meditaciones*, en el curso de las cuales ha construido una relación consigo mismo que lo cualifica como sujeto del verdadero conocimiento, en la forma de la evidencia»¹¹. En la ver-

⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁹ Si, con *filosofía*, Hadot hace referencia a la concepción de los Antiguos, que la consideraban, ante todo, «un modo de vivir, una técnica de la vida interior», el *discurso filosófico*, la parte ‘conceptual’ y ‘abstracta’ de la filosofía, es el elemento al que tal concepción habría quedado reducida con la mediación de la Escolástica medieval y desde el ingreso en la universidad de la «nueva filosofía» ahora de carácter «puramente teórico», evolucionado en los últimos siglos en la dirección de una «sistematización cada vez más específica». Es en este nivel donde puede ser localizado, según la tesis de Hadot, el origen del prejuicio de los historiadores de hoy que «consideran la filosofía sobre todo como discursos filosóficos»; HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002, pp. 70-72, 292-299, 373-374.

¹⁰ HADOT, P., *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995 (trad. it. *Che cos’è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 252-253). Cfr. anche HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, edic. cit., pp. 310-311.

¹¹ FOUCAULT, M., *À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours*, en *Dits et écrits II*, edic. cit., p. 1.449.

sión inglesa de la misma entrevista, publicada el año precedente y en muchos aspectos diferente de la versión francesa a la que Hadot hace referencia, Foucault afirma más claramente que «no pretende desmentir que Descartes ha escrito ‘meditaciones’ —y las meditaciones son una práctica de sí—, pero que, precisamente a través y gracias a esta práctica de sí, su operación (la ‘función Descartes’) ha consistido sustancialmente en haber sustituido «un sujeto constituido a través de las prácticas de sí, por un sujeto fundador de las prácticas del conocimiento». Así, *gracias a Descartes*, se ha llevado a término el largo proceso, iniciado con la Escolástica medieval, a través del cual un «sujeto del conocimiento que no resultará impulsado a la ascesis» ha podido ver la luz¹². Es justo a partir de esta problemática conclusión que el presente artículo intentará proceder a un ahondamiento multidireccional, que tendrá como objetivo principal responder a algunas ineludibles preguntas: a la luz de la estrecha relación existente entre verdad, poder y subjetivación, ¿qué legitimidad puede concedérsele y qué significado puede asumir la clara distinción entre experiencia antigua y experiencia moderna de la verdad? Y, ¿cómo es posible reconocer a la reflexión ética del último Foucault, tan centrada sobre dicha distinción, una importancia y un valor todavía actuales?

1. La ambigüedad esencial de la contraposición foucaultiana entre filosofía y espiritualidad, en otros aspectos genial e iluminadora, reside en el hecho de su aparente referencia solamente al *acceso* del sujeto a la verdad, de tal forma que el elemento de diferenciación entre filosofía y espiritualidad no residiría en el contenido o en las características de la verdad a la cual se accede, sino en la *modalidad* que permite el acceso. Además, plantear el problema de ese modo significa correr el riesgo de entender la ‘verdad’ como algo universal e inmutable, único y eterno, siempre disponible para los hombres que, sin embargo, han seguido vías diferentes para alcanzarla: sería una única verdad, igual para todos, en cualquier tiempo y lugar —lo que cambia es, simplemente, la ‘modalidad’ utilizada para alcanzarla—. Semejante conclusión resulta por completo anti-foucaultiana y, para evitarla, es necesario suponer que la filosofía y la espiritualidad son en sí mismas dos ‘modalidades’ diferentes a través de las cuales se tiene acceso a la verdad, pero que ellas dan también lugar a *verdades diversas*, a diferentes concepciones de la verdad. Tan sólo tal procedimiento puede revelarse beneficioso, de cara a la tentativa foucaultiana de reconstruir la ‘historia de la verdad’ en las sociedades occidentales¹³. Es por este motivo que la bipartición entre dos tipos o dos ‘series’ diversas de verdad que Foucault traza en *Le pouvoir psychiatrique*, durante la lección del 23 de enero de 1974, asume una importancia crucial: ésta, en efecto, tiene la ventaja de ‘corregir’ *ante litteram* la ambigüedad ínsita en la distinción entre filosofía y espiritualidad, concentrando la atención sobre el

¹² FOUCAULT, M., *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, en *Dits et écrits II*, edic. cit., pp. 1.229-1.230.

¹³ Como es notorio, a partir de Nietzsche, «la verdad misma tiene una historia»; FOUCAULT, M., *La vérité et les formes juridiques*, en *Dits et écrits 2 (1970-1975)*, Gallimard, Paris, 1994, p. 539.





mismo concepto de verdad. Por una parte, entonces, es preciso tomar en consideración la verdad tal como ésta se define en el saber científico, que corresponde a la experiencia de la verdad inaugurada en la modernidad y aún imperante; por otro lado, una concepción de verdad más antigua, casi olvidada en nuestra civilización, pero que ha formado, sin embargo, parte de ella y la ha marcado de forma esencial.

Según Foucault, el saber científico presupone, en primer término, que sea «en cualquier lugar y en todo tiempo, algo como verdadero»: la verdad es una cuestión que es posible siempre dirimir a propósito de cualquier cosa. Es cierto que existen «momentos en los que la verdad puede ser alcanzada más fácilmente», ya sea por «puntos de vista que permiten escoger con mayor facilidad o mayor seguridad la verdad», ya sea debido a «instrumentos que permiten descubrirla allí donde ésta se esconde»: que la verdad se encuentre en todos sitios, no significa, en efecto, que resulte simple cogerla. Pero esto depende sólo de las circunstancias en las que nos encontramos, o de nuestros límites, y no de una presunta 'discontinuidad' en la trama de la verdad: «no existe ningún agujero negro en la verdad», nada es hasta tal punto «irrelevante, fútil, pasajero u ocasional, como para no tener a su vez relación con la verdad». La primera característica del saber científico es, por tanto, la *omnipresencia de la verdad*. Esto significa, en segundo término, que «no existe nadie de quien sea esperable que diga de forma exclusiva la verdad» y que «no existe tampoco ninguno que esté de antemano descreditado con respecto a la posibilidad de decir-la»: todo depende del uso que se haga de los instrumentos que sean necesarios para descubrir la verdad, de las categorías necesarias para pensarla y del lenguaje adecuado para expresarla —instrumentos, categorías y lenguaje que, por principio, están a disposición de cualquiera—. La segunda característica del saber científico, por tanto, es la *universal posibilidad de acceso a la verdad*. No por casualidad Foucault vincula la «posición filosófico-científica de la verdad» a una «tecnología de la demostración», o sea, a una «tecnología de la constitución, o de la constatación, por principio universal, de la verdad»¹⁴. En 1982, como ya se ha apuntado, Foucault sostendrá que «la historia de la verdad ha entrado en su época moderna» solamente cuando «se ha admitido que es el conocimiento, y tan sólo el conocimiento, a consentir el acceso a la verdad y a fijar las condiciones sobre las cuales el sujeto puede tener acceso a ella». Lo que no significa que «la verdad pueda ser obtenida sin condiciones», sino que tales condiciones son de carácter exquisitamente 'formal' (reglas, método) y, en todo caso, *extrínsecas* con respecto al ser del sujeto. El saber científico postula, en suma, que el sujeto, *en cuanto sujeto*, es siempre en todo caso capaz de alcanzar la verdad, con las reservas relativas a la efectiva realización de tal potencialidad universal, una realización que depende de la contingencia del acto cognoscitivo y de las circunstancias concretas de la existencia del individuo, pero no de la «estructura del sujeto en cuanto tal»¹⁵.

¹⁴ FOUCAULT, M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Seuil/Gallimard, Paris, 2003 (trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 209-210).

¹⁵ FOUCAULT, M., *L'ermeneutica del soggetto*, edic. cit., pp. 19-20.

En perfecta contraposición con todo esto, en 1974 Foucault delinea otra concepción de la verdad, una verdad que «no está presente en cualquier tiempo y lugar, que no se encuentra ahí a la espera», una verdad «dispersa, discontinua, interrumpida, destinada a hablar o a verificarse tan sólo de cuando en cuando, tan sólo cuando y donde quiere». Una verdad que tiene, por tanto, «sus instantes favorables, sus lugares propicios, sus agentes y sus portadores privilegiados»: en otras palabras, una verdad con su propia *geografía*, su propio *calendario* y sus propios *mensajeros u operadores exclusivos*. ¿A qué se refiere Foucault? Los ejemplos que añade son significativos: el oráculo de Delfos, el dios que reside en Epidauro, la antigua medicina de la crisis, la alquimia. En tales experiencias arcaicas de la verdad, ésta se encontraba siempre en la ocasión propicia (*kairos*) para ser aprehendida¹⁶ y ante personas en cierto modo cualificadas para hacerlo: profetas, adivinos, inocentes, ciegos, locos, sabios... No se trataba, en suma, de una verdad universalmente presente y universalmente accesible, sino de una verdad que aparecía como un 'acontecimiento':

Tenemos, por tanto, una verdad constatada, la verdad demostrativa, por una parte, y la verdad-acontecimiento, por la otra. Podríamos llamar a esta verdad discontinua la verdad-fulgor, en oposición a la verdad-cielo, que está al lado de las nubes y, a pesar de ello, se encuentra universalmente presente. En la historia occidental de la verdad encontramos por tanto dos series. De un lado, la serie de la verdad descubierta, constante, constituida, demostrada; del otro, una serie por completo diferente, la de una verdad que no pertenece al orden de lo que es, sino más bien al orden de lo que sucede, y por tanto una verdad que no se da en la forma del descubrimiento, sino más bien en la forma del acontecimiento. [...] Se trata, en efecto, de una verdad que no se da a través de la mediación de instrumentos, sino que viene provocada por medio de rituales, que resulta capturada a través de estratagemas, que se recoge en determinadas ocasiones. Para una verdad de este género, por tanto, el problema fundamental no será el del método, sino más bien el de la estrategia. Entre esta verdad-acontecimiento y quien es su presa, quien la agarra o quien es sacudido por ella, la relación no es análoga a la que vincula el objeto al sujeto. No es por tanto una relación de conocimiento. Es más bien una relación que recuerda el encuentro, que se asemeja al hurto; una relación semejante a la que existe entre el rayo y el relámpago. Se asemeja a lo que sucede en la caza y, en todo caso, se trata de una relación arriesgada, cambiante, belicosa. En suma, se trata de una relación en la que existe dominación y victoria, y por tanto, de una relación no de conocimiento sino de poder¹⁷.

La tecnología de la verdad-acontecimiento, según Foucault, ha quedado olvidada en nuestros días, en los que se privilegia la verdad-*conocimiento*, es decir,

¹⁶ Según Foucault, el *kairos*, el momento oportuno, es «uno de los objetivos más importantes, y más delicados», también «en el arte de hacer uso de los placeres»; FOUCAULT, M., *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Gallimard, Paris, 1984 (trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 62).

¹⁷ FOUCAULT, M., *Il potere psichiatrico*, edic. cit., pp. 210-212.



aquella verdad que «presupone como ya definida la relación sujeto-objeto y se sitúa en su interior»¹⁸. Sin embargo, la idea de Foucault es que la verdad-demostración que aparece con la práctica científica *deriva* de la verdad-ritual, es en cierto sentido «una región y un aspecto» de ella, que ha adoptado «dimensiones gigantescas», pero que es siempre, en todo caso, tan sólo otra modalidad de la verdad entendida como acontecimiento. La verdad-demostración, en efecto, se encuentra, por principio, omnipresente y es universalmente accesible, pero el sujeto universal de esta verdad universal tan sólo puede ser denotado como 'abstracto', desde el momento que, *concretamente*, el sujeto que se encuentra en la situación de establecer la verdad-demostración es una excepción: éste debe, en efecto, estar cualificado «según un cierto número de procedimientos», los más importantes de los cuales están vinculados a la pedagogía y a la selección institucional. En otras palabras, se da toda una gestión de la *rareza*, también en el caso de la verdad científica, y tal 'rarefacción' puede constatarse no tanto en lo que respecta a la aparición de la verdad, cuanto en lo que se refiere a los sujetos que están en disposición de descubrirla. Es por esto que la verdad-demostración, según Foucault, no es otra cosa que *un particular tipo* de verdad-acontecimiento, que ha sancionado de forma abstracta, teórica, la universalidad del acceso del sujeto a la verdad, sin poder evitar, en concreto, poner a su vez condiciones muy precisas a tal acceso:

La universidad y la sociedad científica, la enseñanza canónica, la escuela, los laboratorios, el mecanismo de la especialización, el de la cualificación profesional: todo esto representa, respecto a una verdad planteada por la ciencia como universal, una modalidad para reglamentar y controlar a aquellos pocos que de hecho podrán acceder a ella. [...] La aparición de filósofos, de hombres de ciencia, de intelectuales, de profesores, de laboratorios, etc., en la historia de Occidente, a partir del siglo XVIII, se corresponde precisamente, en directa correlación con la extensión de la posición de la verdad científica, con la rarefacción de aquellos que, en efecto, se encuentran en disposición de conocer una verdad que está presente, ahora, en cualquier tiempo y lugar¹⁹.

De esta peculiar relación de inclusión/exclusión que Foucault establece entre verdad-acontecimiento y verdad-demostración deriva, por un lado, la necesidad

¹⁸ «Entiendo el 'saber' como un proceso a través del cual el sujeto sufre una modificación por el mismo hecho de conocer, o más bien en virtud del trabajo que se efectúa para conocer. Éste consiste, al mismo tiempo, en modificar el sujeto y constituir el objeto. Y por 'conocimiento', a su vez, el trabajo que permite multiplicar los objetos cognoscibles, desarrollar su propia inteligibilidad, comprender su racionalidad, pero manteniendo siempre la fiereza del sujeto que investiga»; FOUCAULT, M., *Entretien avec Michel Foucault*, en *Dits et écrits II*, edic. cit., p. 876. «En el misticismo [...] el conocimiento no puede ser separado de un cierto modo de vivir que se convierte en su manifestación viviente. Alcanzar el conocimiento místico significa sufrir una transformación; se puede decir por ello que el conocimiento *es* transformación. El conocimiento científico, por el contrario, puede ser abstracto y teórico»; CAPRA, F., *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Shambhala Publications, Berkeley, 1975 (trad. it. *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano, 1982, p. 356).

¹⁹ FOUCAULT, M., *Il potere psichiatrico*, edic. cit., pp. 221-222.

de emprender una «arqueología del saber», para mostrar cómo también la demostración científica no es otra cosa que ritual, como también el «presunto sujeto universal del conocimiento» no es otro que «un individuo históricamente cualificado según cierto número de modalidades», como también el ‘descubrimiento’ de la verdad no es otra cosa que «una cierta modalidad de *producción* de la verdad» —para reconducir, en definitiva, la verdad-demostración al horizonte que le es propio—, que no es otro que el de la verdad-acontecimiento. Por otra parte, al mismo tiempo, sale a la luz la necesidad de inaugurar una «genealogía del conocimiento», para indagar en qué modo, en el curso de nuestra historia, la verdad-demostración había podido asumir las dimensiones que hemos conocido; es decir, en qué modo ésta ha podido ‘colonizar’ y ‘someter’ la verdad-acontecimiento²⁰. Sobre la base de estas consideraciones, parece legítimo concluir que tampoco la ‘filosofía’ es radicalmente distinta de la ‘espiritualidad’, sino que representa tan sólo un aspecto particular de ella, que, a partir de cierto momento histórico, ha asumido tanta importancia como para llegar a ‘enmascarar’ el propio horizonte y presentarse como autónomo y absoluto. El objetivo de la ‘historia de la verdad’ habrá de consistir, por tanto, en demostrar que esa absoluta autonomía es ilusoria y reconducirla a su origen histórico y contingente: es por esto que, durante la primera lección del curso *Subjectivité et vérité*, después de haber delineado las tres formas en las cuales se ha producido la relación entre subjetividad y verdad²¹, Foucault ha precisado, en primer lugar, que la subjetividad no debe ser concebida «a partir de una teoría precedente y universal del sujeto», sino como «aquello que *se constituye y transforma* en el interior de la relación del sujeto con su propia verdad», una ‘verdad’ que no viene definida «en relación con un conocimiento que podríamos considerar universalmente válido, ni en relación con un cierto criterio formal o universal», sino tan sólo y de forma

²⁰ *Ibidem*, pp. 212-213.

²¹ Ante todo, la forma *filosófica*, que consiste en preguntarse «cómo el conocimiento en cuanto experiencia propia de un sujeto cognoscente es posible»: el problema de la ‘filosofía’ (desde Platón, al menos hasta Kant) es que «no puede evidentemente existir verdad sin un sujeto para el que tal verdad sea verdadera». En segundo lugar, la forma *positivista*, que plantea una cuestión inversa: ¿es posible, y en qué condiciones, tener un conocimiento verdadero del sujeto? ¿Es teóricamente y técnicamente posible «hacer valer a propósito del sujeto, a propósito de la forma y del contenido de la experiencia subjetiva, el procedimiento y los criterios propios del conocimiento de cualquier objeto»? La cuestión positivista, en el fondo, es ésta: ¿cómo puede existir la verdad *de* un sujeto, cuando no puede existir la verdad *sino para* un sujeto? Junto a estas dos formas tradicionales de indagar el problema de las relaciones subjetividad/verdad, Foucault sugiere una tercera: ésta es esencialmente *histórica*, y consiste en indagar, desde el momento en que cada cultura existe y funciona un discurso verdadero sobre el sujeto, «qué experiencia puede hacer el sujeto de sí mismo y qué relación puede tener con respecto a sí mismo, en función de esta existencia factual de un discurso verdadero sobre él». En definitiva, si la cuestión *filosófica* es la «cuestión de la posibilidad de una verdad para un sujeto en general», y la cuestión *positivista* «consiste en interrogarse sobre la posibilidad del decir-verdadero sobre la subjetividad» (y ambas cuestiones son afines al esquema de la verdad-demostración), la tercera cuestión, *histórico-filosófica*, «consiste en preguntarse cuáles son los efectos, en relación con esta subjetividad, de la existencia de un discurso que pretende decir, sobre ella misma, la verdad»; FOUCAULT, M., *Subjectivité et vérité*, lección del 6.01.81.





esencial, como «un sistema de obligación». Esto significa que el horizonte en el cual situar la historia foucaultiana de la verdad, su historia de los ‘régimenes de verdad’, lejos de ser en primer término epistemológico, es, ante todo, *ético-político*. En segundo lugar, Foucault ha puntualizado que tales análisis «no tienen como objetivo mostrar en qué medida la verdad es cambiante o la definición de sujeto relativa», sino «demostrar, a través de este material histórico, cómo la subjetividad, en cuanto experiencia de sí y de los otros, se constituye a través de las obligaciones de verdad, cómo la subjetividad en cuanto experiencia de sí y de los otros se constituye a través de las relaciones con lo que podríamos llamar la veridicción (*véridiction*)»²².

2. La primera objeción que espontáneamente se presenta frente a este proyecto de una historia de los regímenes de verdad concierne, evidentemente, a la legitimidad de la expresión ‘régimen de verdad’. En el año 1980, Foucault definió ‘régimenes de verdad’ como los «tipos de relación que ligan entre sí las manifestaciones de la verdad con sus procedencias, y los sujetos que operan sobre ellas, dan testimonio de ellas o, eventualmente, son sus objetos», es decir, las modalidades con las cuales el sujeto se relaciona con la verdad y la verdad tiene un efecto sobre él, en el interior de una complicada trama de relaciones de poder de doble entrada²³. Pero, ¿con qué derecho se puede introducir la verdad en el interior de un ‘régimen’ de este tipo? ¿En qué sentido la verdad entraña una relación esencial con un poder que costríñe? Ya en *L'ordre du discours*, Foucault había analizado la oposición de verdadero y falso como un específico sistema de exclusión en el interior de la producción de los discursos, y se había planteado preguntas análogas:

¿Cómo van a poder compararse razonablemente la coacción de la verdad con separaciones [...] que son arbitrarias desde el comienzo o que cuando menos se organizan en torno a contingencias históricas; que no sólo son modificables sino que están en perpetuo desplazamiento; que están sostenidas por todo un sistema de instituciones que las imponen y las acompañan en su vigencia y que finalmente no se ejercen sin coacción y sin una cierta violencia?²⁴

²² *Ibidem*, cursiva mía.

²³ FOUCAULT, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, IMEC, Fonds Michel Foucault, C62, lección del 6.02.80. Foucault había hablado de ‘régimen de verdad’ ya en 1976, dándole una definición en parte diferente: «Cada sociedad tiene su propio régimen de verdad, su propia ‘política general’ de la verdad: por ello entiendo los tipos de discurso que ésta acoge y que funcionan en ella como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sancionan unos y otros; las técnicas y procedimientos que son valorados como convenientes para obtener la verdad; el estatuto de aquellos que tienen la capacidad de decir qué funciona como verdadero»; FOUCAULT, M., *La fonction politique de l'intellectuel*, en *Dits et écrits II*, edic. cit., p. 112.

²⁴ FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971 (trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972, p. 13).

Foucault formula tales objeciones sobre la base de *una concepción muy precisa de la verdad* que tiene la intención de refutar, aquella que denominará en 1974 ‘verdad-demostración’. Según tal concepción, que puede definirse por simplicidad ‘epistemológica’, si se da una exigencia de verdad, si a las reglas intrínsecas de manifestación de la verdad es necesario añadir una constricción suplementaria, esto significa que estamos frente a algo que no puede, *en sí*, demostrarse o manifestarse como verdadero, y que por tanto necesita un ‘suplemento’ de fuerza coercitiva. Según la concepción epistemológica de la verdad, en todo *régimen* de verdad estaríamos en presencia tan sólo de una no-verdad: no de una ‘obligación de verdad’, sino de la «coerción de lo no-verdadero, de lo no-verificable». Como resume Foucault, en 1980: «Se puede, por tanto, hablar de obligación, pero precisamente en la medida en que la verdad, en cuanto tal, no aparece implicada». Al contrario, «cuando se trata de lo verdadero, la noción de régimen de verdad se convierte en superflua, ya que la verdad no tiene necesidad de obligar: la verdad se basta a sí misma para hacer su propia ley, dado que la fuerza de la coerción de la verdad reside en ella misma»²⁵. En efecto, como ya hemos visto, la concepción epistemológica de la verdad aporta la propia fuerza del carácter fundamental y fundamentador de la *evidencia* en los procedimientos de manifestación de la verdad: la evidencia el propio ‘lugar’ en el cual la manifestación de lo verdadero y la obligación de reconocerlo como verdadero *coinciden de forma exacta*. Esto representa, por tanto, el presupuesto que hace superflua cualquier referencia a un ‘régimen de verdad’ que se vincule a lo verdadero, dado que «es lo verdadero en sí mismo lo que determina su propio régimen, lo que constituye su propia ley, lo que obliga»: es verdadero y yo me inclino frente a ello, y me inclino en la medida en que es verdadero. Así, si la noción de ‘régimen de verdad’ puede ser utilizada cuando se habla de cosas distintas de la verdad, o de aquello que es, en el fondo, indiferente a lo verdadero y lo falso, al contrario cuando se trata de lo verdadero mismo, tal noción se convierte en inútil y carente de sentido.

A la refutación de la objeción ‘epistemológica’ Foucault dedica un espacio relevante en el transcurso de la lección del 6 de febrero de 1980, lo que pone de manifiesto que la considera de esencial importancia. Lo verdadero, sostiene Foucault en tal contexto, es *index sui*, en el sentido de que «sólo la verdad puede mostrar legítimamente lo verdadero, sólo el juego de lo verdadero y lo falso puede demostrar qué es lo verdadero». Con ello debe enterarse: en toda sociedad, en todo contexto humano, existen reglas de producción de lo verdadero, reglas de separación de lo verdadero y lo falso, y cada vez que se habla de ‘lo verdadero’, se habla en el interior de un sistema de reglas de este tipo, en el interior de un ‘juego de lo verdadero y lo falso’, donde la verdad es *index sui* porque solamente lo verdadero se denota a sí mismo y delimita sus propios confines con respecto a lo falso. En todo caso, que la verdad sea *index sui* no significa que sea al mismo tiempo *rex sui*, o *lex sui*, o *judex sui*: lo verdadero no es creador o detentador de los derechos que se ejercitan sobre los hombres. No es la verdad la «que administra su propio imperio, la que juzga y

²⁵ FOUCAULT, M., *Du gouvernement des vivants*, lección del 6.02.80.

sanciona a quien obedece o desobedece: no es verdad que la verdad no constriñe si no es a través de lo verdadero».

Por decirlo de la forma más simple: a la base de todos los razonamientos, por debajo del hecho mismo de ser reconocida cualquier cosa como una evidencia, se encuentra siempre y es necesaria una cierta afirmación, que no es del orden lógico de la constatación o de la deducción, que no es exactamente del orden de lo verdadero y lo falso, sino que es más bien una especie de compromiso, de profesión que consiste en decir: «Si es verdadero me inclino, es verdadero *entonces* me inclino, es verdadero *entonces* estoy obligado». No obstante, este ‘entonces’ [*donec*] no es un ‘entonces’ lógico, no puede reposar sobre ninguna evidencia: y si, en un cierto número de juegos de verdad, este ‘entonces’ es tan automático que resulta transparente, cuando tomamos la ciencia como fenómeno histórico, de golpe se convierte en más enigmático, oscuro. En el ‘entonces’ que concede a la verdad el derecho de decir «estás forzado a aceptarme porque soy la verdad», en tal ‘tú debes’ de la verdad, hay algo que no depende de la verdad misma en su estructura y en su contenido. El ‘tú debes’ interno a la verdad, inmanente a la manifestación de la verdad, es un problema que la ciencia en sí misma no puede justificar²⁶.

Como se ve, el razonamiento foucaultiano se encuentra en perfecta continuidad con la tesis de *Le pouvoir psychiatrique*, según la cual la verdad-demostración no sería otra cosa, en el fondo, que una ‘subespecie’ de la verdad-acontecimiento. En efecto, Foucault sostiene que la posición epistemológica de la verdad es inaceptable porque su mismo fundamento reposa sobre una concepción diferente de verdad: el error de quien piensa la verdad exclusivamente en la forma de la verdad-demostración es, en suma, el de confundir la parte con el todo, ilusionarse considerando el dominio propio como el *único* dominio posible y absolutizar sus reglas de producción de lo verdadero y lo falso —operación que conduce inevitablemente a enmascararlas—, en la medida en que se las considera universales y necesarias. Para corregir un error semejante es necesario *historizar* la ciencia y su camino²⁷: tal operación conllevará de manera inevitable la historización de la verdad misma y la demolición de toda pretensión de aprehender la Verdad absoluta²⁸.

²⁶ Ibídem. «Es necesario no confundir la razón de las armas con las armas de la razón. Pero no lo es menos saber que la constrictión *de la verdad* esconden *la constrictión* de la verdad», dicho de otro modo, «es necesario que la verdad no esconda ‘la voluntad de verdad’ que la soporta»; WOLFF, F., *Eros et logos. À propos de Foucault et Platon*, Revue de philosophie ancienne 7:1 (1989), p. 77.

²⁷ Arnold I. Davidson sostiene que el uso foucaultiano de la historia tiene, como objetivo primario, el de «hacer que se entrevea otra posibilidad», de «liberarse del hábito de identificar lo sucedido, intelectualmente y socialmente, con lo que debe haber sucedido y debe seguir sucediendo». La historia, en Foucault, juega en definitiva un papel *estratégico*, epistemológico y político a un tiempo, y abre posibilidades de las que «ni siquiera habíamos imaginado la existencia», hasta el punto de mostrar cómo «nuestras formas de racionalidad dependen de prácticas humanas» que no son necesarias ni auto-evidentes; DAVIDSON, A.I., *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pp. 188-189.

²⁸ «Si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si

Es en este punto donde la lectura de Nietzsche se ha revelado muy importante para mí: no es suficiente hacer una historia de la racionalidad, es preciso realizar una historia de la verdad. Esto significa: en lugar de preguntar a una ciencia en qué medida su historia la ha aproximado a la verdad (o le ha impedido el acceso a la misma), ¿no sería necesario decir que la verdad consiste en cierta relación que el discurso, el saber, mantiene consigo mismo, y preguntarse si esta relación tiene, ella misma, una historia²⁹?

Foucault, durante la lección del Collège de France del 6 de febrero de 1980, aduce un primer ejemplo: dos lógicos discuten sobre una proposición, y uno de los dos llega a convencer al otro acerca de su valor de verdad; el otro, en este punto, reconoce la derrota y se inclina ante 'lo verdadero'. Sin embargo, la proposición no es verdadera *en absoluto*, sino que es verdadera, tan sólo, «a causa de las reglas y de la estructura lógica», es decir, tan sólo *en el interior del régimen de verdad de la lógica*. No es un presunto valor universal de la verdad de la proposición lo que impele al lógico a aceptarla, son las reglas de la lógica, o sea las reglas de la materia que practica y en el interior de la cual «se ha constituido él mismo como operador», lo que lo obliga. Se trata de un régimen de verdad específico, de un particular 'juego de verdad'³⁰ que los sujetos en cuestión han decidido practicar, aceptando por tanto sus reglas y límites:

La lógica es un juego en el interior del cual el efecto de lo verdadero será obligar a toda persona que lo juega y que sigue el procedimiento regulado a reconocerlo como verdadero. Con la lógica se tiene un régimen de verdad en el cual el hecho de ser un régimen ha desaparecido, o no aparece como tal, porque es un régimen de verdad en el cual la demostración es considerada y aceptada como poseedora de un poder absoluto de constricción³¹.

uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión del saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia [...], entonces veríamos perfilarse algo semejante a un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)»; FOUCAULT, M., *L'ordine del discorso*, edic. cit., p. 13.

²⁹ FOUCAULT, M., *Entretien avec Michel Foucault*, edic. cit., p. 873.

³⁰ Se observa una notable oscilación en el uso foucaultiano de las expresiones 'juego de verdad' y 'régimen de verdad' en el curso de 1980, pero a partir de la definición de 'ciencia' como «familia de los juegos de verdad que obedecen a un mismo régimen, aunque no a la misma gramática», se podría avanzar la hipótesis de que un régimen de verdad sea algo *más general* que un juego de verdad, una suerte de 'estabilización' de los juegos de verdad emparentados en cierto modo —casi un *meta-juego de verdad*, que define las reglas comunes de producción de los enunciados verdaderos y falsos—; FOUCAULT, M., *Du gouvernement des vivants*, lección del 6.02.80, y *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, en *Dits et écrits II*, edic. cit., p. 1.544. En *L'archéologie du savoir*, Foucault habla de «campo de estabilización» para referirse al conjunto de esquemas de utilización, reglas de uso, constelaciones funcionales y virtualidades estratégicas que permiten a los enunciados, a pesar de todas las diferencias de enunciación (se podría quizá decir, *a pesar del hecho de pertenecer a diversos juegos de verdad*), de ser reproducidos en sus identidades; FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969 (trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1971, p. 138).

³¹ FOUCAULT, M., *Du gouvernement des vivants*, lección del 6.02.80.





En realidad, esta observación no vale sólo para la lógica, sino para *toda* disciplina, dado que, en el fondo, absolutizar el propio procedimiento de producción de la verdad, ocultando su dimensión histórica y contingente, es una práctica muy frecuente —como muestra también el segundo ejemplo que Foucault pone sobre el tapete—, apelando a Descartes. Retomando la tesis de algunas de las páginas más famosas y controvertidas de la *Histoire de la folie*³², Foucault argumenta que el ‘entonces’ del *cogito ergo sum* se presenta explícitamente como el ‘entonces’ de una verdad «que no tiene otro régimen que sí misma», también sí, por debajo del mismo, existe siempre un ‘entonces’ implícito que lleva consigo la aceptación de un cierto, específico, régimen de verdad. Tal aceptación implica necesariamente que el sujeto que razona tiene la posibilidad de decir: «cuando sea verdadero, y verdadero de forma *evidente*, me inclinaré», y de decir: «es *evidente*, entonces me inclino». En consecuencia, la exclusión de la locura es constitutiva del régimen (cartesiano) de verdad fundado sobre la evidencia³³: en efecto, el loco es «aquél cuyo error no puede ser reducido por medio de una demostración», es «alguien para el que la demostración no produce la verdad» y para el que, por consiguiente, «será necesario encontrar otro medio para reducir el error —dado que en el propio error consiste la locura— sin pasar a través de la demostración»³⁴. En resumen, si por principio ningún suplemento de poder es necesario para que se acepte la verdad de algo *evidente*, esto sucede tan sólo porque han quedado preliminarmente excluidos los locos y, en general, *todos aquellos que no aceptan las reglas de tal específico régimen de verdad*. La verdad-demostración ha colonizado de este modo la verdad-acontecimiento, enmascarando las condiciones (contingentes) que ella misma impone al sujeto y presentándose como posibilidad universal siempre a disposición de un sujeto, planteado a su vez como universal. Sin embargo, por debajo de la verdad-demostración, la foucaultiana historia de la verdad descubrirá siempre un sujeto y un régimen de verdad determinados históricamente, *desenmascarando* así la ilusión fundamental que toda verdad corre el riesgo de llevar consigo, o sea, aquella de aparecer como un universal que no tiene necesidad de ninguna fuerza exterior para hacer valer su propia ley, que no pertenece, por tanto, a ningún régimen de verdad:

³² «En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre la locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca; sueño o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda. Como pronto quedará excluido que él no piensa y que no existe. [...] La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podrían siempre, al menos en derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad. El encaminamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se halla conjurado y que la locura está fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico, es la razón misma. En adelante, la locura está exiliada. Si el *hombre* puede siempre estar loco, el *pensamiento*, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo verdadero, no puede ser insensato»; FOUCAULT, M., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961 (trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1976, pp. 52-53).

³³ FOUCAULT, M., *Du gouvernement des vivants*, lección del 6.02.80.

³⁴ FOUCAULT, M., *Il potere psichiatrico*, edic. cit., p. 126.

El discurso verdadero, que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; y la voluntad, esa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla. Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir³⁵.

3. No es posible salir del propio régimen de verdad para encontrar, fuera de él, una verdad absoluta y universal: se está siempre y de forma exclusiva en el interior de un régimen de verdad que ha organizado la separación (*partage*) verdadero/falso de diversas formas y en términos específicos. En otras palabras, *no existe una verdad distinta del régimen de verdad al que pertenece, y que la constituye en cuanto verdad*³⁶. Esta conclusión ayuda en gran medida a arrojar luz sobre un debate, que se produjo en 1965, entre Georges Canguilhem, Jean Hyppolite y Paul Ricoeur, debate sorprendente y en sí mismo un poco enigmático, en el curso del cual Canguilhem sostuvo obstinadamente la audaz tesis según la cual no existiría una ‘verdad filosófica’ en el sentido en que puede decirse que existe una verdad en la ciencia. Esto no significa, naturalmente, que la filosofía no deba preocuparse de saber si expresa o no la verdad, o que sea extraña a una indagación concerniente a la naturaleza y sentido de la verdad: la cuestión de la verdad es ciertamente una cuestión filosófica. Además, «la relación de la filosofía con esa verdad que la ciencia define progresivamente es el objeto de una mediación, de una investigación, de la que no puede decirse que sea verdadera o falsa en el sentido en que se habla de verdadero o falso en la ciencia»³⁷. Requerido a explicarse, Canguilhem prosigue:

He dicho: «No existe una verdad filosófica». No he querido decir: «No existe la verdad en el interior de una filosofía». Porque un filósofo puede equivocarse si

³⁵ FOUCAULT, M., *L'ordine del discorso*, edic. cit., pp. 17-18.

³⁶ Esta conclusión no puede dejar de ser puesta en relación con el concepto de ‘juego de lenguaje’ elaborado por Ludwig Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen*. La expresión ‘juego de lenguaje’ «está destinada a poner en evidencia el hecho de que *hablar* un lenguaje hace parte de una actividad, o de una forma de vida»: existe, según Wittgenstein, una multiplicidad de juegos de lenguaje, correspondientes a toda la actividad lingüística que puede tener lugar, y tal multiplicidad «no es nada fijo, dado de una vez para siempre», sino que cambia de continuo, desde el momento en que surgen siempre nuevos juegos de lenguaje y otros quedan en el olvido. Cada uno de estos juegos funciona con reglas específicas, y es por esto que no existe un *afuera* con respecto a los juegos de lenguaje, no existe un ‘significado’, ni una ‘esencia’, ni una ‘Verdad’ entendida como correspondencia a una realidad *externa* al juego de lenguaje. Existen tan sólo juegos de lenguaje, entendidos como otras tantas actividades lingüísticas (o ‘formas de vida’) irreductibles las unas a las otras; WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2006, §§ 23, 654, pp. 21, 219).

³⁷ CANGUILHEM, G., *Philosophie et vérité*, en FOUCAULT, M., *Dits et écrits 1 (1954-1969)*, Gallimard, Paris, 1994, p. 449.



comete paralogismos. He querido decir, simplemente, esto: el discurso filosófico sobre lo que la ciencia entiende por 'verdad', no puede ser expresado, a su vez, como verdad. No existe una verdad de la verdad³⁸.

Foucault se declara lacónicamente de acuerdo con su maestro, sobre la no-admisibilidad de «una verdad del discurso filosófico como tal», y añade: «Hay una voluntad de verdad...». Lo que los otros interlocutores presentes no parecen comprender, es que Canguilhem y Foucault no están negando la existencia de una específica subdivisión de verdadero y falso *en el interior* de una filosofía dada: Canguilhem lo ha dicho claramente, «un filósofo puede equivocarse si comete paralogismos». No porque los paralogismos constituyan un criterio *universal* de verdad, sino porque se supone que el filósofo haya aceptado el paralogismo como una de las reglas que definen la separación verdadero/falso de su propia disciplina. Se podría imaginar siempre una disciplina diferente, fundada sobre reglas diferentes, que considera verdaderos los paralogismos. Sin embargo, la tesis de Canguilhem es que el discurso filosófico, en sí, no puede avanzar ninguna pretendida universalidad en la propia definición de verdad: es un régimen de verdad específico, y existe en él también una voluntad de verdad (como dice Foucault) de la que no podemos hacer abstracción. Canguilhem, no obstante, parece tener menos dificultades para hablar de una verdad científica: de una parte, esto puede ser interpretado como una confirmación de las dificultades, en el momento actual, que conllevaría prescindir del omnipresente horizonte de la verdad-demostración —pero no hay que olvidar que pocos han sido los epistemólogos que han subrayado más que Canguilhem la historicidad y la contingencia de la 'verdad científica'—³⁹. Por ello, sus afirmaciones en el debate aludido son posiblemente de interpretar en un sentido *polémico*, polémico en relación con una filosofía de la ciencia que se querría situar en el lugar del fundamento de la misma empresa científica, cuando, por el contrario, «no existe una verdad de la verdad», no se sale del propio régimen de verdad para encontrar un *afuera* objetivo: la pretensión de la filosofía de la ciencia de constituirse como mirada objetiva, imparcial, universal, sobre el propio objeto resulta así refutada. Y es refutada, en paralelo, no tanto la presencia de la 'verdad' en el interior de una cierta filosofía —verdad histórica y contingente— sino la pretensión de la filosofía de ser ciencia de la ciencia, de alcanzar una verdad atemporal y absoluta. No existe la verdad

³⁸ *Ibidem*, p. 452.

³⁹ Según Canguilhem, la historia de la ciencia es, ciertamente, una búsqueda de la verdad —pero de ninguna manera definitiva, siempre en devenir—. La historia de la ciencia, en efecto, no es «el museo de los errores de la razón humana», a visitar provistos de la Verdad universal, del «valor último, que trasciende a los otros» y permite devaluarlos: 'historia' significa, ante todo y esencialmente, *apertura* de un campo de posibilidades teóricas distintas de las que nos resultan familiares a la luz «de la muestra exclusiva de los últimos resultados de la ciencia»; CANGUILHEM, G., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 1998 (trad. it. *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna, 1976, pp. 73-79, 120-121). Sobre las características de la 'historia epistemológica' de Canguilhem, cfr. LECOURT, D., *Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspero, Paris, 1972 (trad. it. *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, De Donato, Bari, 1973, pp. 101-116).



(y no existe el error) en el exterior de los regímenes de verdad: lo que sea la verdad y la falsedad, sólo puede ser establecido mediante reglas que establecen precisamente su separación.

Entre sus límites, toda disciplina reconoce proposiciones verdaderas y falsas; [...] tal vez no existen errores en el sentido estricto, ya que el error no puede surgir y ser definido si no es en el interior de una práctica definida. [...] En resumen, una proposición debe responder a complejas y serias exigencias para poder pertenecer al conjunto de una disciplina; antes de poder ser considerada verdadera o falsa, debe estar, como decía G. Canguilhem, «en lo verdadero»⁴⁰.

Aunque la filosofía no sea ‘ciencia de la ciencia’, su «necesidad intelectual» es reconocida de forma explícita por Canguilhem, y por ello es colocada a la altura del *hiato* que existe entre ciencia y filosofía⁴¹. Y, si el significado de la empresa filosófica no es imponer a la ciencia su propia verdad universal, ¿no podría ser, por usar las palabras de Foucault, estudiar la historia de los regímenes de verdad, arrojando luz sobre la contingencia de toda posible separación verdadero/falso? En efecto, la verdad-demostración contra la que polemiza Foucault es sólo *una* de tantas posibles concepciones de la verdad, y si se está en posición de definir el régimen ‘epistemológico’ de verdad, no puede, sin embargo, ser transferida a otros regímenes ni ser asumida como un paradigma universal de la verdad —tendencia que, por el contrario, se afirma prepotentemente a partir de la revolución científica moderna—. En otras palabras, la ciencia es sólo *un* específico régimen de verdad, en el cual el ‘poder’ de la verdad se encuentra organizado de modo que la constricción resulte asegurada por lo verdadero mismo, a través de la evidencia. Esto significa que, si no existe una verdad distinta del régimen de verdad al que pertenece y la constituye en cuanto verdad, no existe tampoco una verdad distinta de la trama de relaciones de poder que definen, influyen, permiten, enlentecen o apremian su producción. Todo régimen de verdad resulta, por tanto, caracterizado no sólo por una cierta, específica, producción de la verdad, sino también por una peculiar relación que se establece en él entre ejercicio del poder y manifestación de la verdad, una relación que pasa de manera inevitable por el sujeto, o mejor, por la construcción *ético-política* de una subjetividad. De este modo, el círculo se cierra:

...diría que hacer la arqueología, o la *anarqueología*, del saber será, por tanto, no tanto estudiar de forma global las relaciones del poder político con el saber o con el conocimiento científico. El problema será estudiar los regímenes de verdad, es decir, el tipo de relaciones que ligan entre sí las manifestaciones de la verdad con sus procedimientos y los sujetos que operan sobre ellas, que son sus testigos o, eventualmente, sus objetos. Esto implica, en consecuencia, que no haremos divisiones binarias entre lo que sería la ciencia, por una parte (autonomía de lo verda-

⁴⁰ FOUCAULT, M., *L'ordine del discorso*, edic. cit., p. 27.

⁴¹ CANGUILHEM, G., *Philosophie et vérité*, edic. cit., p. 450.



dero y su poder intrínseco), y de otra parte, toda la ideología en la que lo verdadero deberá ser armado de un poder suplementario y externo para tomar fuerza, valor y desempeñar un abusivo efecto de verdad. La perspectiva arqueológica, excluyendo esta división, implica, por el contrario, que se tome en consideración la multiplicidad de los regímenes de verdad; implica que se tome en consideración el hecho de que todos los regímenes de verdad, sean científicos o no, comportan modos específicos de vincular, de manera más o menos constrictiva, la manifestación de lo verdadero y el sujeto que la opera; finalmente, esta perspectiva implica que la especificidad de la ciencia no sea definida en oposición a todo el resto o a toda la ideología, sino que sea definida entre múltiples regímenes de verdad posibles y existentes⁴².

La historia de la verdad que Foucault persigue se configura entonces como una «historia arqueológica», consagrada a la fuerza (no autónoma, no evidente) de lo verdadero y al proceso a través del cual los hombres se vinculan a sí mismos con la manifestación de la verdad. La clásica noción de ‘arqueología’ del saber resulta así reactivada, dado que el «régimen del saber» es precisamente el punto en el cual se articulan un régimen político de obligación/constricción y el régimen particular de obligación/constricción que es el régimen de verdad. La foucaultiana anarqueología del saber se presenta, en definitiva, como el estudio de los diversos regímenes de verdad que constituyen la condición de posibilidad del gobierno de los hombres y la condición de inteligibilidad de los procesos de subjetivación en los cuales estos mismos hombres están insertos, gracias al elemento estratégicamente crucial que está representado por la verdad⁴³.

4. En el curso de la ya varias veces citada lección del 23 de enero de 1974 de *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault señala la alquimia como un campo privilegiado en el interior del cual sería posible estudiar la colonización de la verdad-demostración con respecto a la verdad-acontecimiento: la alquimia, en efecto, no ha sido nunca (ni podría ser) ‘refutada’ por la química, y no podría ser considerada como un ‘error’ científico, desde el momento en que no ha formado nunca parte de la tecnología de la verdad-demostración. Tan sólo puede comprenderse la alquimia en el horizonte de la verdad-acontecimiento: en efecto, la alquimia implicaba la iniciación de un individuo y su cualificación ‘moral’ o ‘ascética’, ya que éste debía prepararse para la prueba de la verdad, no a través de la acumulación de conocimientos, sino sometiénndose a un *ritual* preestablecido. La operación alquímica, por otra parte, consistía en la puesta en escena de un cierto número de acontecimientos, puesta en escena que

⁴² FOUCAULT, M., *Du gouvernement des vivants*, lección del 6.02.80. Foucault acuña el término *anarchéologie* para indicar «el comportamiento teórico-práctico que concierne a la no-necesidad de todos los poderes, y para distinguir tal posición de la anarquía»; *Ibidem*, lección del 30.01.80.

⁴³ «¿El problema político más general no es quizá el de la verdad? ¿Cómo ligar la forma de separar lo verdadero de lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los otros?»; FOUCAULT, M., *Table ronde du 20 mai 1978*, en *Dits et écrits II*, edic. cit., p. 849.



tenía el objetivo de hacer aparecer una verdad enigmática y huidiza, que había que coger al vuelo o dejar que se perdiera para siempre. De esta forma, el saber alquímico debía recomenzar siempre desde el principio, y no garantizaba las mismas reglas de acumulación del saber científico: para reapropiarse de un secreto que alguien, antes de él, había conseguido alcanzar, el alquimista debía someterse a la misma purificación, al mismo ritual, y prepararse para cogerlo de nuevo en la ocasión y momento propicios⁴⁴. El paso de la alquimia a la química, por tanto, lejos de haber representado un progreso *interno* a un mismo campo del saber, ha señalado, por el contrario, la rotación de dos diferentes tecnologías de verdad. Por otra parte, en *La formation de l'esprit scientifique*, Gaston Bachelard había ya criticado a los historiadores de la ciencia que pretendían mostrar cómo la química moderna «fue emergiendo lentamente del laboratorio de los alquimistas»⁴⁵, y había presentado la alquimia como una «iniciación moral», más que intelectual. En efecto, para tener éxito en sus experimentos, «el alquimista deberá ser enormemente austero», deberá trabajar, ante todo, en la purificación de su alma, dado que sólo «un alma cándida, animada de sana fortaleza, cuando reconcilia su naturaleza particular con la naturaleza universal, encontrará espontáneamente la verdad»⁴⁶. Sin embargo, en el contexto del presente estudio, la referencia a Bachelard resulta esencial sobre todo porque la vertiente epistemológica de su obra podría ser leída como una tentativa de reintroducir masivamente la tecnología de la verdad-acontecimiento en el interior del horizonte científico, y presentar así la ciencia como una empresa eminentemente 'espiritual' (en el sentido foucaultiano del término). Pero en qué medida la epistemología bachelardiana llega realmente a separarse de los presupuestos del régimen 'cartesiano' de verdad es una cuestión que debe ser indagada de forma mucho más atenta.

En su radical oposición al «decir del avaro», al principio del 'realismo no probado', según el cual «nada se pierde ni se crea», el axioma *nada es dado, todo es construido* representa el presupuesto del pensamiento epistemológico bachelardiano. Como es notorio, Bachelard señala en la construcción de la verdad y la *objetividad* la tarea fundamental del «espíritu científico», que está llamado continuamente a liberarse de los prejuicios más comunes y de las opiniones no fundamentadas con las que nos encontramos en el camino del conocimiento. La experiencia «concreta y real, natural e inmediata» es el primero y más general 'obstáculo epistemológico' que un 'psicoanálisis del conocimiento objetivo' debe tratar de superar, guiado por

⁴⁴ Cfr. FOUCAULT, M., *Il potere psichiatrico*, edic. cit., pp. 215-216.

⁴⁵ BACHELARD, G., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris, 1938 (trad. it. *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Cortina, Milano, 1995, p. 52). Como señala Carlo Vinti, si el alquimista es «la figura emblemática del pensador y sabio precientífico», no es, sin embargo, un 'precursor inmaduro' del químico, no es un 'químico fallido', en suma, «no hay evolución, sino discontinuidad, entre la alquimia y la química»: el químico y el alquimista son dos sujetos diferentes y separados, cuyas mentalidades están en oposición radical la una a la otra; VINTI, C., *Il soggetto qualunque. Gaston Bachelard fenomenologo della soggettività epistemica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997, pp. 862-865.

⁴⁶ BACHELARD, G., *La formazione dello spirito scientifico*, edic. cit., pp. 56-59, 218.

el principio según el cual una experiencia *científica* es una experiencia que «*contradice* la experiencia *común*», y la transforma de simple *hecho* en una *ley*⁴⁷. Así la epistemología bachelardiana resulta polarizada sobre esta clara ruptura trazada entre el conocimiento común (empírico) y el conocimiento científico (racional) —dos tipos de conocimiento que asignan a un mismo fenómeno un ‘valor epistemológico’— profundamente diferente:

Que el ‘olor’ de la electricidad sea un desinfectante y que el ozono sea un potente oxidante que desinfecta, ¿no hay entre estos saberes un cambio de valor del conocimiento? La química teórica ha transformado un hecho verdadero (*véritable*) en un conocimiento verídico (*véridique*)⁴⁸.

En consecuencia, la ciencia contemporánea consiste, según Bachelard, en la «investigación de los hechos verdaderos (*véritables*) y en la síntesis de las leyes verídicas (*véridiques*)», leyes que tienen una «fecundidad de verdad» porque «prolongan la verdad de hecho gracias a la verdad de derecho». Es justo a la altura de esta cesura entre *véritable* y *véridique* donde se abre el espacio necesario para considerar la ciencia como un preciso ‘régimen de verdad’, en el cual la verdad «se encuentra en un verdadero arrepentimiento intelectual», en un «lento y fatigoso psicoanálisis» llamado a *exorcizar* el inconsciente del espíritu científico y a desencadenar la creativa dimensión de la abstracción matemática⁴⁹. Sin embargo, este trabajo de rectificación de los errores, lejos de ser puramente intelectual, envuelve al *entero ser* de quien persigue el conocimiento objetivo, de tal forma que la construcción de la verdad es también, al mismo tiempo, una construcción (o mejor, *re-construcción*) ‘espiritual’ del sujeto⁵⁰.

Cuando se presenta a la cultura científica, el espíritu no es nunca joven. Es incluso muy viejo, porque tiene la edad de sus prejuicios. Acceder a la ciencia significa rejuvenecer espiritualmente, aceptar un cambio brusco que le lleva a entrar en contradicción con el pasado⁵¹.

En esto reside la esencia más profunda de la ‘recursividad’ de la acción creativa del espíritu: también «la cabeza bien hecha» debe ser «rehecha»⁵², y cualquier *hábito* de pensamiento, por el hecho de haberse convertido en ‘descontado’, es un obstáculo a superar. Es preciso que la razón permanezca en constante inquietud, que la falsa certeza del conocimiento (sub/o)jetivo sea continuamente disturbada⁵³: para ser verdaderamente sí mismo, el espíritu debe cambiar, mutar, corregirse a sí

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 3, 7-8, 154. Para la ‘dialéctica’ entre «actos epistemológicos» y «obstáculos epistemológicos», vistos respectivamente como el polo positivo y el polo negativo del desarrollo científico, cfr. también BACHELARD, G., *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, Paris, 1951 (trad. it. *L'attività razionalistica della fisica contemporanea*, Jaca Book, Milano, 1987, p. 51).

⁴⁸ BACHELARD, G., *Le matérialisme rationnel*, PUF, Paris, 1953, p. 224.

⁴⁹ BACHELARD, G., *La formazione dello spirito scientifico*, edic. cit., pp. 12, 45.

⁵⁰ BACHELARD, G., *L'attività razionalistica della fisica contemporanea*, edic. cit., p. 29.

⁵¹ BACHELARD, G., *La formazione dello spirito scientifico*, edic. cit., pp. 11-12.



mismo —aquello «que *es* debe psicológicamente *evolucionar*»—, porque sólo a través de la *transformación* se enriquece⁵⁴. Es así como Bachelard presenta explícitamente la ciencia: una empresa 'espiritual', reinsertando (en apariencia) sin ambigüedad la verdad-demostración en el horizonte de la verdad-acontecimiento:

Con la revolución espiritual necesaria para la invención científica, el ser humano se convierte en una especie mutante o, por decirlo mejor, una especie que tiene necesidad de mutar y que sufre si no cambia⁵⁵.

Desde el momento en que «no se *posee* un bien espiritual si no se lo ha adquirido por completo con un esfuerzo personal»⁵⁶, el proceso epistemológico de rectificación de los errores se presenta como una verdadera *actitud*, un «ascetismo intelectual»⁵⁷ que, como se lee en el prefacio de *La psychanalyse du feu*, caracteriza el pensamiento objetivo en la medida en que este último somete a *crítica* todo: es necesario que «cada cual se aplique a destruir en sí mismo» las convicciones no debatidas, los hábitos familiares, la satisfacción por las intuiciones primeras, es necesario «practicar un ejercicio» crítico muy preciso, «reírse de sí mismo». No es posible «ningún progreso sin esta ironía autocrítica»⁵⁸.

Un descubrimiento objetivo es inmediatamente una rectificación subjetiva. Si el objeto me instruye, me modifico. El beneficio principal que busco en un objeto es una modificación espiritual⁵⁹.

⁵² Ibídem, p. 14.

⁵³ Cfr. Ibídem, pp. 17, 293.

⁵⁴ BACHELARD, G., *La dialectique de la durée*, PUF, Paris, 1950, pp. 16, 43-45.

⁵⁵ BACHELARD, G., *La formazione dello spirito scientifico*, edic. cit., p. 14. Durante la entrevista radiofónica *Le gai savoir*, Foucault señala la peculiaridad de la reflexión de Bachelard en la conexión estrechamente firme que establece entre «la idea de una racionalidad y la idea de una creación, de una creatividad. La racionalidad y la creatividad, la racionalidad y la novedad, eran para [Bachelard] una misma y única cosa». Por tanto, no colocaba la razón en el lado de lo universal y permanente, sino que daba de ella una imagen «cálida, viviente, ligada a la creatividad, a la invención y a la libertad», enseñó así a los científicos la posibilidad de hacer la historia de la propia ciencia en la forma de la «historia de una continua inventiva». En un breve artículo de 1972, Foucault afirma además que Bachelard ha podido desembarazarse de la cultura tradicional, con sus valores jerarquizados, «leyendo todo y haciendo jugar todo contra todo»; FOUCAULT, M., *Piéger sa propre culture*, en *Dits et écrits 2*, edic. cit., p. 382.

⁵⁶ BACHELARD, G., *La formazione dello spirito scientifico*, edic. cit., p. 156.

⁵⁷ Ibídem, p. 288.

⁵⁸ BACHELARD, G., *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1938 (trad. it. *La psicoanalisi del fuoco*, en *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari, 1993, pp. 125, 130). «Todo conocimiento referido al momento de su constitución, es un conocimiento polémico; debe, ante todo, destruir, para hacer lugar para la propia construcción. La destrucción es a menudo total, pero la construcción nunca es completa»; BACHELARD, G., *La dialectique de la durée*, edic. cit., p. 14.

⁵⁹ BACHELARD G., *La formazione dello spirito scientifico*, edic. cit., p. 295. Sobre el desarrollo de la física relativista-cuántica del siglo XX, desarrollo que ha obligado a los científicos a incluir al observador en el proceso de conocimiento y comprensión de los fenómenos físicos, al punto de llegar a aceptar la inédita conclusión de que en la relación entre hombre y naturaleza ambos términos resultan modificados recíprocamente, cfr. CAPRA, F., *Il Tao della fisica*, edic. cit., pp. 81-82, 159-160.

Pero el yo que muda no es simplemente pasivo, receptivo: la modificación sucede tan sólo en la medida en que es preparada por un trabajo consciente y constante, por un «coraje intelectual» que no teme confrontarse con su propia ignorancia originaria, y que consiste «en conservar activo y viviente este instante del conocimiento naciente, en el que la fuente de nuestra intuición brota sin cesar, y en delinear, con la historia subjetiva de nuestros aciertos y errores, el modelo objetivo de una vida mejor y más clara»⁶⁰. En efecto, para aceptar la verdad de la ciencia contemporánea, según Bachelard, es preciso todo un «trabajo de reconstrucción, de larga reorganización» en el campo del espíritu: el sujeto debe constituirse como «conciencia de racionalidad», liberándose de su propia problemática particular y poniendo entre paréntesis la propia individualidad, porque «en una cultura científica, una problemática que sigue siendo individual corresponde al psicoanálisis». Bachelard habla, al respecto, de la necesidad de una ‘pedagogía’ entendida como «ejercicio de *transformación* del conocimiento» y de la mente, de transformación del mismo sujeto en «sujeto racional», miembro efectivo de la comunidad científica contemporánea⁶¹. El científico, escribe Bachelard, «se encuentra frente a la necesidad, siempre renaciente, de *renunciar a su propia intelectualidad*»: es decir, de renunciar a sí mismo, de «acabar consigo mismo» para renovarse en otro sí —objetivo, impersonal, *socializado*—.

Vivir y revivir el instante de la objetividad, encontrarse siempre en el *estado naciente* de la objetivación, requiere un esfuerzo constante de de-subjetivación⁶².

Se deduce de ello que el sujeto, en cuanto dado a priori, en cuanto sustrato ontológico del pensamiento y del espíritu, fundamento indiscutible de toda cualidad —el ‘Sujeto’ *no existe*—. Éste es construido, o mejor, *se construye* a través de un largo camino apoyado en el psicoanálisis del conocimiento objetivo, que remueve los ‘obstáculos epistemológicos’ para abrir espacio al *sujeto de conocimiento*, el sujeto de la verdad-demostración. En efecto, al término de esta breve incursión en el pensamiento epistemológico bachelardiano, resultan evidentes dos cosas: por una parte, Bachelard presenta realmente la objetividad científica como el objetivo de una empresa esencialmente ‘espiritual’, como una dimensión a la que el sujeto puede acceder sólo siguiendo una serie de transformaciones que debe realizar sobre sí mismo, sobre su propio pensamiento y su entero ser. Por otro lado, Bachelard no llega nunca a liberarse de la ilusión fundamental que lo lleva a creer que, a pesar de todo, el camino espiritual de construcción del sujeto de conocimiento abrirá finalmente a tal sujeto, y *sólo a él*, el acceso a la «verdad objetiva»⁶³. Por tanto, si la epistemología

⁶⁰ BACHELARD, G., *L'intuition de l'instant*, Gonthier, Paris, 1932 (trad. it. *L'intuizione dell'istante*, en *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, edic. cit., p. 40).

⁶¹ BACHELARD, G., *L'attività razionalistica della fisica contemporanea*, edic. cit., pp. 30, 48, 253.

⁶² BACHELARD, G., *La formazione dello spirito scientifico*, edic. cit., p. 295.

⁶³ *Ibidem*, p. 247.

bachelardiana hace perfectamente evidente el hecho de que la ciencia sea un ‘régimen de verdad’, el horizonte en el que ésta se mueve es aún del todo análogo al cartesiano: así como Descartes ha escrito las *Meditaciones* con el objetivo de *constituir* el sujeto (presunto) universal de la verdad-demostración, también Bachelard utiliza, en definitiva, la tecnología de la verdad-acontecimiento sólo con el fin de fundar el sujeto de conocimiento capaz de acceder a la verdad objetiva (única e indiscutible), tal como la define la ciencia contemporánea.

5. No creo que sean necesarios otros ejemplos para poner de manifiesto las dificultades de prescindir del esquema epistemológico de la verdad-demostración y escapar al riesgo siempre paralelo de pensar que éste represente la única posibilidad de que disponen los hombres de tener acceso a una verdad, a su vez, única y universal. El punto importante a tener presente es que esta dificultad esencial no se refiere sólo a los historiadores de la ciencia, sino a *todos nosotros*, desde el momento que el mecanismo gubernamental del moderno poder anátomo- y bio-político se incardina sobre una verdad cuyas características son perfectamente afines a las de la concepción epistemológica. Es suficiente pensar en la noción de ‘sexualidad’ que, nacida «en el punto de conjunción entre la confesión cristiana y la medicina»⁶⁴, se ha configurado pronto como el núcleo capital de la producción de un cierto saber (científico) sobre el sujeto que, revelándole la verdad ‘de sí mismo’, al mismo tiempo tiende a constituirlo como el sujeto de tal verdad, *sujetándolo*⁶⁵. Por este motivo, Foucault ha sido siempre muy cauto cuando se ha referido a los llamados movimientos de liberación sexual: en efecto, querer ‘descubrir’ y afirmar libremente la ‘verdad’ del propio sexo, significaba para él solamente reiterar e incentivar el dispositivo de saber-poder incardinado sobre el modelo veridiccional de la confesión, modelo que monopoliza la sexualidad desde hace centenares de años:

La obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está ya tan profundamente incorporada a nosotros que no la percibimos más como efecto de un poder que nos constriñe; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, sólo ‘pide’ salir a la luz; que si no lo hace es porque una coerción la retiene, porque la violencia de un poder pesa sobre ella, y no podrá articularse al fin sino al precio de una especie de liberación. La confesión nos hace libres, el poder nos reduce al silencio; la verdad no pertenece al orden del poder y en cambio posee un parentesco originario con la libertad: otros tantos temas tradicionales en la filosofía, a los que una ‘historia política de la verdad’ debería dar vuelta mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder. La confesión es un ejemplo⁶⁶.

⁶⁴ FOUCAULT, M., *Il gay sapere*, Aut aut 331 (2006), p. 39.

⁶⁵ Cfr. FOUCAULT, M., *Schizocultura: sessualità infantile*, Aut aut 331 (2006), p. 30.

⁶⁶ FOUCAULT, M., *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité 1*, Gallimard, Paris, 1976 (trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 1978, pp. 55-56).



Por otra parte, como ya se ha comentado, la 'verdad del sexo' y su funcionamiento estratégico son perfectamente comprensibles sobre la base del concepto epistemológico de verdad: ante todo, la verdad de nuestra sexualidad es *omnipresente*, porque no hay nada tan irrelevante y fútil, en nuestros comportamientos y pensamientos, que no comporte la obligación de referirse a ella. Además, la verdad de nuestra sexualidad es *universalmente accesible* y al alcance de todos es suficiente estar en posesión de los instrumentos adecuados para cogerla: está aquí, en el fondo de nosotros mismos, es nuestra 'naturaleza' que resulta 'descubierta' y aceptada en su eterno valor de verdad. Según Foucault, es gracias a esta concepción de verdad que los diversos dispositivos de saber-poder contemporáneos pueden ejercer una influencia sobre nosotros, sobre nuestro cuerpo y nuestra vida, y es por esto que *el rechazo* de tal concepción se presenta como una tarea ético-política extremadamente urgente. La que Foucault, en 1976, llama 'historia política de la verdad', y que en los años ochenta se configurará como una historia *anarchéologique* de los 'régimenes de verdad', representa por tanto el primer paso necesario para contestar la idea de que la verdad se basta a sí misma, que no necesita de otro para ser expuesta y aceptada, y que su manifestación de acceso al mundo de lo universal, de lo absoluto, de lo objetivo, de lo supra-histórico. En otras palabras, la foucaultiana historia de los régimenes de verdad representa un primer y esencial 'umbral' de resistencia ético-política, porque muestra que todo régimen de verdad es siempre relativo e históricamente contingente, y permite entonces evidenciar cómo la concepción epistemológica de la verdad es solamente una *construcción* transeúnte. En particular, es el estudio de los régimenes antiguos de verdad el que puede iluminar la no-necesidad del concepto epistemológico de verdad, desde el momento en que, en el contexto griego del gobierno de sí y de los otros, se pensaba en la verdad y se hacía referencia a ella de manera radicalmente diferente⁶⁷. Así es imposible no citar, en este punto, la «ontología histórico-crítica» de nosotros mismos y de nuestra actualidad, de la que Foucault habla en sus célebres textos sobre la *Aufklärung*: ésta consiste, según el filósofo francés, en asumir una actitud (*ethos*) de «crítica permanente de nuestro ser histórico»⁶⁸, en someter a discusión «todos los fenómenos de dominación» (políticos, económicos, sexuales, institucionales) en los que estamos inmersos⁶⁹ y en hacer finalmente eficaz la voluntad de «no ser gobernados *de este modo*, en nombre de estos principios, en vista de tales objetivos y a través de tales procedimientos»⁷⁰.

⁶⁷ «Sería interesante confrontar la *parrhesia* griega con la concepción moderna (cartesiana) de evidencia. Porque, a partir de Descartes, la coincidencia entre creencia y verdad es obtenida en una cierta experiencia (mental) de evidencia. Para los Griegos, por el contrario, la coincidencia entre creencia y verdad no tiene lugar en una experiencia (mental), sino en una *actividad verbal*, que es la *parrhesia*. Se aprecia así que la *parrhesia*, en este sentido griego, no puede tener ya espacio en nuestro moderno horizonte epistemológico»; FOUCAULT, M., *Fearless speech*, Semiotext(e), Los Angeles, 2001, p. 14.

⁶⁸ FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que les Lumières?*, en *Dits et écrits II*, edic. cit., p. 1.390.

⁶⁹ FOUCAULT, M., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, edic. cit., p. 1.548.

⁷⁰ FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique?*, en NAPOLI, P., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997, pp. 37, 71.

Pero la crítica, en Foucault, posee siempre también un aspecto positivo, constructivo y creativo⁷¹. Así, la ontología crítica de nosotros mismos es al mismo tiempo una «prueba histórico-práctica de los límites que podríamos superar», un «trabajo nuestro, sobre nosotros mismos, en cuanto seres libres» que afronta con coraje el problema teórico y práctico de cual sea, *hoy*, «la parte singular, contingente y debida a constricciones arbitrarias en aquello que se presenta como universal, necesario y obligatorio»⁷². Un modelo de *vie philosophique*⁷³, cuyo ejemplo más profundo puede ser rastreado, en mi opinión, en el estudio foucaultiano del cinismo antiguo. Como ya he tenido ocasión de subrayar⁷⁴, en efecto, en el régimen cínico de verdad, el papel de la ‘verdad’ es jugado por el *bios*, por el modo de vivir del filósofo cínico, que estratégicamente busca y obtiene el escándalo gracias a un largo y difícil trabajo sobre sí mismo —trabajo de *creación* de la propia vida, en radical contraposición respecto a la sociedad y a las convenciones, que tiene como objetivo la incesante inversión de los dispositivos de saber-poder que intentan aprisionarlo—. Gracias a este trabajo ascético, el cínico se convierte en la «estatua visible de la verdad»⁷⁵: construye su propia vida *per via di levare*⁷⁶, no con el fin de hacer aparecer un sustrato de naturalidad originaria e irreductible a la dimensión política, sino con la intención de eliminar toda dependencia de lo superfluo y reivindicar así la intrínseca no-necesidad de toda constricción, de toda convención, de toda regla preestablecida. Un principio de crítica hiperbólica que se adapta perfectamente a la idea foucaultiana de la no-necesidad de cualquier poder y cualquier verdad, y de la *peligrosidad* de todo poder y de toda verdad de los que no se llega a percibir su radical contingencia. En resumen, la *vraie vie* cínica no es ‘verdadera’ en virtud de una verdad que está en el fondo de nosotros mismos y que puede, por tanto, ‘descubrirse’, sino en virtud del cambio que opera con respecto a las otras formas de vivir y de la resistencia al poder político que pone en marcha gracias a su *perpetua inventividad* de nuevas maneras de conducirse, de inéditos modos de vida, de configuraciones antes impensadas de la relación de uno consigo mismo y con el propio cuerpo. En otras palabras, el cinismo representa un modelo de subjetivación en el interior del cual es posible prescindir del esquema epistemológico de la verdad y razonar sólo en términos de creación de sí, del propio cuerpo y de la propia vida —un modelo que,

⁷¹ Cfr. REVEL, J., *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, en GALZIGNA, M., *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 134-135.

⁷² FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que les Lumières?*, edic. cit., pp. 1.393-1.394.

⁷³ Cfr. *Ibidem*, p. 1.396.

⁷⁴ Cfr. LORENZINI, D., «*El cinismo hace de la vida una aleturgia*», edic. cit., pp. 83-88.

⁷⁵ FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Seuil/Gallimard, Paris, 2009, p. 284.

⁷⁶ «Dice Leonardo que la pintura opera *per via di porre*, dado que aplica una sustancia, partículas de color, allí donde antes no había nada, sobre la tela incolora; la escultura, por el contrario, procede *per via di levare*, en cuanto corta en el bloque de piedra todo lo que esconde la superficie de la estatua en él encerrada»; FREUD, S., *Über Psychotherapie*, Wiener Medizinische Presse, 1905 (trad. it. *La psicoterapia*, en *Opere 1886/1905*, Newton & Compton, Roma, 1992, p. 982). Cfr. también HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, edic. cit., p. 62.

a la vez, abre también la posibilidad de construir nuevos espacios de convivencia y de resistencia política—⁷⁷.

El régimen epistemológico de verdad es, para todos nosotros, una trampa extremadamente *actual*, porque impulsa a ilusionarse con la idea de que el sujeto sea una realidad ya dada y enmascara así la fundamental sugerencia que la filosofía *crítico-ascética* del último Foucault ha intentado vehicular: considerarse a sí mismo y a la propia vida cotidiana como una obra a crear y recrear en los márgenes de las relaciones de poder en las cuales estamos insertos —en resumen, considerarse a sí mismo y a la propia vida como una esencial ‘puesta en juego’ ético-política—. Acabar con el modelo epistemológico de verdad significa, por tanto, hacer emerger la diferencia escandalosa de la propia vida con respecto a otras vidas, a las convenciones y los hábitos que otros han aceptado pacíficamente. Significa, en conclusión, hacer de la verdad misma un *acontecimiento* que surga en la discontinuidad estratégica de la lucha política⁷⁸, bien entendido que es de la modalidad de aparición de este acontecimiento de donde depende toda capacidad del poder de sometimiento y toda posibilidad nuestra de resistencia.

Traducción para *Laguna* de Domingo FERNÁNDEZ AGIS

Recibido: noviembre 2009; aceptado: enero 2010



⁷⁷ Según Judith Revel, el «modo de vida» se entiende, en Foucault, como «la puesta en común de las diferencias en cuanto diferencias, y la constitución, a partir de este tejido diferencial, de algo que tenga que ver con lo común». En otras palabras, un modo de vida «es una ética —vale decir, una manera de estar juntos—. Es, en sentido estricto, un gesto que constituye de forma inédita un espacio compartido. Esta *constitución* [...] es, en sentido literal, la experimentación de una *polis*, es decir, de una *politica*»; REVEL, J., *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, edic. cit., pp. 138-139.

⁷⁸ «Todas las veces que queremos hacer renunciar a la lucha, proponemos con ello una ‘negación de la voluntad’, una divinización del sueño, un culto de la muerte, también en su forma más dulce, la de Budha, o de Cristo como persona. [...] La lucha, por el contrario, es esta potente vitalidad no orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y arriesga aquello de lo que se adueña»; DELEUZE, G., *Pour en finir avec le jugement*, en *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, pp. 166-167.