

MICHEL FOUCAULT: UN ESCÉPTICO CONTEMPORÁNEO

Michel Foucault: A Contemporary Skeptic

SILVIO SALEJ HIGGINS*

Université Paris-Dauphine

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

RESUMEN

El presente trabajo pretende discutir la propuesta antiepistemológica de la filosofía de Michel Foucault. El referente principal es un ciclo de conferencias pronunciado por el filósofo francés en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973, en el cual se vincula la producción discursiva de la verdad con prácticas judiciales de dominación y control. A partir de ese estudio, son identificadas varias consecuencias que resultan problemáticas bajo la óptica contemporánea de la filosofía de las ciencias. En especial, la anulación de cualquier relación intrínseca entre significado y validez de verdad. En razón de esa opción, inspirada en Nietzsche, la producción discursiva queda reducida a un epifenómeno de la voluntad de poder y de las prácticas sociales.

Palabras clave: antiepistemología, prácticas discursivas, filosofía de las ciencias.

ABSTRACT

This paper intends to discuss the anti-epistemological proposal in Michel Foucault's philosophy. The main reference are the conferences given by this French philosopher at the Catholic University of Rio de Janeiro in 1973, in which discursive production of truth is linked to judicial practices of domination and control. From that approach, many problematic consequences are identified under the contemporary interpretation of philosophical scientific questions, regarding specially the annullment of any intrinsic relationship between meaning and validity of truth. Due to this perspective, inspired by Nietzsche, discursive production is reduced to an epiphenomenon of the will of power and social practices.

Keywords: anti-epistemology, discursive practices, philosophy of sciences.

Entre el 21 y el 25 de mayo de 1973, Michel Foucault pronunció un ciclo de conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro que fue posteriormente editado bajo el título *A Verdade e as*

Artículo recibido: junio 26 de 2008; aceptado: 13 de agosto de 2008.

* *sisahi@yahoo.com*

Formas Jurídicas. A juicio de los especialistas en la obra del filósofo francés, se trata de un valioso trabajo que rompió el silencio de su maestro entre la publicación de *La Arqueología del Saber* (1969) y *Vigilar y Castigar* (1975). Para ellos, el valor de estas conferencias radica en que anticipa la demostración de los nexos entre los sistemas de verdades y las prácticas sociales y políticas.

En la primera de las conferencias, Foucault abre su baraja y desarrolla una reflexión epistemológica para introducir el problema de fondo que enfrenta a lo largo de los cinco encuentros mencionados. Es ahí donde nos vamos a concentrar para, en primer lugar, intentar fijar su propuesta y, en segundo lugar, contrastarla con otras perspectivas del pensamiento contemporáneo. La presente reflexión no pretende sacar conclusiones sistemáticas sobre el pensamiento de Foucault, lo que mal puede hacerse a partir de una obra menor en el conjunto de sus publicaciones; sí buscamos, en cambio, identificar gestos fundamentales de su talante epistémico. ¿Cómo se posiciona Foucault frente a las preguntas perennes de la filosofía en relación con la naturaleza y los límites del conocimiento? Éste es el interrogante que orienta nuestra reflexión.

1. Posición metodológica de Foucault

El núcleo de las conferencias gira sobre tres ejes. *Primer eje: no existe un sujeto cognoscente dado de una vez y para siempre; tanto la verdad como el sujeto tienen su propia historia*. La reflexión de Foucault comienza por indagar cómo se pudieron formar dominios de saber a partir de prácticas sociales. La elucidación de esta relación conduce, de entrada, a cuestionar la idea dominante del marxismo en la década del setenta, según la cual, las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los seres humanos su reflejo y expresión. En la perspectiva de Foucault, esa forma de pensar tiene un defecto muy grave:

[E]l de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto del conocimiento, las formas del conocimiento, son de cierto modo dados previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen más que depositarse o imprimirse en este sujeto definitivamente dado. (2001 7)¹

En ese sentido, Foucault pretende demostrar cómo las prácticas sociales de control y vigilancia, en el siglo XIX, pudieron llegar a engendrar nuevos dominios de saber (objetos, conceptos, técnicas) y formas totalmente nuevas de sujetos de conocimiento (individuos normales y anormales).

Segundo eje: el discurso, entendido como conjunto regular de hechos lingüísticos, incluye juegos estratégicos de acción y reacción,

1 Es nuestra la traducción, del francés y del portugués, de todas las citas textuales.

de preguntas y respuestas, de dominación, de evasión y de lucha. Tercer eje: hay que entender la constitución histórica del sujeto del conocimiento a través de las estrategias discursivas que hacen parte de las prácticas sociales.

A manera de hipótesis de trabajo, la investigación de Foucault afirma que hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de *historia interna* en la que la verdad se corrige a partir de sus propios principios de regulación, es decir, es la historia que se hace a partir de la historia de las ciencias. La segunda es una *historia externa*, lo cual quiere decir que en la sociedad existen varios lugares en donde la verdad se forma, donde cierto número de reglas de juego es definido y a partir del cual se generan formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber.

Ejes temáticos e hipótesis de trabajo son utilizados para demostrar cómo las prácticas judiciales –modos de arbitrar daños y responsabilidades, definiciones sobre la forma como las personas pueden ser juzgadas en función de sus errores y la imposición de la punición y la reparación– constituyen formas dadas por las cuales la sociedad definió los tipos de subjetividad, las formas de saber y las relaciones del ser humano con la verdad. En este sentido, *el interrogatorio*, tal y como fue practicado por los juristas, por los filósofos y los científicos, es un método característico para la obtención de la verdad en nuestras sociedades: “[f]ue para saber exactamente quién hizo qué, en qué condiciones y en qué momento, que Occidente elaboró las complejas técnicas del interrogatorio que luego pasaron a ser utilizadas en el orden científico y en la reflexión filosófica” (Foucault 2001 12).

2. Validación del método a través de Nietzsche

Foucault dice encontrar en la filosofía de Nietzsche un tipo de discurso en el que se hace un análisis histórico de la propia formación del sujeto, sin que se admita la preexistencia de un sujeto del conocimiento. El punto de partida está en la exégesis de un texto póstumo de Nietzsche publicado en 1873:

En algún punto perdido de este universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo, una vez, un astro sobre el cual animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el instante de la mayor mentira y de la suprema arrogancia de la historia universal. (Nietzsche 1873, en Foucault 2001 13)²

Foucault llama la atención sobre la fuerza demoledora con que Nietzsche enfrenta la tradición epistemológica occidental: el kantismo y la metafísica. Los elementos polémicos, sobre los cuales se concentra el ataque, se resumen de la siguiente manera:

2 Tanto Foucault como su editor brasilero no ofrecen detalles bibliográficos sobre el texto póstumo de Nietzsche.

a) “*Animales inteligentes inventaron el conocimiento*”. La palabra alemana utilizada es *Erfindung*, que significa *invención*. De este modo evita decir *Ursprung* que significa *origen*. Las pruebas de esta suplantación dice encontrarlas Foucault en varias obras de Nietzsche. La primera es una reprobación a Schopenhauer, en *La Gaya Ciencia*, por afirmar que la religión tiene origen –*Ursprung*– en sentimientos metafísicos perennes, cuando en verdad la religión es una invención, algo fabricado en algún momento de la historia humana. La segunda, también en *La Gaya Ciencia*, aparece relacionada con la poesía. Muchos creen que tiene origen, cuando en realidad, alguien un día tuvo la idea curiosa de utilizar ciertas propiedades rítmicas y musicales del lenguaje para hablar, para imponerse sobre los demás; también la poesía es un invento. La tercera aparece en el final del primer discurso de la *Genealogía de la Moral*, cuando Nietzsche se refiere al ideal: lo considera un invento y una fabricación. La distinción entre *origen e invento* resulta crucial porque la *Erfindung* siempre es algo que posee un pequeño y mezquino comienzo. Por oscuras relaciones de poder fueron inventados la religión, la poesía y los ideales morales. Todas las grandes cosas fueron inventadas a partir de pequeñas mezquindades; cuando alguien hace solemnidad, por el origen grandioso de algo, es preciso recordar “la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones, de esas invenciones” (Foucault 2001 16).

b) Decir que el conocimiento no tiene origen significa, en un primer sentido, que no está inscrito en la naturaleza humana. Nietzsche entiende que no hay en el comportamiento humano, en los apetitos o instintos, algo así como un germen del conocimiento. Tampoco se trata de un instinto entre otros. El conocimiento es el resultado del juego, de la lucha, de la confrontación entre los instintos. Cuando estos llegan al final de sus batallas, algo se produce, ese algo es el conocimiento. El conocimiento es el efecto de los instintos, dice el mismo Nietzsche, como “una centella entre dos espadas”, pero que no es del mismo hierro que las espadas (cf. Nietzsche 1873, en Foucault 2001 17). El conocimiento no es deducible, de forma analítica, de la naturaleza humana, sólo es resultado del combate entre instintos. En resumen, el conocimiento es contra instintivo y contra natural.

c) De la idea de un conocimiento sin origen, se puede derivar una segunda tesis: no hay semejanza, ni parentesco, entre el conocimiento y el mundo conocido. Nietzsche quiebra el cuello de la filosofía kantiana del conocimiento, pues para ésta, las condiciones de la experiencia y las de los objetos de experiencia son las mismas. Debemos recordar la ingeniosa deducción trascendental de Kant por la cual concluye que el tiempo y el espacio son formas puras de la sensibilidad o, en palabras coloquiales, los sólidos pivotes del

puente que une la experiencia y lo experimentado. Por el contrario, para Nietzsche los puentes están quebrados, no hay síntesis posible para los objetos de experiencia, el mundo es un caos eterno que ignora toda ley y el conocimiento es una lucha constante contra el caos. Debido a que no hay nada natural en el acto de conocer la naturaleza, el conocimiento sólo puede ser una violación, una relación de fuerza, de poder y de violencia sobre las cosas conocidas. Lejos estamos de la idea platónica, según la cual, el conocimiento es un reconocimiento o identificación de las cosas; para Nietzsche no tiene sentido el antiguo aforismo griego de que “*lo semejante conoce lo semejante*”.

Según Foucault, dos rupturas se derivan del análisis de Nietzsche sobre el conocimiento. La primera es consecuencia de la separación entre las cosas y el conocimiento mismo y tiene que ver con la posición de Dios como fiador y garante de que no estamos engañados cuando no conocemos el mundo. Esta idea, tan familiar a filósofos modernos como Descartes y Berkeley, ya no es más indispensable en el sistema de conocimiento: “[l]a ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza de manera estricta con un análisis como el de Nietzsche” (Foucault 2001 19). La segunda ruptura es la desaparición del sujeto en su unidad y soberanía. En la tradición filosófica, la subjetividad siempre fue entendida como una continuidad que va del deseo hasta el conocer. Antes aún, siempre se afirmó que la filosofía es un deseo amoroso por el saber, una pasión que nos hace gustar de las cosas. Por ejemplo, en la *Metafísica*, Aristóteles comienza afirmando que todos los seres humanos desean conocer por naturaleza; ya en el siglo xx, neotomistas, como Bernard Lonergan, se mantienen en la misma idea al sostener que existe un *deseo irrestricto por conocer*. Para Nietzsche, en cambio, no hay continuidad entre el deseo y el conocer. En su argumento, Foucault destaca el parágrafo 333 de *La Gaya Ciencia*: “¿[q]ué significa conocer?”. Allí es controvertido un texto de Spinoza donde *intelligere*, comprender, es opuesto a *ridere* (reír), *lugere* (deplorar) y *detestari* (odiar). Para la filosofía metafísica, incluido Spinoza, si queremos comprender las cosas en su esencia, es necesario abstenernos de reírnos de ellas, de deplorarlas o detestarlas. A juicio de Nietzsche, esa es una tesis falsa; por el contrario, comprender es el resultado de un juego compensatorio de reír, deplorar y detestar. Esas tres pasiones tienen en común el hecho de dejar a distancia los objetos, de diferenciarnos de ellos, desvalorizarlos e, inclusive, destruirlos por el odio. Por detrás del conocimiento no existe ningún deseo amoroso de asemejarnos a las cosas, por el contrario, existe una voluntad oscura de alejarnos y de destruirlas; en la raíz del conocimiento existe una maldad.

Si queremos saber lo que es el conocimiento, no debemos, desde la perspectiva de Nietzsche, aproximarnos a los filósofos y a

su idea de beatitud o comunión con el ser de lo conocido, más bien, debemos acercarnos a los políticos, porque por detrás del conocimiento existen pasiones en lucha constante:

Es solamente en esas relaciones de lucha por el poder –en la manera como las cosas entre sí, los hombres entre sí se odian, luchan, buscan dominar a los otros, quieren ejercer, unos sobre otros, relaciones de poder– que comprendemos en qué consiste el conocimiento. (Foucault 2001 23).

De esta manera, Foucault considera que algunos elementos del pensamiento de Nietzsche, aunque no todos, en relación con la naturaleza del conocimiento, son una introducción eficaz en la historia política del conocimiento, de sus hechos y del sujeto cognoscente. Encuentra en Nietzsche la inspiración para abordar el problema de la formación de los dominios del saber a partir de las relaciones de fuerza y de las relaciones políticas en la sociedad.

3. Ataque a la noción marxista de ideología

El trabajo de Foucault que nos ocupa, es al mismo tiempo un diálogo con Nietzsche y un combate contra las formas de marxismo que imperaban en Francia en los años setenta del siglo. Una vez concluido su recorrido por la perturbadora visión del conocimiento, en cuanto perspectiva o posición de poder, Foucault vuelve a descargar su artillería contra el enfoque marxista que entiende las relaciones sociales como dadas previamente a los individuos e impuestas a un sujeto que permanece idéntico a sí mismo. Sólo en el caso de las ideologías el individuo está fuera de sí por causa de las representaciones sociales engañosas.

En los análisis marxistas ortodoxos, la ideología es entendida como un velo que obstruye la relación del sujeto con la verdad, esto en virtud de que las condiciones de existencia –relaciones sociales y formas políticas– se le imponen de forma externa al sujeto cognoscente. La ideología es como una huella impresa que vuelve insensible a un sujeto que debería estar abierto a la verdad. Esta idea marxista resulta un lastre para las pretensiones de Foucault, debido a que afianza la noción de la subjetividad como algo dado de antemano. Esta discusión sobre el sentido de la ideología se encuentra en varios escritos y conversaciones de Foucault. Aunque no queremos salirnos del marco de las conferencias de Rio de Janeiro, veamos una breve declaración de Foucault que aparece publicada en la selección de escritos y entrevistas que lleva por título *Microfísica del Poder*:

Alexandre Fontana: La fenomenología marxista, un cierto marxismo, representan ciertamente un obstáculo; hay dos conceptos que hoy continúan siendo un obstáculo: ideología y represión.

Michel Foucault: La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, quiérase o no, ella está siempre en oposición virtual a alguna cosa que sería la verdad. Ahora bien, creo que el problema no consiste en delimitar entre aquello que en un discurso designa la cientificidad y la verdad y aquello que designa otra cosa; más bien, se trata de ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior de discursos que no son en sí ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente: se refiere necesariamente a alguna cosa como sujeto. En fin, la ideología está en posición secundaria con relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinación económica, material, etc. Por estas tres razones creo que es una noción que no debe ser utilizada sin precauciones. (Foucault 1993 7)

Foucault va en dirección opuesta a la noción de ideología entendida como velo y obstáculo del conocimiento y se encamina a comprenderla como aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y las relaciones de verdad: “[s]ólo puede haber ciertos tipos de sujeto de conocimiento, ciertas órdenes de verdad, ciertos dominios de saber a partir de las condiciones políticas que son el suelo en que se forma la subjetividad, los dominios de saber y las relaciones de verdad” (Foucault 2001 27).

4. Deseo de saber y voluntad de poder

Como ya dijimos, el ciclo de las cinco conferencias es un esfuerzo por demostrar cómo la evolución de las prácticas judiciales, desde la Grecia antigua hasta el derecho penal moderno, forman el esquema sobre el que está construida la idea de verdad como adecuación entre el discurso y los hechos. La *instrucción*, en cuanto indagación jurídica de la verdad, fue exigiendo como correlato formas de *prueba* que variaban con el tiempo y el lugar. Así, Foucault comienza su recorrido histórico haciendo una interpretación sorprendente de la tragedia *Edipo Rey*. Propone una lectura no freudiana, no ajustada a la idea del deseo domesticado en las relaciones parentales. Este ángulo de comprensión está marcado por el contexto antifreudiano promovido por Gilles Deleuze y Félix Guattari con la obra *Antiedipo, Capitalismo y Esquizofrenia*. Foucault reconstruye la indagación del rey de Tebas en los términos de una instrucción judicial propia de la Grecia del siglo V a.C. Bajo la óptica jurídica, esta tragedia clásica no puede usarse como la clave de interpretación de un deseo parricida e incestuoso, el cual sólo se hace consciente al precio del sufrimiento. Por el contrario, Sófocles construye la tragedia sobre la regla del *simbolon* griego, el cual consistía en un pequeño pedazo de madera que se partía en dos y cuyos pedazos quedaban en poder de personas diferentes, cada una portadora de la mitad de un secreto

que sólo podía ser revelado a quien portase la otra mitad. De esta forma, Edipo no es el prototipo de lo inconsciente o reprimido, de aquello vivido y deseado pero que no queremos reconocer. El rey de Tebas es aquél que busca la verdad en los fragmentos que le faltan. Además, el deseo de verdad del rey es satisfecho por el ciego Tiresias y el pastor, plebeyos que saben todo lo que él ignora. De esta forma, Foucault coloca el deseo de saber en el centro de la relación de poder entre un rey ignorante y unos seres marginales videntes. De ahí en adelante, el ciclo de conferencias se desarrolla con una gran erudición genealógica, en el más estricto sentido foucaultiano, donde se muestra la irrupción azarosa y ocasional de las diferentes prácticas judiciales –la prueba, la instrucción y el examen– a lo largo del tiempo y las culturas.

5. Problemas de la opción antiepistemológica de Foucault

a) En la propuesta metodológica de Foucault no queda explícito cómo se relacionan las prácticas sociales y los discursos. Sabemos, a partir de Nietzsche, que los discursos, con sus reglas de exclusión intrínsecas (sentido y no sentido, verdad y falsedad), son inventos que obedecen a juegos de poder. Pero nada se afirma sobre cómo las estrategias de poder se relacionan con las estructuras de los discursos. ¿De qué forma pensar esta relación, si Foucault, por una parte, no cree en la perspectiva marxista y su distinción de infraestructura y superestructura, y por otra, niega que sus métodos de trabajo, *la arqueología y la genealogía*, sean una derivación del estructuralismo y su distinción entre estructura y acontecimiento? (cf. Foucault 1969). Además de esa relación confusa, la propuesta antiepistemológica de Nietzsche conduce a Foucault a una serie de problemas en el campo de la teoría y de las prácticas científicas.

b) Foucault acaba con cualquier pretensión normativa del discurso científico que quiera exigir un criterio de demarcación entre lo científicamente aceptable y lo rechazable. Este problema sólo puede ser resuelto, usando sus mismos términos, si se acude a una historia interna de la verdad. Pero en el ciclo de conferencias de Río de Janeiro, el filósofo francés no desarrolla la primera mitad de la hipótesis principal de su estudio. En su perspectiva nietzscheana, el valor de verdad queda reducido al hecho de que una proposición sea tomada como verdadera en razón de motivos externos a la validez misma, los cuales pueden ir desde juegos persuasivos hasta presiones coactivas propias de relaciones estratégicas de poder. A partir de la *voluntad de poder*, oculta en la producción del discurso, es eliminada cualquier consideración lógica o pragmático-formal sobre la verdad. Este punto de la controversia es más oscuro aún, en razón de que no profundiza las diferencias que habría entre las ciencias humanas y las ciencias naturales.

Por la vía de una historia externa de la verdad, el pensamiento de Nietzsche conduce a un escepticismo extremista. Niega que haya condiciones universales sobre las cuales deban aceptarse o rechazarse las proposiciones cuya pretensión de validez sea la verdad. Así, verdadero es aquello que se impone como tal. Inducido por estas consideraciones, Foucault parece olvidar que, desde el neokantismo del siglo XIX, ha corrido mucha agua por debajo del puente de la teoría del conocimiento. Poca importancia le concede al giro lingüístico que dio la filosofía del siglo XX.

A partir del momento en que las ideas sobre la oposición abstracta entre lo inteligible y lo fenomenal, que sirvieron de tela de fondo a la metafísica kantiana, no convencían a nadie más, y a partir del momento en que la interrelación especulativa y dialéctica entre las esferas de la esencia y de la apariencia, creada por Hegel, perdió su plausibilidad, entraron en escena, en el transcurso del siglo XIX, interpretaciones empiristas que pasaron a dar preferencia a una explicación psicológica de las relaciones lógicas o conceptuales: contextos de validez fueron asimilados a procesos fácticos de consciencia. Contra tal psicologismo, se levantaron, utilizando casi los mismos argumentos, Ch. S. Peirce en América, Gottlob Frege y Edmund Husserl en Alemania y G. E. Moore y B. Russell en Inglaterra: ellos crearon las bases para la filosofía del siglo XX. (Habermas 1997 22)

La objeción central de Frege contra las propuestas psicologistas del empirismo se resume en dos tesis: en primer lugar, “*nuestros pensamientos y nuestras representaciones son diferentes*”, y en segundo lugar, “*el sentido de una proposición es diferente de su referencia*”. La primera significa que las representaciones siempre son *mis* o *tus* representaciones:

Éstas tienen que ser atribuibles a un sujeto identificable en el tiempo y en el espacio, al tiempo que los pensamientos sobrepasan los límites de una conciencia individual. Aun cuando sean aprehendidos por sujetos diferentes, en lugares y épocas distintas, éstos continúan siendo, de acuerdo con su contenido y en sentido estricto, los *mismos* pensamientos. (Habermas 1997 27)

Gracias a esta distinción, Frege consigue superar la barrera del psicologismo. La segunda significa que un mismo referente puede ser enunciado de múltiples formas y que ciertas expresiones pueden tener sentido sin tener referencia. Si decimos “la estrella del amanecer” y “la estrella del medio día”, sabemos que las dos proposiciones tienen sentidos diferentes aunque estén referidas al mismo astro. Cuando leemos la proposición “el caballo alado de Belerofonte”, sabemos que Pegaso no tiene existencia empírica, aunque no por eso los relatos míticos y los de ficción dejan de tener sentido.

Las distinciones anteriores hacen posible que sujetos pensantes y hablantes tomen posición en relación con cualquier pensamiento diciendo “sí” o “no”. Al hecho de tener un pensamiento, se suma un acto de apreciación crítica. Este acto de discernir es el correlato de la capacidad que tiene el lenguaje de ser portador de sentidos veritativos disponibles para diferentes usuarios.

Solamente el pensamiento traducido en proposiciones o la proposición verdadera expresan un hecho [...] La crítica semántica al pensamiento representador significa, por ejemplo, que la proposición “esa bola es roja” no expresa la representación individual de una bola roja. Ella representa, por el contrario, la circunstancia de que la bola es roja. Eso significa que un hablante que afirma ‘p’ en el modo asertórico, no se está refiriendo, con su afirmación o apreciación afirmativa, a la existencia de un objeto, sino a la permanencia de un estado de cosas correspondiente. Si ampliamos ‘p’ para la proposición “existe por lo menos un objeto, que es una bola y del cual vale decir que es rojo”, veremos que la verdad de ‘p’ y el ser el caso del correspondiente estado de cosas o circunstancias no puede ser interpretado en analogía con la existencia de un objeto. *El sentido veritativo no puede ser confundido con la existencia.* (Habermas 1997 30)

Una vez que hemos reconocido que el lenguaje está abierto a las apreciaciones críticas, se abre la puerta de entrada al enfoque de la comunicación lingüística como condición racional de aceptación o rechazo de proposiciones que aspiran a tener un valor de verdad. Para Peirce, la comunicación y, en general, la interpretación de señales, es el nervio central de las *performances* lingüísticas. En lugar del monólogo, donde sólo existen dos polos, el de un mundo representado y el de un sujeto representador por el lenguaje, surge en Peirce el concepto tripolar de la representación lingüística de algo para un posible intérprete.

El mundo como síntesis de hechos posibles sólo se constituye para una comunidad de interpretación, cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo, en el interior de un mundo vivencial compartido intersubjetivamente [...] La justificada pretensión de verdad de un proponente debe ser defendible, a través de argumentos, contra objeciones de posibles oponentes y, en el final, debe poder contar con un acuerdo racional de la comunidad de interpretación en general. (Habermas 1997 32)

A partir de Peirce, la verdad se entiende como aceptabilidad racional, es decir, como el rescate de una pretensión de validez crítica bajo las condiciones comunicacionales de un auditorio de intérpretes que se alarga idealmente en el espacio y en el tiempo histórico. Hasta aquí, cualquier defensor de Foucault podría objetar

que hemos acorralado algunas tesis de su filosofía de la ciencia para proceder a sacrificarlas con facilidad. Con seguridad hay expertos en capacidad de elucidar las objeciones que venimos levantando en contra de las insatisfactorias relaciones que Foucault establece entre lenguaje y verdad. Por lo pronto, dejemos que sea el mismo discurso de Foucault el que coloque más elementos de discusión.

En *La Arqueología del saber* (1969), Foucault desarrolla una categoría bastante curiosa: *el enunciado*. Con ella pretende explicar en dónde radica el poder de irrupción de los discursos de las ciencias humanas, los cuales llegan a tener su propio orden y regularidad. Consideramos útil incorporarla, en la presente discusión, porque es un elemento de su filosofía con el cual enfrenta, en el interior del lenguaje, las complejas relaciones entre sentido, validez y actos de habla. No es fácil precisar lo que entiende Foucault por enunciado y función enunciativa; su forma de construir la categoría procede por vía negativa, pues comienza tomando distancia de la frase (gramática), la proposición (lógica) y del acto de habla (pragmática). Ofrecemos, a continuación, los pasajes que juzgamos más importantes en la exposición de Foucault sobre *l'enoncé*³.

La función del enunciado

No es tiempo aún de dar respuesta a la pregunta general del enunciado, sin embargo, de aquí en adelante podemos delimitar el problema: el enunciado no es una unidad del mismo género que la frase, la proposición, o el acto de habla; él no revela los mismos criterios; inclusive, no es nunca una unidad como lo es un objeto material que tiene sus límites y su independencia. Es, a su modo, un ser singular (ni totalmente lingüístico, ni exclusivamente material), indispensable para que se pueda decir si hay o no frase, proposición, actos de habla; y para que se pueda decir si la frase es correcta (o aceptable o interpretable), si la proposición es legítima y bien formada [...] Más que un elemento entre otros, más que un adorno identificable a cierto nivel de análisis, se trata, mejor, de una función que se ejerce verticalmente con relación a sus diversas unidades, y que permite decir, a propósito de una serie de signos, si están o no presentes [...] es una función de existencia que pertenece con propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir de inmediato, por el análisis o por la intuición, si “hacen sentido” [...]. (Foucault 1969 118)

Condiciones de la función enunciativa

Está ligado a un “referencial” que no es punto constituido de “cosas”, de “hechos”, de “realidades”, o de “seres”, sino de leyes de posibilidad, de reglas de existencia para los objetos que se encuentran nombrados, designados o descritos por relaciones que se encuentran

3 Los subtítulos son nuestros.

afirmadas o negadas. El referencial del enunciado forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y relaciones que son puestas en juego por el enunciado mismo; define las posibilidades de aparición y de delimitación de lo que da a la frase su sentido, a la proposición su valor de verdad. (Foucault 1969 121)

Es un lugar determinado y vacío que puede ser efectivamente llenado por individuos diferentes; pero ese lugar, en vez de ser definido de una vez por todas y de mantenerse tal cual a lo largo del texto, de un libro o de una obra, varía –o mejor, él es suficientemente variable para poderse preservar, idéntico a él mismo, a través de muchas frases, o para poderse modificar con cada una [...] Describir una formulación en cuanto enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y aquello que ha dicho (o quiso decir, o dijo sin querer), sino precisar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser sujeto. (Foucault 1969 127)

Finalmente, para que una secuencia de elementos lingüísticos pueda ser considerada y analizada como un enunciado, necesita llenar una cuarta condición: debe tener una existencia material [...] El régimen de materialidad al cual obedecen necesariamente los enunciados es, pues, del orden de la institución más que de la localización espacio-temporal; él define posibilidades de reinscripción y de transcripción (aunque también umbrales y límites) más que individualidades limitadas y definibles. (Foucault 1969 136)

En un intento por fijar la intención de Foucault, debemos destacar el carácter paradójico de la función enunciativa, “ni totalmente lingüístico, ni exclusivamente material”. Parece que estamos ante una condición de posibilidad, sin ser un *a priori* kantiano, puesto que la enunciación incorpora la materialidad de las instituciones que controlan la irrupción de los discursos. Se parece más a una red, sin llegar a ser estructura, que filtra lo que llegará a existir como realidad del lenguaje en cualquiera de sus unidades, frase, proposición o acto de habla, además de definir quién puede ocupar el lugar de sujeto o autor de un discurso.

Si atendemos a la propuesta general del proyecto arqueológico de Foucault, –hacer una historia de las ciencias humanas sin teleologías, principios totalizadores o grandes periodizaciones, antes por el contrario, buscando las discontinuidades, la irrupción ocasional de los discursos en la vida de las sociedades– la idea de la función enunciativa se insinúa como la fuerza creadora de donde emana lo que da sentido y valor de verdad al discurso. De este modo, Foucault sigue moviéndose en el horizonte estético de Nietzsche, donde, como ya vimos, conocer es un acto de invención que no está sujeto a reglas y límites. Decimos horizonte estético porque la actividad

artística es el lugar donde aparece con mayor nitidez la fuerza de creación que transforma la materialidad y transgrede los cánones de expresión.

La función enunciativa también está próxima de la voluntad de poder y las respectivas prácticas de dominación, puesto que a partir de éstas se definen los campos de objetivación de la realidad, las reglas institucionales que controlan los discursos y las condiciones que debe reunir un sujeto empírico para que sea autorizado a desempeñarse en un determinado campo discursivo. Esto se entiende mejor si nos remitimos al debate final de las conferencias de Rio de Janeiro. Allí, Foucault es cuestionado porque su idea del poder resulta demasiado opresiva; él responde que no es cierto, que el poder puede ser opresivo, como es obvio, pero también es *creación y placer*. De esta forma se completa la ecuación central de Foucault: *conocer = inventar = crear = dominar*. Tratemos de ilustrar lo que permite hacer la enunciación con un ejemplo típico de la filosofía de Foucault: la psiquiatría es una formación discursiva donde existe una función enunciativa que permite objetivar los comportamientos patológicos, donde existen reglas instituidas que autorizan lo que se dice, cuándo se dice, cómo se dice, cuántas veces se dice y donde están definidas las condiciones para poder ser un sujeto autorizado (psiquiatra) que puede hablar y actuar como tal.

En resumen, para Foucault, la historia interna de la verdad no es algo que acontece a nivel de los pensamientos o sentidos presentes en el lenguaje, como piensan los lógicos y algunos filósofos analíticos, y sí al nivel de reglas de exclusión propias de las prácticas sociales, reglas que llegan a convertirse en el esqueleto del lenguaje, marcando sus posibilidades expresivas. Desde esta perspectiva, la función primordial del lenguaje no es comunicar y sí excluir. La comunicación es un acto posterior que queda confinado en los límites excluyentes de cada orden discursivo, es decir, sólo están en capacidad de comunicarse, entre sí, los que son declarados mentalmente sanos y los iniciados en cada dominio de objetualidad científica. Más allá, lo que existen son prácticas sociales y discursos de investigación científica contruidos sobre el modelo de la *instrucción judicial*, donde lo que importa es el acopio instrumental de pruebas. La perspectiva de la intersubjetividad es declarada como algo imposible en la filosofía de Foucault. En este sentido, nos atrevemos a decir que la hipótesis de una historia doble de la verdad, interna y externa, queda diluida en una metafísica nebulosa del adentro y el afuera del poder. Es decir, no hay nada externo a la voluntad de poder, el poder no tiene interior ni exterior, puesto que todo está dentro del poder y el poder está dentro de todo.

c) Foucault posiciona una comprensión irracional y voluntarista sobre la aparición y caída de las teorías científicas. ¿En qué sentido

podemos afirmar que la teoría de la relatividad o la física cuántica son discursos que obedecen a posiciones de poder? ¿Estaríamos diciendo que Einstein luchaba por posiciones de control social? ¿En qué sentido se puede hablar del progreso del conocimiento científico? ¿Por qué motivos habríamos de aceptar o rechazar una teoría? ¿No existe criterio alguno de demarcación entre lo que es científico y pseudocientífico? ¿Estarían en el mismo nivel la astrofísica y la astrología?

Si aceptamos la idea antiepistemológica de Nietzsche, seremos llevados a interpretar que la condenación de Galileo, por parte del Cardenal Bellarmino, fue un simple acto de represión contra una explicación del mundo que ponía en jaque el control de la Iglesia sobre la mente de los seres humanos. Este episodio de la historia de las ciencias queda reducido a una lucha desigual entre el inquisidor y el hereje. Así, el escepticismo nietzscheano no reconoce que la ciencia experimental se fue liberando de la tutela teológica en virtud de sólidos criterios de demostración que estaban inscritos en la lógica de la argumentación científica. Las leyes de la física de Newton no llegaron a constituirse en un paradigma de amplia aceptación sólo por causa de transformaciones en el contexto social. Sería ridículo llegar a afirmar que la mecánica newtoniana es la ciencia de la burguesía europea en ascenso, aunque se puedan demostrar sociológicamente los nexos funcionales entre la economía de mercado y el espíritu de los descubrimientos científicos y las invenciones tecnológicas. *Resulta curioso que el astro, según Nietzsche, donde fue creada la mayor mentira, es decir, el conocimiento, sea el mismo donde fue formulada una de las leyes científicas con mayor poder de descubrimiento: la ley de gravitación universal.*

Nietzsche puede que haya sido brillante filólogo y con certeza fue un pensador suspicaz, pero es necesario investigar qué tanto se adentró en las discusiones sobre la validez de las teorías científicas. Su idea de la voluntad de poder se convierte, contra su propia voluntad, en un criterio metafísico para decidir lo que es aceptable o no como saber explicativo. Foucault parece olvidar que grandes teóricos del método científico (Bachelard, Popper, Lakatos) concuerdan en que el discurso de la ciencia es un incesante movimiento de autocorrección impulsado por el espíritu de la crítica. Inclusive, con su hipótesis de que la *instrucción* judicial fue el modelo sobre el cual se construyó la investigación científica, parece estar atado a criterios de demarcación inconsistentes, como es el caso del verificacionismo empírico y el justificacionismo dogmático. Puede decirse que el más próximo a la propuesta escéptica y anarquista de Foucault, en el campo de las ciencias experimentales, es Paul K. Feyerabend con su trabajo anarco-metodológico expuesto en la obra *Contra el método* (1993).

No vemos cómo la historia externa de la verdad daría cuenta de la historia interna de las ciencias experimentales. Lo máximo que podemos aceptar es que la propuesta genealógica de Foucault tiene un valor heurístico en el campo de las ciencias humanas, donde es más claro el poder de modelación recíproca entre las prácticas sociales y los discursos científicos. No sin desconocer que a partir de la Escuela de Frankfurt se han levantado críticas certeras contra la ideología del progreso positivista que han hecho de la ciencia y la tecnología el dominio monopólico del saber.

d) Por último, Foucault suprime la distinción entre ficción y verdad sobre la cual está fundada la crítica de ideologías. Su objeción a la idea marxista de un sujeto que está impedido de ver la verdad sin distorsiones niega que el crítico de ficciones, entendidas aquí como formas invertidas de conciencia, pueda distanciarse de los mundos ficticios donde los contextos de sentido son constituidos coercitivamente y donde las posibilidades de crítica interna o racional están clausuradas. Para Nietzsche, lo mismo que para su intérprete, Foucault, la crítica de ideologías debe volverse contra sí misma y diluir cualquier expectativa relacionada con la racionalidad. De esta manera, podemos entender por qué Nietzsche habla no de conocimiento y sí de *invención*. Las ficciones son los productos de la *invención* y están al servicio de modos de actuación estratégicos e instrumentales (cf. Habermas 2000).

“La crítica radical de la razón proporciona su autenticidad a partir de un horizonte de fuerzas vitales que producen ficciones, es decir, a partir del horizonte de la experiencia estética” (Habermas 2000 490). El pensamiento nietzscheano estetiza el conocimiento, lo que le importa es la manera como los sujetos se afirman en su libertad y productividad originarias a través de ficciones útiles a la vida, lo que siempre acontece en un mundo constituido de forma estratégica, es decir, solipsista. La crítica de ideologías debe entregar sus armas ante la *poiesis* de la autoconservación que intensifica la vida, de ahora en adelante a los seres humanos sólo les resta vivir con y de las ficciones que inventan.

Conclusión

Denominamos a Michel Foucault como “un escéptico contemporáneo” por las siguientes razones:

a) Porque anula la posibilidad de que existan criterios normativos que demarquen la validez o invalidez de un discurso. En términos de la filosofía clásica, podemos diferenciar el agnóstico del escéptico; el primero afirma que es posible que exista la verdad, aunque duda de nuestra capacidad para alcanzarla, en cambio el segundo niega de forma categórica cualquier posibilidad de verdad.

b) Porque desconfía de forma radical de la racionalidad. No cree que el saber abierto a la crítica, y dispuesto a sustentar de forma argumentada sus pretensiones de validez, pueda contribuir a obtener formas consensuales de verdad científica.

c) Porque niega que la función primordial del lenguaje sea la comunicación, afirmando que es la exclusión y la dominación. Está muy próximo al espíritu de los sofistas griegos, quienes fueron los primeros entrenadores para la lucha de discursos en la democracia ateniense.

d) Porque no admite que un discurso pueda levantarse con pretensiones prescriptivas para demarcar lo que es aceptable como ciencia y lo que es descartable. Todo discurso, a su manera, levanta esa demarcación al excluir las pretensiones de sentido y verdad de otros discursos.

e) Porque anula la distinción epistemológica entre ficción y verdad. Dado que todo conocimiento es una invención, no se puede hablar de que exista una falsa conciencia por oposición a una auténtica. Esto es de consecuencias profundas para las ciencias sociales, debido a que deja sin piso cualquier intención emancipatoria a partir de la crítica a la dominación ideológica.

Bibliografía

Feyerabend, P. K. *Against method*. Londres: Verso, 1993.

Foucault, M. *L'archéologie du Savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

Foucault, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1993.

Foucault, M. *A Verdade e As Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, PUC, 2001.

Habermas, J. *Direito e Democracia, entre facticidade e validade*, vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martin Fontes, 2000.