

Una vez más sobre la crítica de la crítica de la ideología. La renuncia al "desenmascaramiento" y el estatuto del discurso foucaultiano



Claudio Cormick
(UBA-París 8/CONICET)

Abstract

This article attempts to revisit the problem of Foucauldian critique of Marxist notion of "ideology" from the point of view—already taken by a series of interpreters—of what the status of Foucault's own discourse could be, once the claim of unmasking false representations has been abandoned. In particular, it will discuss Lee Braver's proposal that, although the notion of "truth" should be understood entirely in terms of the facticity of a "regime of truth", this would not imply, nonetheless, a self-refutation of Foucauldian discourse.

Keywords: Foucault, ideology, Braver, regime of truth

Resumen

El presente artículo intenta volver sobre el problema de la crítica foucaultiana a la noción marxista de "ideología" desde el ángulo -previamente abordado por una serie de intérpretes- de cuál sería el estatuto del propio discurso de Foucault una vez abandonada la pretensión de desenmascaramiento de representaciones falsas. En particular, discutiremos contra la propuesta de Lee Braver según la cual, si bien la noción de "verdad" debería entenderse puramente en términos de la vigencia fáctica de un "régimen de verdad", esto no conllevaría sin embargo una autorrefutación del discurso foucaultiano.

Palabras claves: Foucault, ideología, Braver, régimen de verdad

Datos del Autor

- Licenciado en Filosofía por la UBA.
- Becario de Postgrado Tipo I de Conicet.
- Miembro de diversos grupos de investigación
- Desempeñó actividades docentes en el Ciclo Básico Común de la UBA
- Docente de Filosofía, Filosofía Contemporánea y Epistemología en la Universidad CAECE.
- E-mail de contacto: claudiocormick@yahoo.com.ar

1. Algunos aspectos de la recusación foucaultiana de la noción de “ideología”

En una reconstrucción quizá históricamente sesgada en lo que concierne al desarrollo del materialismo histórico, pero útil a la hora de presentar el *adversario*, real o no, contra el cual buscan discutir quienes cuestionan la noción de “ideología”, Chandra Kumar ha señalado que

La teoría crítica desde Marx ha enfatizado el rol de la ilusión en la perpetuación de la opresión. Las ilusiones que sustentan la opresión son la marca de lo ideológico. En el sentido de “ideología” del teórico crítico, la ideología distorsiona y lo hace de modos que son funcionales a un orden social que está marcado por la opresión y explotación sistemáticas. Los teóricos críticos, como los defensores de cualquier teoría en cualquier dominio, creen que pueden ofrecer una perspectiva menos distorsionada en ciertos temas; creen que tienen un relato sobre el mundo que menos falsificador [...] que el que es dado por las ideologías más dominantes o “hegemónicas”.

Ahora bien, como inmediatamente agrega este autor,

De manera más o menos reflexiva, muchos mantienen hoy una actitud escéptica frente a esta tradición. La teoría crítica ha sido ella misma objeto de crítica, desprecio y ridículo. Michel Foucault no fue ninguna excepción a este escéptico estado de ánimo “posmoderno”, incluso si puede argumentarse que Foucault ni fue ni se vio a sí mismo como un posmoderno¹.

Y, en efecto, este ataque foucaultiano a la noción marxista de ideología tuvo lugar desde diferentes ángulos. En una entrevista de 1975, el filósofo francés señalaba:

no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse².

En este texto, Foucault colocaba *de conjunto* a todos los análisis marxistas en términos de ideología bajo el alcance de la crítica que, en sus conferencias dictadas dos años antes en Río de Janeiro, había formulado contra el que llamaba “marxismo académico” o “análisis marxistas tradicionales”: la recusación de que, según estas

1. Cfr. Kumar, C., “Foucault and Rorty on Truth and Ideology: A Pragmatist View from the Left”, *Contemporary Pragmatism*, Vol. 2, No. 1 (June 2005), p. 35.

2. *Ibíd.*, pp. 35-36.

3. Foucault, M., “Pouvoir et corps”, en *Quel corps?*, septiembre-octubre 1975, reimpresso en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1624. Traducción castellana: “Poder-cuerpo”, en *Microfísica del poder*, Planeta-Agostini, 1994, p. 106.

corrientes dentro del materialismo histórico, la “ideología” representara una especie de “estigma” o “marca”, puramente negativa, de las relaciones sociales sobre un sujeto del conocimiento que, según se postulaba, debía estar por principio abierto a la verdad. El concepto cuestionado, pues, cumpliría para ciertas corrientes del marxismo el rol de explicar el *desconocimiento*, dado que el conocimiento era puesto a cuenta de una subjetividad ahistórica, no constituida ella misma en el terreno histórico-social⁴.

Una exposición más conocida de Foucault respecto de su delimitación de la noción de ideología es, seguramente, la que se encuentra en una entrevista con A. Fontana y P. Pasquino. “La noción de ideología”, señala allí Foucault,

me parece difícilmente utilizable por tres razones: [...] se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere [...] necesariamente a algo así como un sujeto. Y tercero, [...] está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.⁵.

Poco tiempo después, en su curso de 1980 *Du gouvernement des vivants*, si bien Foucault está explicitando su incomodidad con la noción de “ideología dominante”, el filósofo francés vuelve sobre un punto al que previamente había apelado para discutir la noción de ideología en general:

esta noción estaba ligada, al menos implícitamente, y sin poder por otro lado desembarazarse de ella de un modo claro, a una oposición entre lo verdadero y lo falso, la realidad y la ilusión, lo científico y lo no-científico, lo racional y lo irracional⁶.

Foucault tomó nota de que, justamente, el “viejo concepto de ideología”, del que buscaba “librarse”, “permitía hacer jugar lo real contra las falsas interpretaciones de lo real, [...] funcionar sobre la base del dispositivo de demistificación (las cosas son de otro modo que como ellas son presentadas)”⁷. Es en la renuncia al concepto bajo *este* aspecto aquello en que queremos centrarnos⁸.

4. Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Lynch, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 12 y 32.

5. “Entrevista a Michel Foucault”, diálogo con A. Fontana y P. Pasquino, en Fontana y Pasquino (eds.), *Microfísica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, p. 12. Traducción castellana: Foucault, M., “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, pp. 181-182.

6. Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2012, p. 13.

7. Foucault, Michel, “Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques”, en *Dits et écrits II. 1976-1984*, Paris, Gallimard, 2001, p. 632 (texto original: “Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici”, *Aut-Aut* N° 167-168, septembre-décembre 1978).

8. Realizaremos, pues, un abordaje similar al de Chandra Kumar cuando recorta, entre las distintas recusaciones foucaultianas del concepto de ideología, la que llama “truth objection to ideology-critique”. Cfr. Kumar, C., “Foucault and Rorty...”, p. 37.

2. El problema: ¿puede Foucault renunciar al “desenmascaramiento”?

Con esto anticipamos, pues, que excluiríamos de nuestro recorte las cuestiones concernientes a las relaciones entre el concepto de ideología y una cierta teoría “des-historizante” sobre el sujeto de conocimiento, o en el problema de las relaciones entre conciencia y cuerpo⁹. Dejaremos de lado, asimismo, el modo en que la discusión se lleva adelante contra un interlocutor completamente evanescente; la chocante vaguedad de las referencias de Foucault al marxismo, reiterada sin fisuras a lo largo de años (¿quiénes son los “marxistas académicos”?). Vayamos de inmediato al núcleo de la cuestión: la contraposición planteada por Foucault entre un análisis en términos de ideología y su propio proyecto acerca de lo que el filósofo denomina “régimenes de verdad”, y, en particular, a un problema que, si bien no fue enfocado en la misma profundidad por el propio filósofo francés, sí nos sale al encuentro en varios de sus comentaristas recientes: ¿de qué modo, al renunciar a un tipo de análisis que opone la “verdad” del propio discurso al carácter “ideológico”, *distorsionado*, de los discursos rivales, puede Foucault defender sus propias “genealogías” en contra de relatos alternativos? En efecto, la cuestión de si Foucault *no necesita*, en última instancia, recurrir a algún tipo de estratagema de “desenmascaramiento ideológico” ha sido planteada, de diversas formas, incluso por intérpretes afines a las posiciones foucaultianas, tales como C. G. Prado o Lee Braver. El primero de ellos pide que nos tomemos en serio a Foucault cuando este, pese a las apariencias, se delimita explícitamente de un análisis en términos de “ideología”, y busca evitar el “malentendido” en virtud del cual se toma

la producción de la verdad por el poder como distorsión ideológica de la verdad subyacente. [...] Este no es el caso: Foucault niega la idea de que la distorsión ideológica de una verdad ahistórica subyacente sea el objeto de su análisis¹⁰.

Ahora bien, Prado admite, sin embargo, que este malentendido está por lo menos motivado; que la delimitación de Foucault respecto de un análisis en términos de “ideología” entra en tensión con pasajes de su obra que nos hacen volver a la idea “de que la producción de la verdad por el poder es”, efectivamente, una forma de “distorsión ideológica”¹¹, que Foucault *necesita* distinguir la verdad respecto de este tipo de distorsión. Prado admite que una lectura de este tenor tendría algún

9. El problema de la ligazón entre el concepto de ideología y el marco categorial más amplio de la “filosofía de la conciencia” es, por ejemplo, el que tiene en cuenta David Couzens Hoy a la hora de reconstruir la incomodidad de Foucault -y de varios otros autores- con la noción en cuestión. Hoy, quien declara que la “abstención de la noción de ideología es una diferencia metodológica mayor entre la dialéctica hegeliana y la genealogía nietzscheana” (Hoy, D. C., *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, MIT Press, 2004, p. 80) pone, así, al filósofo francés en línea con el interés de Bourdieu de abandonar el discurso sobre “sujetos” para referirse más bien a “agentes” (*cfr. ibid.*, p. 196).

10. Prado, C. G, *Foucault and Searle on Truth*, Cambridge University Press, 2006, p. 84.

11. *Ibid.*, p. 97.

asidero “especialmente dado el tono de los trabajos genealógicos de Foucault, que es generalmente el de que se están haciendo revelaciones”¹². Y toma nota, así, de los análisis de autores menos caritativos con la obra foucaultiana y que insisten, como Robert Nola, en que

Foucault necesita la distinción entre lo que es verdadero y lo que tomamos por verdadero si es que va a ser un crítico de nuestra sociedad, que desenmascara las [...] relaciones de poder que argumenta que determinan nuestros discursos sobre lo que creemos verdadero o falso¹³.

En la misma línea, Nola se pregunta “Sobre qué bases Foucault puede declarar que las teorías que se oponen a la suya son falsas o pobres en algún aspecto”¹⁴.

Por su parte, Lee Braver, autor que -como Prado- tiende a ser caritativo con el proyecto foucaultiano, remarca asimismo que

Foucault no puede proclamar que [...] sus libros capturan “lo que realmente ocurrió” en oposición a otros relatos que, ahora, se revelan como falsos¹⁵.

El problema, pues, está planteado: más allá de otros aspectos que puedan asociarse a la noción de ideología, la cuestión de fondo es que Foucault estaría renunciando, con ella, a una distinción básica -que, en rigor, tiene un alcance que excede con mucho la tradición del materialismo histórico- entre lo que “es tomado por” verdadero y lo que es verdadero, a secas. ¿No conduce esto a un relativismo que equipara el valor epistémico de los distintos discursos y, *muy en particular, el valor del propio discurso foucaultiano con el de aquellos a los que se opone*? En esta equiparación, podemos distinguir al menos dos posibles problemas: *como mínimo*, que Foucault tenga que admitir que su propio discurso no es *superior*, sino meramente *equivalente*, a aquellos que en apariencia está cuestionando (y deja de quedar claro en qué sentido podría todavía estar haciendo esto); ahora bien, *en el peor escenario* (que es el que veremos abordado por Braver), el problema es directamente que, en virtud de su propio relativismo, el discurso foucaultiano aparecería como *refutado* por relatos rivales, a los cuales no puede sino dar la razón contra sí mismo.

Tratemos de enfocar esta cuestión deteniéndonos, en primer lugar, en las implicaciones de la investigación que Foucault nos propone, en ocasiones, como alternativa a los análisis en términos de ideología: un acercamiento a los que llama “regímenes de verdad”.

12. *Ibíd.*

13. Nola, Robert, “Post-modernism, a French cultural Chernobyl: Foucault on power/knowledge”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37:1, 1994, p. 39. Citado a su vez en Prado, *Searle and Foucault...*, p. 97.

14. *Ibíd.*, p. 37.

15. Braver, Lee, *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007, p. 400.

3. La crítica a la noción de ideología y el paso a los “regímenes de verdad”

Pasemos, en efecto, a enmarcar la crítica foucaultiana en un contexto más amplio. Frente a la ya mencionada conexión del concepto de ideología con la oposición verdad-falsedad, emerge para Foucault ya en la entrevista con Fontana -y al menos embrionariamente- la necesidad de iluminar un nuevo campo de análisis, el que concierne a “regímenes” de verdad:

La “verdad” está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. “Régimen” de la verdad. [...] El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia [...]. Es saber si es posible construir una nueva política de la verdad. El problema no es “cambiar la conciencia” de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad¹⁶.

Ya en 1980, este proyecto ha cobrado mayor carnadura: Foucault insiste en contraponer, a un análisis en términos de ideología, la alternativa de estudiar regímenes de verdad. Antes de abocarse al problema específico del cristianismo, en efecto, el filósofo francés vuelve sobre consideraciones de tipo metodológico:

Se trataría [...] de estudiar el cristianismo [...] no desde el punto de vista de la ideología, sino [bajo el ángulo] de lo que yo les proponía llamar regímenes de verdad. [...] A grandes rasgos, si lo desean, un régimen de verdad es aquello que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos de manifestación de lo verdadero¹⁷.

Ahora bien, introducir el problema del régimen de verdad cobra naturalmente un nuevo cariz si podemos hablar de una pluralidad de regímenes de verdad:

creo que es necesario comprender que la ciencia no es más que uno de los regímenes posibles de verdad y que hay muchos otros. [...] Regímenes muy numerosos, de los cuales algunos tienen una proximidad de historia y de dominio con los regímenes científicos propiamente dichos, por ejemplo [...] la química y la alquimia. Cualquiera que sea la comunidad de objetos, la diferencia no es, yo creo, simplemente el grado de racionalidad, sino el hecho de que ellas obedecen a dos regímenes de verdad diferentes¹⁸.

Pasemos, pues, en limpio algunas cosas. Mientras, *por un lado*, la noción de ideología aparecía ligada a una distinción verdad-falsedad “a secas”, *por otro lado* Foucault nos dice que estas diferenciaciones son internas a regímenes de verdad; ellas ocuparían un rol *condicionado* respecto del término *condicionante* que serían tales regímenes. Y, por lo demás, el punto es obviamente que, como busca mostrar el ejemplo de la alquimia y la química, los regímenes pueden ser *diversos*.

16. “Entrevista...”, p. 27; “Verdad y poder”, p. 189.

17. *Ibid.*, p. 91.

18. *Ibid.*, p. 97.

Foucault no está proponiendo un empobrecimiento categorial tal que la distinción entre enunciados verdaderos y falsos desaparezca, pero sí insiste en que es solamente *con respecto a* ciertos “marcos de referencia” (el término no es de Foucault) que podremos establecer las distinciones pertinentes; si prescindimos de ellos, ningún enunciado podrá ser verdadero o falso. Estos pasajes van, pues, en continuidad con la reivindicación de Nietzsche por Foucault en su entrevista con Duccio Trombadori. Negando el carácter “originario”, no-condicionado, de la verdad, afirmaba allí el filósofo francés:

Lo que más me impresionó en Nietzsche fue que para él la racionalidad [...] no se mide según la verdad que es capaz de producir. La verdad forma parte, ella misma, de la historia del discurso y es, de algún modo, un efecto dentro de un discurso o una práctica¹⁹.

Es en el sentido de esta crítica a la “absolutización” de la verdad que -en el marco de una reconstrucción de la oposición entre “verdad-acontecimiento” y “verdad-demostración”- Daniele Lorenzini ha escrito recientemente que

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 e verdad que ha organizado la separación 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 verdad²⁰.

Ahora bien, podría aducirse que el punto de Foucault no es todavía lo que usualmente se denomina un relativismo -ni tiene por tanto que enfrentar las consecuencias que se le plantean a una posición tal-, en la medida en que el “cambio de nivel” que propone, la subordinación de la oposición verdad-falsedad a una instancia más fundante como son los regímenes de verdad, no es todavía afirmar que tales regímenes sean *equivalentes*. Foucault bien podría estar señalando que la condición de verdadero de un enunciado depende de su inserción en un cierto “marco de referencia”; que, en efecto, ninguna tesis de la química puede ser evaluada por fuera de la práctica más general a la que pertenece, y sin embargo esto no es colocarla, todavía, en pie de igualdad con la alquimia. Pasar del plano de lo condicionado (considerar como verdadera a una proposición *p*, o por el contrario a otra *q*) al de lo condicionante (el régimen de verdad *particular*, uno *entre otros*, que hace que sea *p* o sea *q* la que pueda adquirir estos valores epistémicos) no tiene por qué implicar establecer una equivalencia entre los términos de este plano condicionante, y, por vía de consecuencia, una equivalencia entre los términos del plano condicionado. Foucault no *necesita* decir -pasando a otro ejemplo- que el hecho de que los discursos actuales sobre el sexo respondan a ciertas “reglas” y los discursos anteriores a otras implique que uno y otro conjuntos sean equivalentes. Efectivamente, un pasaje central de

19. Trombadori, D., *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 69. Subrayado nuestro.

20. Lorenzini, Daniele, “Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los ‘regímenes de verdad’”, en *Laguna*, 26, marzo 2010, p. 23.

Naissance de la biopolitique, curso inmediatamente anterior a *Du gouvernement...*, habla explícitamente de las “necesidades” sostenidas en virtud de un “régimen de veridicción” pasado. Si bien Foucault insiste en un *desplazamiento de niveles*, desde lo condicionado a lo condicionante, respecto de la noción de ideología, es notorio aquí que ello *no* conlleva necesariamente lo que solemos denominar un relativismo. Veamos pues cómo introduce el filósofo francés la noción de “crítica política del saber”:

para que el análisis tenga un alcance político, no debe referirse a la génesis de las verdades o a la memoria de los errores. ¿Qué importancia tiene saber cuándo tal o cual ciencia comenzó a decir la verdad? [...] Creo que lo que tiene importancia política actual es determinar con claridad cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado: justamente aquel a partir del cual podemos reconocer ahora, por ejemplo, que los médicos del siglo XIX dijeron tantas necesidades [bêtises] sobre el sexo. Recordar que los médicos del siglo XIX dijeron muchas necesidades sobre el sexo no tiene ninguna importancia desde el punto de vista político. Sólo tiene importancia la determinación del régimen de veridicción que les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas que, según lo que acertamos a saber hoy, quizá no lo fueran tanto²¹.

Como vemos, el propio Foucault parece tener que recurrir a distinciones normativas cuando continúa hablando, según acabamos de ver, de “necesidades”, o de cosas que fueron afirmadas como verdaderas *pero* de las que podemos sospechar hoy que “quizá no lo fueran tanto”. Naturalmente, una lectura consistentemente relativista del problema de la verdad *no podría* partir de constatar que en el pasado se sostuvieron *presuntas* verdades de las que ahora podemos *descubrir* que quizá no lo fueron; simplemente, tendría que limitarse a establecer que un cierto régimen de veridicción permitía afirmar como verdades ciertas tesis, y otro régimen de veridicción nos lleva a lo contrario. Ambos regímenes serían simplemente *distintos*, como las reglas del tránsito o las costumbres culinarias pueden variar de un país a otro. Sin embargo, en el pasaje, crucial, en que Foucault define el sentido mismo de su “crítica política del saber”, no hace nada de esto. Hasta aquí, pues, una empresa de ese tenor continúa apareciendo como *compatible* con las distinciones normativas (entre una verdad aparente y una verdad a secas) propias de una crítica de la ideología; se trataría para Foucault, simplemente, de remarcar que tales distinciones son derivadas, no originarias.

4. Foucault como relativista

Ahora bien, aunque -reiteremos- supeditar las “verdades” particulares a los “régimenes de verdad” correspondientes no implica por sí solo establecer una equipolencia entre estos últimos, aunque nada en este tipo de análisis hace *necesario* que los regímenes

21. Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004, p. 38; *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 55. Subrayado nuestro.

no puedan ser teóricamente conmensurables unos con otros (que de algún modo no-relativizado podamos establecer que en el pasado se decían “necesidades” y lo que nuestras reglas actuales nos permiten decir es *mejor* a aquello), también es cierto que, a falta de más elementos de juicio, parece plausible asumir que el análisis foucaultiano en este sentido se encamina hacia consecuencias relativistas. Así las cosas, podría decirse que, en rigor, cuando Foucault habla de “necesidades”, está sobreentendiendo algo así como “necesidades-según-un-cierto-régimen-de-veridicción-no-superior-a-otro-régimen”, y la problemática relativista reaparece en todo su esplendor.

Esta es una lectura que, predeciblemente, tiene un rol protagónico -si bien no exclusivo²²- en la bibliografía especializada. En su libro sobre el problema de la verdad en Foucault y Searle, y luego de distinguir una serie de usos del término “verdad” en el filósofo francés, C. G. Prado señala que, de acuerdo al uso “criterial”, el uso “claramente relativista” que estaría en juego cuando Foucault señala que existe un “régimen de verdad” para cada sociedad²³, “Lo que cuenta como verdadero [...] no puede contrastar con nada que sea objetivamente verdadero porque no hay nada que sea verdadero en el discurso que no sea un producto del poder, y no hay ninguna verdad más que la verdad discursiva”²⁴. Lo mismo encontramos en el influyente *Truth in philosophy* de Barry Allen: el único uso que perdura para la noción de verdad, una vez criticado el “realismo”, pasa a ser la referencia a que hay cosas que “*pasan por verdaderas*” históricamente, al *factum* de que ciertos enunciados son considerados verdaderos; no habría una verdad “a secas” con la cual contrastar -como querría hacer la crítica de la ideología- lo socialmente aceptado por tal²⁵. Asimismo, Lee Braver incluye al filósofo francés en su “historia del antirrealismo” en virtud de que, tal como la interpreta,

la historia de la verdad es la historia de cómo las relaciones de poder contingentemente llegan [...] a conferir el estatuto de “verdaderos” a ciertos enunciados, cómo estos enunciados [...] juegan este rol en varios discursos, y qué efectos de poder se siguen de ese estatuto [...]. Sin una realidad extra-contextual [...], lo que distribuye la verdad y la falsedad es la “profusión de eventos enmarañados” en la historia²⁶.

El punto es, en todo caso, que el problema de “ser verdadero” pueda reducirse exitosamente al de ser aceptado como tal; por brevedad, y en una analogía (de trazo grueso) con la tesis de un “positivismo jurídico” según la cual la única ley es

22. En efecto, Prado admite que al menos *uno* de los usos del término “verdadero” en Foucault es uno “realista tácito” (Searle and Foucault..., pp. 96-97), si bien intenta eliminar la inconsistencia entre este uso y otros con los que sería *prima facie* incompatible. De manera similar, Steven Best busca en Foucault evidencia textual para poder establecer, como problemas independientes, que el conocimiento puede ser “a la vez de carácter científico y objetivo y ser parte de un aparato disciplinario” (Steven Best, *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press, New York, 1995, p. 191; subrayado en el original).

23. Cfr. Prado, C. G., Searle and Foucault..., *op. cit.*, pp. 83.

24. *Ibid.*, pp. 84-85.

25. Allen, B., *Truth in philosophy*, *op. cit.*, p. 149.

26. Braver, Lee, *A Thing of This World...*, *op. cit.*, p. 399.

la ley positiva, llamaremos a esta posición “positivismo veritativo”. Y, *si* realizamos esta reducción, resulta inevitable plantearse el problema de la autorreferencialidad que ha inquietado por igual, como veíamos al principio, a defensores y críticos de Foucault. Si toda verdad es simplemente una verdad para cierto marco de referencia teórico fácticamente vigente, y no hay motivos para preferir uno de estos marcos de referencia por sobre otro, es allí que se plantea la pregunta sobre por qué preferir *las propias* “verdades” por sobre tesis rivales. Volviendo a la forma concreta en que pone el problema Foucault en el contexto que nos interesa: mientras, *por un lado*, la noción de ideología se apoyaba en la posibilidad de “desenmascarar” ciertas *pretendidas* verdades, desde un punto de vista considerado epistémicamente superior, *por otro lado* Foucault cuestionaría la noción *precisamente por esto*; replicaría que no tenemos verdades “a secas” munidos de las cuales llevar adelante el desenmascaramiento. Y es así que, en principio, la propia teoría foucaultiana aparece como teóricamente desarmada: ¿qué clase de defensa puede hacer Foucault de su propio discurso contra aquellos que son en principio incompatibles con él, si solo puede decir, de su propia verdad, que es el resultado de un “régimen” entre otros posibles, “posibles” que, desde ya, incluyen la negación del propio discurso foucaultiano?

5. El problema de la “verdad” de las genealogías foucaultianas. La respuesta de Lee Braver

De hecho, para Braver, la idea de un régimen de verdad alternativo en el cual el discurso de Foucault aparezca como falso en vez de verdadero no es solo *posible*, es *real*. “Nuestro” régimen “actual” es aquello en virtud de lo cual los relatos foucaultianos no “pueden” ser verdaderos; así, las tesis de Foucault serían aparentemente autorrefutatorias en el sentido de que, según sus propios términos, sus genealogías son *falsas*. Según se desprende de esto, el único problema que enfrentaría el foucaultiano sería la circunstancia de que, por un lado (I), afirma una equivalencia entre verdad y vigencia social, pero, por otro lado (II), su propio discurso *no es* socialmente vigente; no está, como insiste Braver, “en lo verdadero” dados los parámetros actuales que determinan su alcance. De ahí que (III) estamos en el peor de los dos escenarios que distinguíamos más arriba: Foucault no solo no puede decir que sus genealogías son *superiores* a discursos rivales, sino que no podría siquiera pretender que sean *equivalentes*. En rigor, en virtud de su propia metateoría, Foucault tendría que admitir que sus genealogías son *falsas*.

Ahora bien, si planteamos *de esta manera* el problema de la autorreferencialidad de las tesis foucaultianas, es claro que Braver puede presentar, al mismo tiempo, la solución al mismo: sin abandonar en esta tensión el elemento (I), es posible replicar que el (II) hace alusión a un problema *puramente provisorio*: las genealogías foucaultianas no son verdaderas... *por ahora*. Para Foucault, según el intérprete, los relatos “genealógicos”

pueden satisfacer perfectamente el sentido de “verdad” que él acepta, como “considerado verdadero dentro de cierto régimen de verdad y discurso” [...], y por lo tanto ser creídos y tener los “efectos de la verdad”. En última instancia, él está tratando de influir en algunas de las maneras en que buscamos y usamos la verdad histórica, alterando así nuestro régimen actual de poder-conocimiento. Dado que, en sus intentos de reformarlo, esto no se ajusta actualmente a nuestra modalidad actual, es “ficcional” o no está en lo verdadero [within the true], pero si tiene éxito, entonces será verdadero una vez que el régimen se adapte a él²⁷.

Si inicialmente hablábamos tan solo de distintos regímenes de verdad, que operarían como otros tantos marcos de referencia, y nos preguntábamos por las consecuencias de la relativización de las verdades a tales regímenes, luego hemos llegado a saber, *además*, que existe un sentido en que estos regímenes *no* están en pie de igualdad. No parece posible decir que uno sea “superior” a otros, pero sí que uno de ellos es “actual” y sus rivales no. Una vez reconocida *esta* asimetría, es solo cuestión de dar un paso más y asegurarse de que cuál régimen sea el actual *es una cuestión susceptible de ser modificada*, y he ahí la solución de Braver. Cuando el régimen de verdad sea el adecuado para ello, pues entonces los relatos de Foucault serán verdaderos, y *-en este sentido estrictamente fáctico-* “superiores” a discursos rivales: aquellos *funcionarán de hecho* de un modo en que estos últimos no podrán funcionar.

Otro pasaje de Braver permite entender con mayor claridad la propuesta:

para obtener el efecto que desea, el trabajo de Foucault debe obedecer a la mayoría de las reglas contemporáneas de investigación histórica. Buena parte de su público está compuesto por historiadores profesionales que deben respetar su erudición para considerar persuasivo su trabajo. Más en general, es un hecho en nuestra que los libros que pueden aspirar a cierto tipo de autoridad académica [...] tienen más autoridad y por lo tanto producen más de los efectos de poder que él desea. Sin embargo, también está usando estos trabajos para conducir la historiografía y la filosofía en nuevas direcciones, lo cual su sorprendente popularidad indicaría que logró. Aunque son ficciones según el estándar de la verdad por correspondencia, nada cumple con este estándar, y si llegan a [if they come to] ser aceptados y cumplir un rol autoritativo, entonces no hay nada más que pedir. La creencia de que hay algo más en la verdad más allá de esto se apoya en el realismo²⁸.

Si bien este último pasaje no se refiere, como el anterior, a la idea de una transformación de nuestro “régimen de verdad” que *convierta* las genealogías foucaultianas en verdaderas, sino que, esta vez, se refiere inversamente al empleo foucaultiano de “reglas *contemporáneas*”, sin embargo el problema de fondo es el mismo: aunque este pasaje va en la dirección de que el carácter “ficcional” de la historiografía de Foucault no la coloca en el terreno de un “todo vale”, ello no quiere decir que el intérprete reivindique alguna validez *objetiva* de tales relatos. Simplemente quiere decir que la “genealogía” foucaultiana aspira a lograr ciertos “efectos”, *no* a reflejar alguna realidad objetiva, y *precisamente* para obtener tales efectos necesita cumplir con determinados

27. *Ibid.*, p. 401.

28. *Ibid.*, p. 402. Subrayado nuestro.

estándares que rigen la actividad académica, necesita *verse como* convincente. Con lo cual, el cumplimiento foucaultiano de esos estándares de rigor académico es simplemente un *medio*, necesario *de hecho* en nuestra sociedad, para obtener “efectos de poder”; se sigue, pues, que estos estándares no tienen un valor por sí mismos, y si nuestra sociedad fuera *de hecho* diferente, de modo tal que la obtención de tales “efectos” requiriera medios completamente distintos, siquiera *opuestos* (por ejemplo, el falseamiento deliberado de datos, o la obtención de conclusiones que no se siguen de sus premisas), no se ve motivo alguno por el cual la obra foucaultiana no pudiera emplearlos.

Pasemos, pues, en limpio. Nos preguntábamos, al inicio del presente trabajo, en qué sentido Foucault podría defender su discurso frente a relatos rivales. Pues bien, Braver parece retomar la idea, trivial para el uso cotidiano de “verdadero”, de que un discurso *verdadero* es superior a uno que no lo es, pero la resignifica profundamente. Puede pensarse, a título de comparación ilustrativa (pero esta reconstrucción de un uso lingüístico no será esencial para nuestro argumento) que, en nuestro uso cotidiano del término, decir “*p es verdadera*” implica consecuencias *contrafácticas*, en el sentido de que queremos decir que si *p* es verdadera, entonces *debería* ser aceptada -lo sea actualmente o no-; que, en una situación en que no se la aceptara, se estaría cometiendo un error; no estamos estableciendo un punto *fáctico* sobre si actualmente goza de aceptación. Es en este sentido específico de “superioridad” o “preferibilidad” que, de aquí en adelante, utilizaremos el término, y, *en esta acepción*, parece claro que Braver, en su interpretación de Foucault, nos llama a abandonar la creencia de que una tesis verdadera sea “superior” a una falsa.

Por lo demás, Braver plantea explícitamente una dicotomía en virtud de la cual, si pedimos del concepto de verdad que indique *algo* más que “efectos autoritativos”, es porque somos ingenuamente “correspondentistas” y “realistas”; la posibilidad de *otras* salidas del correspondentismo distintas de la foucaultiana -tales como las teorías deflacionistas o coherentistas- queda excluida. Por razones de extensión, tendremos que diferir para futuros trabajos la discusión de este último punto, esto es, la discusión de las *premisas* por las cuales un autor creería verse forzado a realizar este tipo de reducción de la verdad a “efectos”, pero nos interesa remarcar aquí las *consecuencias* en virtud de las cuales esta pretendida solución resulta inaceptable. Pasemos a analizar tales consecuencias.

6. Crítica a la solución de Braver: por qué no alcanza con la obtención de “efectos” de verdad

Según los pasajes que vimos de Braver, Foucault no pretende que sus genealogías sean objetivamente verdaderas, solo intenta transformar el régimen de verdad para que *ellas*, en lugar de los relatos alternativos a los que ellas se oponen, resulten socialmente aceptadas, esto es, para que *ellas* resulten *verdaderas*; con solo plantear esta posibilidad, supuestamente Foucault escaparía al riesgo de autorrefutación.

Ahora bien, la tensión clave que queremos remarcar es la siguiente: *por un lado* (1), la tesis metateórica que sostiene Braver (junto con Prado y Allen) acerca de las genealogías foucaultianas es que -eliminado el “realismo” y el “correspondentismo”- no existe *ningún* sentido en el cual ellas pudieran ser “superiores” a discursos rivales, salvo el -posible- sentido de que fueran, *de hecho*, socialmente *reconocidas como superiores*; del mismo modo, la genética de Mendel simplemente se tornó verdadera por transformaciones de hecho en la biología, pero no cabe establecer que ella es verdadera en el sentido *contrafáctico* de que, *si* ella no fuera reconocida como verdadera, entonces podríamos reclamar que *debería* tener este reconocimiento²⁹. Tomando el mismo problema desde la perspectiva inversa -es decir, el caso de un *no* reconocimiento social de un discurso-, incluso para un defensor de Foucault como Braver, la situación *de hecho* en que al menos parte de las “genealogías” de Foucault no son, en sentido foucaultiano, *verdaderas* no implica que tengamos derecho a asumir que una situación *contrafáctica* en que ellas fueran socialmente aceptadas, en virtud de un cierto cambio del régimen de verdad, fuera en algún sentido un *mejor* estado de la ciencia o la filosofía. Los defensores del filósofo francés no pueden decir que quienes rechazan las genealogías foucaultianas estén equivocados en hacerlo (como un teórico rival *sí podría decir que sería un error, por ejemplo, retroceder más acá de la biología de Mendel*), sino simplemente que la estratagema foucaultiana para conseguir “efectos” no ha sido todavía completamente *exitosa*.

Sin embargo, *por otro lado* (2), vimos que Braver remarca que esta *limitación del sentido* en que pueda atribuirse alguna verdad al discurso de Foucault no excluye la posibilidad de que *se convierta* en un discurso *verdadero*, justamente en el sentido pertinente: discurso socialmente aceptado, provisto de ciertos efectos. Las genealogías de Foucault no pueden, *según la propia teoría del filósofo francés*, ser objetivas en ningún sentido más fuerte que la aceptación social, pero las teorías simplemente *no necesitan* “corresponderse con la realidad” para ser consideradas verdaderas, y la apuesta teórica es que lleguen a gozar de *mayor* aceptación bajo un nuevo “régimen de verdad”, y así el problema *temporario* de la autorrefutación quedaría resuelto.

Ahora bien, la pregunta que no se plantean estos intérpretes es, simplemente, si los dos aspectos que acabamos de distinguir se pueden compatibilizar en el sentido de que una tesis genealógica y la metateoría según la cual tal tesis no es preferible a su negación pueden ser defendidas, *a la vez*, frente a un *interlocutor crítico*. Y por cierto, *uno de los sentidos paradigmáticos en los que puede decirse que una teoría es autorrefutatoria* es aquel según el cual, en caso de aparecer un objetor, el sostenedor de la teoría no

29. En efecto, la referencia de Braver al análisis foucaultiano sobre la genética de Mendel en *El orden del discurso* (Ed. De la Piqueta, Madrid, 1996, pp. 36-37) sigue en línea con la reducción de la verdad a un *hecho* social: “Decir que ‘Mendel decía la verdad’ significa” -únicamente- “*que desde nuestra perspectiva (pensando desde la episteme que Foucault comparte con Mandel y con el lector)* su trabajo [...] es de hecho verdadero. Pero no encajaba en el espacio contemporáneo de pensamiento biológico, de modo que en ese punto no podía ser ni verdadero ni falso” (*A thing of this world...*, *op. cit.*, p. 375, subrayado nuestro).

podría, manteniéndose fiel a la propia teoría, replicarle³⁰. Resulta arbitrario asumir por el contrario, como lo hace Braver, que el problema de la autorrefutación se reduce al problema de si *de hecho* la teoría logra ser aceptada; seguramente no es esta la clase de cosa que tienen en mente autores como Nola. Veamos, pues, si el foucaultiano puede cumplir con el requisito mínimo de poder defender frente a objeciones la conjunción de sus genealogías y su metateoría (el “positivismo veritativo”). Este requisito se debe distinguir de las únicas opciones que sí tiene disponibles: *o bien* defender la metateoría ante un interlocutor (pero entonces la creencia en la tesis genealógica debe ser referida a *terceros* sobre los cuales el foucaultiano busca ejercer un efecto retórico; no se trata de que tal tesis pueda ser creída por el interlocutor), *o bien* que sea la tesis genealógica la que es defendida ante un interlocutor (pero, entonces, es necesario que la defensa de la metateoría sea abandonada, puesto que el foucaultiano necesita, incluso él mismo lo considera falso, que su interlocutor *crea* que la tesis genealógica es preferible a relatos rivales)³¹.

Veamos esto en concreto. Tómese cualquier tesis “genealógica”, sobre la sexualidad, los regímenes penales o lo que fuera; por brevedad, la llamaremos simplemente *p*. En un *primer* escenario, el defensor de Foucault puede decir, *dialogando con* un interlocutor *O*, objetor de su metateoría, y simplemente *refiriéndose a* posibles “terceras personas” a las cuales buscaría convencer de que *p*, algo como “la tesis *p* puede tener éxito en ser tomada como verdadera por una serie de sujetos *A*, *B*, *C*, etc., *aunque objetivamente no sea preferible a no-p*”. Nótese que, en este primer escenario, no se les está diciendo a los propios *A*, *B*, *C*, etc., que -guiándonos por la tesis positivista veritativa- *p* no es objetivamente preferible a *no-p*; esto, que es nuestra tesis metateórica, el foucaultiano se lo dice únicamente a su interlocutor filosófico *O*.

Ahora bien, si analizamos el *segundo* escenario en cuestión aquí, que es cuando el foucaultiano no se *refiere a* *A*, *B*, *C*, etc., sino que *argumenta con* ellos, buscando convencerlos de que *p*, allí *solo* se defiende esta tesis genealógica, y no la metateoría; más aun, el foucaultiano se beneficia de, “parasita”, el hecho de que estos interlocutores *no sean*, en el nivel *metateórico*, foucaultianos. Cuando se tiene con estos interlocutores una actitud de segunda persona, el costo es, a la inversa que en el escenario anterior, dejar de defender la metateoría. Si quisiéramos convencer de que *p* a alguno de estos sujetos *a la vez que reivindicar la metateoría foucaultiana*, ello

30. De hecho, es exactamente esta *clase* de cosa lo que ocurre en un argumento de autorrefutación paradigmático como el de Platón contra Protágoras en el *Teeteto*. Los motivos de la autorrefutación son diferentes en uno y otro caso, pero el punto que queremos remarcar es que la tesis protagórica de que “Todos dicen las cosas que son” (al igual que las posiciones foucaultianas que estamos discutiendo aquí) no es en sí misma autocontradictoria... *hasta que incluimos en la escena un posible objetor*. Alcanzaría con que un interlocutor negara la tesis, para que Protágoras no pudiera ya seguir sosteniéndola, porque tendría que hacerlo *contra* esta crítica, y por lo tanto asumiendo que su interlocutor *puede estar equivocado*, que es precisamente lo que el relativismo protagórico niega (cfr. Marcos, G, “¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXV (1999) 2).

31. Naturalmente, más allá de la simplificación expositiva, nuestro argumento no necesita pensar el problema en términos de instancias de *diálogo*, en sentido literal y oposición a, por ejemplo, debates escritos. El punto es, en cualquier caso, que la idea de “efectos de verdad” de una tesis no “preferible” a su negación presupone que aquellos sobre los cuales se obtienen tales “efectos” respecto a las genealogías son “terceras personas” *ante las cuales* no se busca justificar la metateoría, a las cuales esta defensa del “positivismo veritativo” no va dirigida.

evidentemente fracasaría; el defensor de Foucault no puede decirle, *a* uno de estos interlocutores, “p es verdadera *aunque, según mi metateoría, no sea preferible a no-p*”. En efecto, ¿en qué sentido esta última admisión contaría todavía como un “defender” la tesis p, en vez de, precisamente, *renunciar* a defenderla?

Pensemos los dos posibles problemas que, según considerábamos al comienzo, podían afectar al discurso foucaultiano. La respuesta más ambiciosa en defensa de Foucault buscaría defender que el discurso “genealógico” de este es efectivamente superior -y no solamente equivalente- a relatos rivales. Esta posibilidad queda evidentemente descartada salvo como solución retórica: una vez que interrogamos al foucaultiano sobre su metateoría, admite que *lo único* que podría volver a las genealogías superiores a otros relatos es su vigencia fáctica, pero no hay nada “por detrás” de tal vigencia, que la *avale*. Nos queda apelar a la respuesta más débil, según la cual Foucault podría “defender” sus tesis en el sentido de que, al menos, puedan compatibilizarse con la existencia de discursos rivales, siquiera en pie de igualdad con ellos, en vez de que estos directamente las *refuten*. Pero Braver tampoco puede sostener este tipo de “defensa”. No solamente porque este mero “compatibilismo”, esta “coexistencia pacífica” entre relatos contradictorios no refleja la práctica lingüística real de Foucault cuando este *polemiza contra* discursos rivales, sino porque, *ex hypothesi*, el punto mismo de la transformación del “régimen de verdad” propuesta por Braver es lograr que este nuevo régimen establezca, *aunque en un sentido diferente al actual*, asimetrías, diferenciaciones entre los discursos que sanciona como aceptables y los que no. Si todo el propósito de Braver fuese simplemente declarar que, abandonado el “realismo”, cualquier discurso historiográfico es equivalente a cualquier otro, no sería necesario el rodeo de introducirse en la “economía” de regímenes de verdad.

En síntesis, *es posible que se llegue generalizadamente a creer, como plantea Braver, en las “ficciones” foucaultianas, pero no al mismo tiempo creer que son ficciones*. Notablemente, los defensores de Foucault que estamos considerando analizan, por una parte, la creencia -“ingenua”- de que existe algo así como una verdad objetiva, *y por otro lado, como un problema completamente distinto*, la posibilidad de que el discurso foucaultiano sea aceptado como verdadero, pero no llegan a plantear que, en rigor, la posibilidad con la que especulan se daría *precisamente porque*, y no *independientemente de que*, quienes aceptaran las genealogías foucaultianas serían “creyentes” en la idea de una verdad objetiva. En rigor, es en este punto que la crítica de la noción de objetividad histórica por parte del foucaultiano se convierte en un ejercicio de lo que, vulgarmente, se conoce como... *cinismo*. Podemos abandonar la pretensión de objetividad histórica en las “genealogías”, pero por lo tanto preservar la credibilidad de nuestro discurso sobre la base de que los demás *no sepan* que no hay una objetividad histórica. Así las cosas, el punto sería análogo a una instrumentalización política de las creencias morales: yo puedo sentirme libre de instrumentalizar las convicciones ajenas sobre la base de ser, *yo*, un escéptico moral, de no creer que exista “objetividad” en esta área, pero necesito que los demás *no lo sean*.

Así, pues, no se ve que el intento de Braver de defender la pretensión foucaultiana de abandonar la empresa de un “desenmascaramiento” de discursos rivales pero, al mismo tiempo, preservar alguna presunción de legitimidad para las propias tesis, pueda ser sostenido.

Fecha de Recepción: 12/03/2014

Fecha de Aprobación: 26/05/2014