

Episteme y aleturgia: el valor de la verdad en Foucault

Yuri Carvajal B.*

Frente a la existencia de interpretaciones diferentes e incluso opuestas, podemos –desde una perspectiva científica y/o de saber– adoptar distintas posiciones. La primera, que hasta hace poco tiempo era dominante en algunos medios intelectuales, refiere a las propuestas posestructuralistas y foucaultianas que asumen expresa o tácitamente que frente a todo proceso significativo existen puntos de vista diferenciales respecto de los cuales es secundario plantearse el problema de “la” verdad, ya que la verdad solo es un efecto del poder. Y, por lo tanto, en el caso de la influenza A (H1N1), “la” verdad es la que impusieron la OMS, la Secretaría de Salud, la industria químico-farmacéutica y otros actores complicados en la aplicación de dicha verdad. Es decir, estamos no solo ante un relativismo gnoseológico, sino ante una exclusión de los procesos transaccionales que incluyan a los sectores subalternos y no subalternos en el desarrollo de sus “resistencias” y, sobre todo, en el desarrollo de sus propuestas y acciones contrahegemónicas; y esto más allá de que el poder se imponga (Menéndez, 2014).

Introducción

La cuestión del valor de la verdad en Foucault se encuentra lo suficientemente equivocada en esta cita, como para encauzar este homenaje epistemológico, 30 años tras la muerte del filósofo francés.

Extraviada de lugar, porque *Salud Colectiva* es, a mi juicio, la mejor revista de salud pública en nuestro idioma. Al estar allí escrita esta frase cliché, no rinde tributo al laborioso esfuerzo de la revista por constituirse como lugar de verdad.

Extraviada de tono, pues la displicencia con que se alude a propuestas foucaultianas, como si se tratara de una tribu en movimiento o una especie de tienda de vestuario en época de liquidación y que vergonzosamente oculta su origen, no contribuye a comprender la relación entre verdad y poder en la obra compleja, heterogénea y aún lamentablemente desconocida, de Michel Foucault. La propia palabra ‘poder’ nos parece muy sencilla como para usarla a destajoⁱ. Latour ha sugerido que la expresión “Ebrio de poder” no solo cabe para políticos, sino también a sociólogosⁱⁱ. Decir que en esa obra la verdad es solo un efecto del poder, no puede ser considerado sino una mala caricatura o una pobre payasada. En los dos casos, un chiste que no provoca risa alguna.

* Yuri Carvajal agradece el apoyo de Fondecyt al proyecto 3130585, Controversias tecno-científica en la reforma de salud: análisis desde la sociología de la traducción.

Extraviada de compañía, porque ni el relativismo que se esgrime como signo de degeneración intelectual ni el olvido de la contrahegemonía y de los subalternos, me parecen atroces o indeseables.

Extraviada intelectualmente, porque como trataremos de mostrar, el valor de la verdad, de sus distinciones, sus composiciones, de sus regímenes, no son solo parte notable del pensamiento de Michel Foucault, sino que sus trabajos enriquecen la comprensión de los desafíos del presente, entre los cuales distinguimos, el de intentar una descripción verdadera de la actualidad.

Sirva la cita para destacar entonces, el valor, la importancia, de preguntarnos en salud pública por la verdad, de la producción de Foucault, acerca del saber. Foucault gustaba referirse a su trabajo como el de un historiador de la verdad en sus primeras obras, como un arqueólogo a partir de los años setenta, y en la mejor tradición nietzscheana, un genealogista de la verdad. Alguien para quien la verdad era un asunto suficientemente serio como para investigarlo.

La tradición intelectual francesa, en la cual su obra siempre echó raíces y que nunca ocultó su territorialidad, enfatiza la historicidad del problema, más que la composición lógica o racionalidad involucrada. También marcha más a gusto en un estudio de las rupturas que de las continuidades.

Nuestro acercamiento lo haremos esta vez en torno a la pareja *episteme* y *aleurgia*. La primera, una noción puesta en relieve

en sus trabajos de los años sesenta para designar las configuraciones que subyacen al saber en su positividad, ordenamientos que separan aquello que es posible ver, de aquello por lo cual ni siquiera tiene relevancia preguntarse, grillas que organizan la verdad. La segunda, una palabra inventada y usada por él en los ochenta, para destacar el rol de la actitud del sujeto en la verdad. Expresión que además le permite dialogar con las inquietudes del pensamiento heideggeriano acerca de la verdad, desde un curso propio.

Episteme

En una primera aproximación nada más lejos de la noción de aleurgia, en que la verdad es una especie de acto del sujeto, con la de *episteme*, que busca retratar un orden intelectual, dibujar las líneas que delimitan la visibilidad o aparición de un saber, las condiciones de posibilidad de la verdad. *Las palabras y las cosas*, de 1966, hace una exquisita descripción y periodización de las mismas, en el esfuerzo por realizar una arqueología de las ciencias humanas (Foucault, 1993). La *aleurgia*, propuesta en 1980, es el virtuosismo de una verdad de laboriosa artesanía en las formas del saber y de la eticidad del sujeto y formas de gobierno. La relación de la verdad con la *episteme* en 1966 aparece como una especie de *ur-saber*, una grilla que da visibilidad de los problemas, por lo tanto identifica una época del pensamiento, ya que

En una cultura y en un momento dados, solo hay siempre una *episteme*, que define las

condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica (Foucault, 1993, p. 166).

Lo que hace aparecer a los sujetos es justamente una determinada *episteme* que “ha hecho posibles esas individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac” (Foucault, 1993, p. 69), de manera que la diferencia entre dos investigadores, por ejemplo, Aldrovandi y Buffon, se ubica en aquello que distingue una *episteme* renacentista de una clásica:

Aldrovandi no era un observador mejor ni peor que Buffon; no era más crédulo que él, ni estaba menos apegado a la fidelidad de la mirada o a la racionalidad de las cosas. Simple y sencillamente, su mirada no estaba ligada a las cosas por el mismo sistema, ni la misma disposición de la *episteme*. Aldrovandi contempla meticulosamente una naturaleza que estaba escrita de arriba a abajo (Foucault, 1993, p. 48).

Es el mundo de Aldrovandi el que está dibujado como una continuidad de las palabras y las cosas: “para Aldrovandi y sus contemporáneos, todo esto era *legenda*, cosas que leer” (Foucault, 1993, p. 47). Se trata sin duda de un diálogo de Foucault con el ímpetu estructuralista de los sesenta, y en esa medida, la existencia de un orden bien trazado, de “configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico” (Foucault, 1993, p. 7), que dejan limitada agencia epistemológica para la acción, puede hoy resultar difícil de aceptar. Ya en marzo de 1968 y a propósito de este mismo libro,

Foucault, en nombre de lo que llama pluralismo, no acepta hablar de sistema, discontinuidad y discurso. Insistiendo en la singularización de los problemas, prefiere hablar de sistemas, discontinuidades y discursos. ¿Cuál es el sentido de esta disquisición? Proponer una interpretación de la *episteme* como lugar abierto:

...espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones[...] La *épistème* no es un estadio general de la razón, es una relación compleja de desniveles sucesivos (Foucault, 1991, p. 51).

En efecto, es muy difícil precisar hoy una configuración de saber que agote descriptivamente en una fórmula, las reglas del saber. Por el contrario, todos los esfuerzos y llamados a cambios paradigmáticos adolecen de una vocación de totalidad vana. Misma dificultad con las metodologías y las epistemologías. ¿Cómo incluir la pluralidad convergente y en ocasiones, divergente, en que se produce aquello que resulta veraz?

De las *epistemes* me parece importante rescatar su valor como intento constructivo: probar que la modernidad no ha sido sino un episodio intelectual, que el hombre y el humanismo del siglo XX no eran más que el efecto de una forma de pensar y describir cómo el agotamiento de ese estilo de pensamiento ya había comenzado. En 1959 Wright Mills anotaba:

Estamos al final de la que se ha llamado la Edad Moderna. Así como la Edad Antigua fue seguida de varios siglos de predominio oriental, que los occidentales llamaron con

sentido provincial, la Edad Media o Edad del Oscurantismo, así ahora la Edad Moderna empieza a ser seguida por una edad posmoderna. Quizás podamos llamarla la Cuarta Época (Mills, 1961, p. 178).

La noción de *episteme* ha sido como una llave para abrir la puerta al saber de las singularidades, de las diferencias, para estudiar aquello que ninguna ley universal explica a priori, pues son los efectos diversos de una misma disposición de saber, los que requieren ser objeto de estudio y explicación consecuente. Si tomamos el caso de la clínica, el resultado en tanto psiquiatría o medicina ha desembocado en puntos de llegada muy diferentes:

...en esta misma estructura hospitalaria se había desarrollado asimismo un saber anatomopatológico que ha sido el fundador de una medicina dotada de una fecundidad científica muy diferente. Nos encontramos pues con estructuras de poder, con formas institucionales bastante próximas –el internamiento psiquiátrico, la hospitalización médica–, a la que están ligadas formas de saber diferentes, entre las que se pueden establecer relaciones –relaciones de condición y no de causa efecto, ni a *fortiori* de identidad–.

La *episteme* ha sido más bien un artefacto intelectual enjuiciable por sus obras. En este caso, nos ha permitido cuestionar la presunta radicalidad de la operación crítica y decir en palabras francas que:

El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar [...] Sus debates han producido

algunas olas y han dibujado ondas en la superficie: son solo tempestades en un vaso de agua [...] y para destacar entonces con toda nitidez, contra esa disposición común, el esfuerzo alternativo de Nietzsche que “la hizo centellear una vez más al incendiarla [...] En cualquier caso, es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y la antropología” (Foucault, 1993, p. 257).

Quizás *episteme* sea una expresión adecuada para nominar en forma sucinta la ocurrencia de un saber privilegiado en la modernidad, sin detenerse en la larga exploración del aparataje material que le da vida. Para entender las trastiendas de sus oposiciones positivistas/críticas “arqueológicamente indisociables” (Foucault, 1993, p. 311). Para vincular la emergencia del hombre, ese “duplicado empírico-trascendental” (Foucault, 1993, p. 310) con aquella del saber como problema importante de saber. Y el surgimiento de la epistemología como una sentencia oracular que cruza ciertas ciencias y excluye otras. El del surgimiento mismo de la epistemología, como un problema situado en el hombre y su saber, inútil de volver a preguntarlo si acaso el hombreⁱⁱⁱ deja de ser el horizonte de la pregunta:

Se cree que es un juego de paradojas el suponer, aunque sea por un solo instante, lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera (Foucault, 1993, p. 313).

Aleturgia

En febrero y marzo de 1984, en su último curso en el Collège de France, Foucault reúne los problemas del cuidado de sí y de la ética del sí mismo que habían ocupado su pensamiento desde mediados de los setenta, con las inquietudes acerca del saber, las prácticas de verdad que constituyen como sujeto de saber al loco o al preso, tanto desde el sistema formal de las instituciones, así como desde la perspectiva del sujeto mismo, de lo que es capaz de decir, de lo que le es permitido decir, de lo que vale su decir. La textura unificadora de su interrogación es la vida: vida verdadera, verdad de la vida y la búsqueda de una vida otra. De paso, su comprensión del *bios*, pone a la existencia, a la forma de la existencia, como el elemento definitorio de la vida. Y esa forma alude a la estética, a una posibilidad de hacer de la vida como existencia, una obra sometida a escrutinio, a variado juicio, incluyendo el estético.

Para ese propósito, propone –sin denostar su valor– salir del terreno de la epistemología y pasar a una cuestión que denominará aletúrgica:

Se trataría de analizar, no, en modo alguno, cuáles son las formas del discurso que permiten reconocerlo como veraz, sino: bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad; bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de los otros, aquél que es veraz en el decir; [cuál es] la forma del sujeto que dice la verdad. El análisis de

este ámbito podría llamarse en oposición al de las estructuras epistemológicas, estudio de las ‘formas aletúrgicas’. Utilizo aquí una palabra que comenté el año pasado o el anterior. Desde un punto de vista etimológico, la aleturgia sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta (Foucault, 2010, p. 19).¹

Foucault articula en esta cita dos de sus herencias intelectuales más queridas, poco citadas en epistemología, pero valiosas a la hora de preguntarse por la verdad del saber: Nietzsche y Heidegger. Heidegger ha recuperado para su uso la verdad en su expresión griega: *αληθεια*. La preposición *a* busca negar el *lethos*, lo oculto, el olvido. El aparecer o desocultar implicado en la verdad, tiene formas *o*, como diría Foucault, regímenes de verdad. Para Heidegger, la forma griega, del amanecer del pensamiento, presocrática, se condensa en esta *aletheia*. Con la misma palabra, pero mediante una leve torsión, Foucault toma distancia del saber moderno y propone al sujeto una búsqueda comprometida de las condiciones de verdad de su decir. La

1 Sobre el concepto de aleturgia, cf. Michel Foucault, “Du gouvernement des vivants”, clases en el Collège de France del 23 y el 30 de enero de 1980 (“al forjar a partir de *alethourges* la palabra ficticia *alethourgia*, podríamos llamar ‘aleturgia’ [manifestación de verdad] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar ‘aleturgia’ a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se semeje a ella”, clase del 23 de enero) [nota en la cita original].

estrategia nos lleva por fuera de las cuestiones de Heidegger y nos acerca más al camino de Nietzsche de poner en duda al hombre; en el desvío hay el punto común de situarnos en materia de verdad, por fuera de la representación y consecuente con ellos, por fuera de la epistemología y de la modernidad. Buscando el otro lado del espejo sujeto/objeto, nos adentramos en un territorio cruzado por las interrogantes acerca del sujeto y la verdad o intentando decirlo mejor, en la articulación y producción de subjetividad y verdad. Ese giro va a situar la verdad como práctica, como un acto de decir la verdad, como una pragmática entre sujetos, como acción instituyente, performativa. El rol preeminente que toma en este movimiento la tradición de pensamiento marcada por Diógenes y la imagen de la animalidad canina, hace que el decir verdad de la *parrhesía* pueda ser examinado como una presencia regular en la historia del pensamiento y no el de una marginalidad episódica y anecdótica. El cinismo (de *kynos*=perro), es un movimiento digno de considerar en su formulación de la verdad y el saber, aunque no asimilable a la tradición gnoseológica de la filosofía occidental (Laercio, 2007 y 2011).

La necesidad de decir la verdad como un imperativo ético, casi una especie de locura por decir la verdad, fusiona en la corporalidad, en el esfuerzo colectivo y en la inquietud de saber, la verdad como un problema, como un desafío y un riesgo:

la *parrhesía*, al contrario, entraña un lazo fuerte y constituyente entre el que habla y lo que dice y, por el efecto mismo de la verdad, el efecto de ofensa de la verdad, inaugura la

posibilidad de una ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él (Foucault, 2010, p. 33).

Este decirlo todo y el riesgo implicado no están para Foucault exclusivamente fundados en lo político, sino que penden también de las cuestiones mismas del saber y de la ética:

Hay, creo, una cuarta actitud en filosofía. Es la actitud parresiástica, justamente aquella que intenta, con obstinación y volviendo siempre a empezar, reintroducir, acerca de la cuestión de la verdad, la de sus condiciones políticas y la de la diferenciación ética que abre el acceso a ella; aquella que, de manera perpetua y siempre, reintroduce, acerca de la cuestión del poder, la de su relación con la verdad y el saber, por una parte, y con la diferenciación ética, por otra; para terminar, aquella que, acerca del sujeto moral, reintroduce sin cesar la cuestión del discurso veraz en el que ese sujeto moral se constituye y la de las relaciones de poder en que se forma (Foucault, 2010, p. 86).

La verdad como parte del dotarse a sí mismo de un alma, la verdad como el ejercicio de dotarse de algo que merezca llamarse un sí mismo, ejercicio que a la vez que lo teje, cuida al sí mismo, dedicándose, volviendo importantes las cuestiones de las que aquí tratamos, tiene una fuerte impronta de Nietzsche

La fundación del *ethos* como principio a partir del cual la conducta podrá definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma es, en efecto, el punto central de esa nueva forma de *parrhesía* (Foucault, 2010, p. 102).

El decir veraz permite moverse entre una verdad que es política, pero también ética y a la vez, científica.

Coda

Las palabras conclusivas de la clase del 28 de marzo de 1984, que permanecieron sin ser leídas, insistían en el desafío de pensar aquello que difiere.

Para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; solo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra. (Foucault, 2010, p. 350).

Para Foucault, tarea de la filosofía era diagnosticar el presente. Desafío a la vez político, toda vez que una comprensión de lo verdadero de la actualidad es imprescindible para la articulación del saber. Una de las dimensiones cruciales de esa actualidad eran Para Foucault, y siguen siendo hoy, los saberes tecno-científicos, transformados cada vez en cuestiones públicas y políticas:

Nos encontramos actualmente en un nivel muy avanzado de una mutación que comenzó en los siglos XVII y XVIII cuando, al fin, el saber se convirtió en una especie de cosa pública. Saber significaba ver de forma evidente lo que todo individuo situado en las mismas condiciones, podría ver y comprobar. En este sentido la estructura del saber se ha convertido en pública. Todo el mundo posee el saber. Simplemente no siempre se trata del mismo saber, ni del mismo grado de formación, ni del mismo grado de pre-

cisión, etcétera. Pero no están por un lado los ignorantes y por otro los sabios. Lo que acontece en una zona del saber repercute actualmente de modo muy rápido en otra zona del mismo. Y en esta medida pienso que nunca el saber ha sido tan especializado como ahora y sin embargo tampoco nunca se ha comunicado tan rápidamente consigo mismo (Foucault, 1991, p. 46).

De esa cita concluyo unas preguntas sobre nuestro saber: ¿Cómo trabajar con aquello que es otro, sea la verdad otra, la enfermedad otra, la medicina clínica otra? Intento no procurar una epistemología como manual para producir una verdad semejante, plenamente inscrita en el mundo, que permanece idéntico a sí mismo. A ciegas invito a adentrarnos en la alteridad de lo que no sabemos, de lo no resuelto por los determinantes o por la causalidad, de lo que no está en los textos modernos o que modernizan la epidemiología, de lo que no está organizado por los saberes idénticos que se reproducen como por partenogénesis, de aquella vasta marginalidad de lo que no sabemos y en donde podemos desbastar las astillas de un decir que nos haga militantes, tecnocientíficos y bioeticistas, en una verdadera pragmática que nos comprometa a nosotros mismos.

Notas

i Sloterdijk ha usado con ironía la expresión prepotencia: “expresando así que este poder nunca es y tiene solo poder, sino que además ‘cabalga’, por así decirlo, en un antipoder” (Sloterdijk, 2011, n. 11, p. 767).

ii “‘Ebrio de poder’ no es una expresión adecuada solo para los generales, presidentes,

directores generales, científicos locos y jefes. También puede ser usada para aquellos sociólogos que confunden la expansión de explicaciones poderosas con la composición de lo colectivo" (Latour, 2008, p. 362).

iii "El humanismo es el fundamentalismo de nuestra cultura, la religión política del hombre occidental globalizado, una actitud que se jacta tanto de su bondad y perspicacia que se deleita de verse imitada por doquier" (Sloterdijk and Heinrich, 2004, p. 116).

Referencias

- Foucault, M. (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1993). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE.
- Laercio, D. (2007). *El dedo de Diógenes*, capítulo Vida de Diógenes el perro, pp. 20-53. Santiago: Dolmen.
- Laercio, D. (2011). *Vidas de filósofos cínicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Menéndez, E. (2014). Las instituciones y sus críticos o la costumbre de polarizar la realidad: el caso de la influenza A(H1N1). *Salud colectiva*, 10(1):15-40.
- Mills, C. W. (1961). *La imaginación sociológica*. México: FCE.
- Sloterdijk, P. y Heinrich, H.-J. (2004). *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.