

Sobre la defensa del “positivismo veritativo” en Foucault

Claudio Cormick (UBA-París 8/CONICET)

Nota: el presente artículo se encuentra aprobado y en prensa para la revista *Cuadernos del sur*. El autor ruega que las citaciones se refieran a la versión publicada.

Introducción

El presente artículo se propondrá discutir la plausibilidad de la tesis -que intérpretes como C. G. Prado, Barry Allen o Lee Braver a la vez atribuyen a Foucault y defienden filosóficamente- según la cual la *vigencia de hecho* de cierto discurso puede operar como criterio de su verdad. Se trata, en otras palabras, de la afirmación de que la cuestión de la aplicabilidad del predicado “verdadero” se reduce al problema sociológico de si ciertos enunciados son efectivamente aceptados como verdaderos, y de que, en consecuencia, carece de sentido señalar que determinadas creencias son verdaderas aunque no hayan alcanzado tal reconocimiento social, o que, por el contrario, otras creencias ampliamente aceptadas son falsas. Luego de una delimitación del terreno del debate, y de una presentación de las interpretaciones que leen al filósofo francés en esta línea, defenderemos dos tipos de objeciones contra la plausibilidad de la propuesta analizada.

1 Especificando el debate: la interpretación de Foucault como un “positivista veritativo”

En las últimas dos décadas ha tenido lugar en el escenario anglosajón una defensa de Foucault sobre la base de atribuirle lo que denominaremos aquí un “positivismo veritativo”. Nos referiremos a la posición atribuida al francés introduciendo este término, en analogía con el positivismo jurídico, y a falta de una denominación precisa para la misma de parte de sus proponentes. Lo que, bajo esta rúbrica, nos permitirá tratar en común las interpretaciones de Barry Allen, C. G. Prado y Lee Braver es el hecho de que, de manera análoga a como un positivista jurídico -o a ciertas formulaciones de esta posición- puede, muy esquemáticamente, considerar que nociones como “legítimo”, “justo” o “correcto” deben ser atribuidas a lo que *de hecho, socialmente*, se considera legítimo o correcto, sin que nos resulte posible afirmar algo como “tal acción es *realmente* injusta, aunque *según la ley positiva, vigente, es justa*”, del mismo modo se atribuye a Foucault una posición según la cual no resultaría posible señalar que determinada tesis sea “realmente” falsa aunque de hecho haya alcanzado cierta consideración como verdadera. Según los intérpretes mencionados, qué sea “verdadero” es, para Foucault, simplemente un *hecho* -ante todo, un hecho social- de modo

que no podríamos apelar a alguna otra “verdad”, no vigente “en este mundo”, en oposición a la cual desautorizar las verdades “aparentes”. Quizá deba precisarse un poco el carácter de esta “vigencia” -en particular, Allen y Prado hablan de “circulación discursiva” (*discursive currency*), aunque el segundo autor considera también la noción menos “social” de una “internalización” de discursos-, pero en cualquier caso el *plano* del análisis es claro: “verdadero” es un término que remite al estatuto fáctico de ciertos enunciados, y no a una condición que, reconocida de hecho o no, se tenga en virtud de una “correspondencia con la realidad”, una “coherencia” con otras creencias, etcétera. Así, en este análisis “positivista veritativo”, carece de sentido decir algo así como que se *descubren* verdades, que llegamos a saber que una cierta proposición era ya verdadera y luego el progreso del conocimiento humano nos permitió saberlo. Siendo la verdad una “cosa de este mundo”, según el *dictum* foucaultiano al cual Braver debe el título de su obra, para el positivismo veritativo este discurso sobre descubrir verdades estaría tan (poco) justificado como hablar de “descubrir”, en lugar de crear, una institución social.

Precisemos la idea considerando un adversario: el modelo contra el cual más repetidamente se hace valer este tipo de “positivismo” es la noción de una crítica de la ideología, que representa de forma paradigmática la idea de una “demistificación” de creencias socialmente extendidas. Foucault tomó nota de que, para sus críticos, 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)” (Foucault, 1978, reimp. en 2001: 632). En contra del proyecto de una *Ideologiekritik* como práctica de “desenmascarar” verdades meramente aparentes, la lectura de Foucault como “positivista veritativo” subraya inversamente que, dado que no existen verdades “objetivas” independientes de aquello de hecho considerado como verdadero, debemos asumir que el alcance de “verdadero” *se agota* en esto último.

Un último modo de precisar la posición a la que nos estamos refiriendo es la siguiente: ella hace imposible distinguir un uso descriptivo y uno normativo de “verdadero”. Esto es, es naturalmente posible que, a los efectos de ciertos estudios, un autor necesite referirse a lo que ciertos individuos o grupos sociales consideren como verdadero (o, en otros órdenes de problemas, consideren como moralmente correcto, etcétera). Ahora bien, es obvio que para describir estos hechos, el autor del caso no necesita compartir las evaluaciones que hacen los individuos que analiza. Un etnólogo puede describir las creencias de una cierta civilización, sin por ello compartirlas. La distinción, en consecuencia, entre *referirse a* lo que otro

considera verdadero (justificado, correcto, etc.), por un lado, y *suscribir* tal evaluación, por otro lado, es la que queremos resumir en términos de un uso descriptivo y uno normativo. Aplicando esta oposición al caso que nos concierne, el punto sería que, para la interpretación de Foucault como un positivista veritativo, cuando el francés habla de la verdad, no está solamente planteando tesis sobre cómo *de hecho* “funciona” la “producción” de verdad “en sociedades como las nuestras”, es decir, no está solamente planteando una tesis descriptiva, “histórica” o “sociológica”. Además de tal tesis descriptiva, Foucault estaría comprometiéndose con la afirmación de que no existen otras verdades que aquellas que “funcionan” en “este mundo”; esto es, que no existe un uso normativo apoyándose en el cual pueda describir un enunciado como verdadero aunque este no tenga de hecho tal reconocimiento, o como falso aunque sí lo tenga; *describir* ciertas formas de aceptación mundana de la que gozan determinadas “verdades” no dejaría al autor, bajo este enfoque, otra alternativa que *aceptar él mismo* que se trata -al menos durante el tiempo en que sean aceptadas- de verdades.

Estas consideraciones iniciales pueden resultar fatigosas pero son necesarias para distinguir, con mayor claridad que la que hemos encontrado en la literatura especializada, el problema específico que queremos discutir aquí, diferenciándolo de lo que los proponentes del “positivismo veritativo” creen estar discutiendo, y de otros debates que, en efecto, han sido planteados por críticos de Foucault. Muy en particular, es importante señalar que la aceptación o no del positivismo veritativo no depende de la aceptación o no de una teoría de la verdad alternativa al correspondentismo. Prado refuerza la plausibilidad de la posición que atribuye a Foucault, y que a su vez reivindica, reconstruyéndola en términos de que ella hace de la verdad un problema “intradiscursivo”, y que la posición rival desde la cual pretendiese criticársela sería, de modo eminente, una defensa del correspondentismo, y por lo tanto tendría que bregar con el lastre de una noción tan oscura como la de esta presunta “correspondencia” entre el lenguaje y la realidad (*cf.* Prado, 2006, en particular el capítulo 4). Como debería ser claro, esta dicotomía es falsa: es perfectamente plausible establecer una oposición entre lo que es tomado como verdadero y lo que es verdadero sin asumir que el segundo de estos términos presupone una correspondencia con la realidad; es perfectamente concebible que se critique el tipo de “positivismo” defendido por Prado señalando, *no* que ciertos discursos vigentes no se “corresponden con la realidad”, sino, por ejemplo, que no son verdaderos en el sentido de que no forman un conjunto coherente de creencias. Objetar la verdad de lo que es tomado por verdadero no nos compromete con ningún criterio *particular*

desde el cual habríamos de hacer tal cuestionamiento. Es cierto que un correspondentista no podría ser un “positivista veritativo”, pero la inversa no se sigue: no se puede deducir de esto, so pena de una falacia de negar el antecedente, que para abandonar el correspondentismo es necesario abrazar tal posición “positivista”.

En segundo lugar, debemos precisar que -dado que lo que estamos debatiendo es el problema epistemológico acerca de si es sostenible elevar lo que es tomado por verdadero al estatuto de verdadero, a secas- nuestra discusión *tampoco* es una sobre lo que Foucault afirma *en* el terreno puramente descriptivo, sino simplemente una sobre las relaciones *entre* ese plano y un uso normativo de “verdadero”. Muy en particular, no vamos a discutir aquí las tesis empíricas (“históricas” o “sociológicas”), de Foucault acerca de las relaciones entre el conocimiento y el poder; no discutiremos si, por caso, Foucault sobreestima el rol de factores sociales “externos” en el desarrollo del conocimiento por sobre el papel que juegan las razones en la práctica científica¹. Afirmar esto sería comprometerse con una tesis sobre cómo funciona de hecho la ciencia, y esto no es algo que pueda establecerse filosóficamente sobre la base de razones *a priori*, sino que requeriría introducirse en el estudio de la historia de la ciencia, para discutir las tesis foucaultianas en el mismo plano en que son formuladas. Y, muy en particular, nos interesa delimitarnos de este tipo de debate para escapar de otra posible falsa dicotomía: así como la crítica al “positivismo veritativo” no supone un compromiso con el correspondentismo, así tampoco nos estaremos comprometiendo con un análisis alternativo al de Foucault en el sentido de que afirmemos, de manera “purista”, que el funcionamiento *de hecho* de la ciencia o la filosofía no está gobernado por algo así como “regímenes de verdad” histórico-socialmente producidos, sino por algún tipo de contacto desnudo entre la subjetividad cognoscente y la realidad².

Pasemos, aclarado el terreno de la discusión, a considerar las posiciones de los intérpretes de Foucault que nos ocuparán aquí.

¹ Por ejemplo, nuestra discusión aquí *no* será de la índole de la que plantea Robert Nola cuando objeta el análisis foucaultiano sobre los cambios en el conocimiento. Para Nola, Foucault “omite mencionar razones puramente epistémicas para cambiar nuestras teorías científicas, tales como métodos que muestran que una teoría es falsa, o muestran qué teorías tienen mayor poder explicativo, amplían nuestra comprensión, tienen predicciones nuevas o más exactas, proporcionan medios nuevos o más poderosos para resolver problemas, tienen un campo más amplio de aplicación, son más simples, tienen la mayor probabilidad dada la evidencia disponible, y así sucesivamente” (Nola, 1994: 12).

² Nos interesa aquí delimitarnos, por ejemplo, de la clase de contrarréplica en términos de “purismo” que algunos defensores de Foucault plantearon en su momento contra las críticas habermasianas al filósofo francés. *Cfr.*, entre otros casos, Allen (2009: 26) y Flyvbjerg (2000: 5). Algo similar parecería estar sosteniendo Rajchman cuando acusa de “racionalismo” a la posición habermasiana; *cfr.* Rajchmann (1988: 163-4). Hemos discutido contra la tesis del “purismo” habermasiano en nuestro (Cormick: 2011).

2 El “positivismo veritativo” en la interpretación de Allen, Prado y Braver

Quizá uno de los pasajes que más claramente presentan una lectura de Foucault como un “positivista veritativo” lo encontramos en Barry Allen, retomado posteriormente por Prado y Braver. Nótese de qué modo 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; esto es, se nos invita a limitarnos al uso que más arriba hemos denominado “descriptivo”. Según señala Allen al comienzo del capítulo sobre Foucault en su *Truth in philosophy*, la conclusión de que “la verdad ocasional y la identidad o existencia de los seres se sostiene o cae con la práctica en la cual los valores de verdad circulan” es una que

parece abolir la verdad, pero no lo hace. Una cosa es denegar un orden previo y autónomo de seres [...] que hagan verdaderas las verdades. Otra cosa es negar, absurdamente, que nada pasa por verdadero [*passes for true*]. E incluso aunque lo que pasa por verdadero no está condicionado por nada salvo la normatividad históricamente contingente que prevalece en la práctica, no hay ninguna diferencia impresionante entre lo que pasa por verdadero y la verdad misma (Allen, 1993: 149).

Y ampliando la misma idea:

[...] mientras lo que pasa por verdadero hoy puede no hacerlo mañana, esto sería así solo a la luz de lo que en ese momento pase por verdadero. No hay nada más en el “ser verdadera” de la ocasional verdad que esta circulación [*currency*], este dialógico pasar por verdadero. Esta es toda la verdad que hay, la única verdad que debería ocuparnos, seamos filósofos, ciudadanos, o sujetos que quieren la verdad (*ibíd.*: 164).

Recordemos, como trasfondo de la tesis de Allen, que este encuentra una formulación del “positivismo veritativo” en Foucault en pasajes como el célebre señalamiento de la entrevista del francés con Alessandro Fontana y según el cual “la cuestión política” concerniente a los intelectuales “no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología, es la verdad misma” (Foucault, 1976, reimp. en 2001: 160). Citando estas palabras, Allen comenta:

Este señalamiento está dirigido contra el supuesto de que hace falta algo externo o accidental para conducir la verdad al juego de las diferencias políticas de poder, como si uno solo pudiera hablar de una política de la verdad solo cuando “verdad” se ha deslizado silenciosamente dentro de comillas, para convertirse en un mero pasar-por-verdadero de lo que es realmente falso (Allen, 1993: 150).

Estas líneas indudablemente aciertan en identificar un supuesto foucaultiano clave: ha de cuestionarse la idea de una *mutua exclusión*, de una *incompatibilidad*, entre verdad y poder.

Como correctamente señala Allen, Foucault está objetando aquí la idea de que aquello que entre en relación con una “política” tiene *ipso facto* que ser falso³.

Veamos a su vez el modo en que el “positivismo veritativo” es introducido en el análisis de C. G. Prado. Luego de distinguir una serie de usos del término “verdad” en el filósofo francés, 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 sociedad (*cfr.* Prado, 2006: 83)-, “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” (*ibíd.*: 84-85). Prado rechaza explícitamente la posibilidad de que cuando Foucault se refiere a una “verdad” que es “producida” por el poder debamos “asumir” que ella “es, después de todo, distorsión ideológica de la verdad”, que “la producción del poder por la verdad es la distorsión ideológica de la verdad subyacente”. Esta posible lectura, que entraría directamente en colisión contra el “positivismo veritativo”, es criticada por Prado como un “malentendido común”, sobre el cual Foucault estaría “bromeando” (*cfr.* Prado, 2006: 97)⁴.

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

³ El contexto del pasaje, también citado por Allen, enfatiza la necesidad de superar esta decretada incompatibilidad: “Lo importante [...] es que la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder [...]. La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder” (Foucault, 1976, reimp. en 2001: 158). Más aun, la lectura sobre la necesidad de vincular el poder con la verdad -en lugar de atribuirle esta vinculación solo a lo falso- es acorde a la orientación más general del análisis sobre el poder que, con otros alcances, se expresará en *Vigilar y castigar* en torno al carácter “productivo” de aquel: no será ya visto como meramente ejerciendo una función negativa, de *represión* de ciertas tendencias que el análisis toma por datos, sino como *productivo* de formas de conducta, y el mismo principio se aplicará al problema del conocimiento. La tesis general a este respecto aparece formulada en el primer capítulo del libro en términos similares a los que encontramos en otros textos: “Quizás haya que renunciar [...] a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. [...] Hay que admitir más bien que el poder produce saber [...]; que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder”. Foucault (2002: 34). Con este enfoque, Foucault pretende ajustar cuentas de una vez con lo que en *La verdad y las formas jurídicas* denominaba el “gran mito” occidental, el de “que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego” (Foucault, 2003: 61)

⁴ El pasaje al que se refiere Prado en este punto, y que concierne al prejuicio sobre una presunta incompatibilidad entre verdad y poder, es la respuesta que ofrecerá Foucault en 1984 a un entrevistador cuando este le señalaba que “Quien tiene la posibilidad de formular verdades tiene también [...] el poder de poder decir la verdad y de expresarla como quiere”. A esto respondía, recordemos, el autor francés: “Sí, y esto no significa, sin embargo, que lo que dice no sea verdadero, como cree la mayoría de la gente. Cuando se les hace notar que puede haber una relación entre la verdad y el poder dicen: ‘¡Ah, bueno, entonces eso no es la verdad!’” (Foucault, 1984, reimp. en 2001: 1545).

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 historia (Braver, 2007: 8).

Tenemos, pues, una serie de pasajes a favor de la posición según la cual el poder produce verdad, con lo cual aquellos enunciados que ganan cierta “circulación” (*currency*) en virtud de relaciones de poder serían, como es implicado por el “positivismo veritativo”, exponentes de “la verdad misma”, y no simplemente de una verdad aparente, ideológica. Nótese que con esto la tesis sobre la “circulación” se complementa con una tesis explicativa particular, la que introduce al poder como “causa” de esta “circulación”, pero el problema central que nos ocupa sigue siendo el mismo: si alguna circunstancia concerniente al estatuto del que fácticamente gozan los discursos puede determinar el carácter de “verdaderos” de estos. Pasemos ahora a analizar las consecuencias de este abordaje.

3 El problema de la autorreferencialidad: ¿puede el foucaultiano abandonar la distinción entre lo verdadero y el discurso socialmente vigente?

Ahora bien, si, por hipótesis, no hay más criterio de verdad que el “pasar por verdadero”, Foucault puede simplemente limitarse a buscar retóricamente que su propio discurso logre esta forma de “circulación”, y por tanto *se convertirá* en verdadero. Pero esta tesis plantea un problema obvio que Braver o Prado no dejan de discutir: enfrentados a la crítica que pregunta sobre la verdad que cabría atribuirle al propio discurso foucaultiano, plantean que el análisis genealógico aspira, él mismo, únicamente a “circular” (o a “ser interiorizado”, tesis que *mutatis mutandis* produce los mismos problemas), sin que podamos decir de él que es verdadero en un sentido más fuerte. En estas lecturas, el *status* de “verdadero” de un discurso, incluso el del propio Foucault, solo puede ser *adquirido* cuando efectivamente se den las condiciones histórico-sociales que le permiten ser *reconocido* como verdadero. Del mismo modo que -siguiendo con el ejemplo de *El orden del discurso*- el foucaultiano se niega a describir la teoría de Mendel como siendo verdadera *antes* (o, naturalmente, después) del período en que ella goce de cierta “circulación”, el propio análisis genealógico tendría que cumplir con esta condición. Estas lecturas nos enfrentan, entonces, al problema de si el planteo “positivista veritativo” propuesto para interpretar a Foucault no compromete a este con alguna forma de autorrefutación.

En el caso de Prado en particular, se propone ser capaz de responder a objeciones como la siguiente de Robert Nola: “¿Sobre qué bases declara Foucault que las teorías rivales a la suya son falsas o pobres en algún respecto? ¿No está apelando a las formas en que podríamos de

forma estándar discernir entre teorías rivales concernientes a algún tema [...]?” (Nola, 1994: 37). Más en particular, este crítico apunta *directamente* contra la tesis del “positivismo veritativo”, al plantear que “Foucault necesita la distinción entre lo que es verdadero y lo que tomamos por verdadero si va a ser un crítico de nuestra sociedad, desenmascarando las relaciones de poder mismas que declara que determinan nuestros discursos” (*ibíd.*: 39). En otras palabras, el problema que enfrenta Prado es que la validez del discurso del filósofo francés parecería estar presuponiendo, siquiera tácitamente, *otro* criterio de verdad que el de la mera “circulación” fáctica; así es que de hecho el propio Prado habla de un uso “tácitamente realista” de la noción de verdad en Foucault, y se pregunta por su consistencia con otras formulaciones foucaultianas (*cf.* Prado: 2006: 96ss).

Para Prado, el “punto clave” que los críticos de Foucault subestiman es que el interés de este “no se limita a revelar las operaciones del poder”, sino que “está interesado en *cambiar* las cosas”, en cambiar nuestros modos de pensar. En consecuencia,

no es suficiente para él presentar las genealogías como optativas para nuestra concepción de las instituciones, disciplinas o historias; las genealogías deben ser presentadas de una manera [...] vigorosa si han de ser efectivas para cambiar nuestras formas habituales de pensar. La reconstrucción de las historias dominantes de las instituciones o prácticas es insuficiente para impulsar el nuevo pensamiento; las historias dominantes deben ser impugnadas, y eso solo puede ser logrado presentando las genealogías que compiten con ellas como convincentes. Pero hacer esto no implica que las genealogías propuestas sean presentadas como describiendo realidades objetivas que hayan sido distorsionadas por las historias que las genealogías intentan desplazar. Todo lo que se necesita implicar es que lo que ha sido internalizado como verdad, y se ha vuelto dominante en el discurso, es [...] opresivo y sostiene relaciones de poder que inhiben el pensamiento nuevo (Prado, 2006: 107).

Un problema similar es abordado por Braver. Veamos su respuesta después de citar la admisión por Foucault del carácter “ficcional” de sus propias genealogías⁵:

Sin embargo, sus relatos 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 él (Braver, 2007: 401).

⁵ Foucault se pronuncia en este sentido, por ejemplo, en (Foucault, 1980a y 1980b).

Otro pasaje del mismo intérprete 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 realismo (*ibíd.*: 402).

Si bien estas últimas líneas no se refieren, como el pasaje 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 compromete al intérprete con la reivindicación de alguna validez objetiva de tales relatos. Simplemente quiere decir que la “genealogía” foucaultiana aspira a lograr ciertos “efectos”, no a describir alguna realidad objetiva, y precisamente para obtener tales efectos necesita cumplir con determinados estándares que rigen la actividad académica. Con lo cual, el cumplimiento foucaultiano de esos estándares de rigor académico no necesita ser presentado como otra cosa que un medio, necesario de hecho en nuestra sociedad, para obtener “efectos de poder”⁶.

A partir de pasajes como estos, creemos que podemos identificar un cierto conjunto de tesis que es común a las defensas de la plausibilidad -esto es, del carácter no autocontradictorio- de un “positivismo veritativo”. A saber:

(1) En un conjunto importante de textos, Foucault *identifica* como criterio de verdad la “circulación discursiva” (*discursive currency*), fenómeno social condicionado a su vez por relaciones de poder.

⁶ Nótese que, en consecuencia, estos estándares para la producción académica no tendrían 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

(2) No obstante, un uso “realista tácito” de la noción de verdad ha sido señalado como inevitable por algunos críticos, quienes -de manera acorde-, al objetar la reducción de la verdad a “circulación discursiva” presuponen una concepción del concepto según este acercamiento alternativo, “realista”, que involucra entender la verdad como algún tipo de “correspondencia con los hechos”.

Estos dos puntos parecerían indicar una tensión en la obra foucaultiana. Sin embargo, revirtiendo lo establecido en la segunda de ellas, pueden a su vez afirmarse las siguientes:

(3) Contra lo que afirman estos críticos, y *por un lado*, es necesario abandonar un uso “realista” de la noción de verdad: después de las críticas de la filosofía contemporánea a la noción de “correspondencia”, no podemos seguir recayendo en esta noción por demás oscura.

(4) Además, *por otro lado*, es posible -esto es: no involucra ninguna consecuencia paradójica- que Foucault se limite a entender la verdad en términos de “circulación discursiva”. Esto se debe a que Foucault puede perfectamente defender sus “genealogías”, en contra de otros relatos históricos, sin por eso asociar con ellas una pretensión de *objetividad*, la cual no agota los criterios por los cuales podría optarse por las genealogías en contra de relatos alternativos.

A partir de las tesis (3) y (4), a su vez, este conjunto de interpretaciones concluyen lo siguiente:

(5) Debemos comprender, con la principal línea de la elaboración foucaultiana, que el criterio de la verdad efectivamente *es* la “circulación discursiva” de ciertos enunciados.

La tesis (5), como se notará, sintetiza lo que hemos estado describiendo como “positivismo veritativo”. ¿Qué posibilidades existen para no suscribir esta posición? Parecen existir dos: una de ellas sería discutir la reconstrucción que, en la tesis (2), se hace de las críticas a Foucault, y en virtud de lo cual la defensa de este último cobra en parte la forma de la tesis (3). Esto es, se trataría de cuestionar la idea de que la única alternativa al abordaje foucaultiano en torno a la verdad como “circulación discursiva” sea reivindicar algún tipo de “correspondentismo”. Como vemos, al establecer esta dicotomía, el foucaultiano busca colocar su propia posición como la única que resultaría compatible con las críticas contemporáneas a la noción de “correspondencia”, mientras que su adversario quedaría atado a un realismo ingenuo y *demodé*. Pero, por cuestiones de extensión, dejaremos de lado aquí esa discusión y nos centraremos aquí en atacar la tesis (4), la cual el foucaultiano *también* tiene que sostener, y ello será suficiente para desbancar la plausibilidad de (5).

4 Contrarréplica a la defensa del “positivismo veritativo”, primera parte: paso al problema metateórico

Como anticipamos, en la forma en que plantean la discusión autores como Braver o Prado, la cuestión de qué vía tiene el crítico de Foucault frente a su abordaje discursivo de la verdad cobra la forma de algún argumento en torno a los presupuestos que el propio Foucault necesitaría asumir en torno a la verdad; esto es, que para justificar la superioridad teórica de sus “genealogías”, Foucault tendría que aducir que ellas sí se “corresponden con la realidad” - histórica- y que de esta manera, después de todo, algún tipo de correspondentismo termina subrepticamente reintroduciéndose en el debate. Este tipo de crítica al filósofo francés buscaría generar una forma particular de paradoja autorreferencial cuya dirección fuera desde los señalamientos foucaultianos generales en torno a la verdad hacia las condiciones de aceptabilidad de tesis más particulares que tendrían que caer bajo el alcance de ellos, como sus genealogías sobre el derecho penal o la sexualidad. Y para *este* tipo de argumento de autorreferencialidad, Prado y Braver tienen ya respuestas preparadas: su réplica corre por la línea de que, en rigor, Foucault puede perfectamente aceptar que la forma de escoger entre sus propias genealogías y relatos más tradicionales no tenga nada que ver con una confirmación por medio del recurso a “los hechos”, a algún tipo de realidad desnuda en cotejo con la cual contrastaríamos nuestros enunciados según un modelo correspondentista. Prado señala que Foucault podría hacer esto porque, al proponer determinadas genealogías, no está señalando que ellas tengan validez objetiva, sino simplemente que son creencias que su lector *debería* interiorizar, en oposición a los relatos más tradicionales que pueda tener interiorizados actualmente, y que esto responde a objetivos *prácticos* deseables; Braver, por su parte, señala que si bien las “genealogías” foucaultianas no pueden considerarse a sí mismas “verdaderas” en el sentido de provistas de una cierta aceptación, “circulación discursiva”, en la sociedad, sin embargo Foucault puede proponerlas para obtener el resultado de que, *en el futuro*, ellas lleguen a gozar de tal aceptación.

Pues bien, concedamos, de momento, que este tipo de argumento es convincente y que *incluso si* Foucault puede renunciar a la pretensión de objetividad para sus genealogías, sin embargo puede seguir estableciendo, aunque sea en otros términos, por qué ellas serían preferibles a relatos alternativos e incompatibles con ellas. Nuestro argumento para atacar la premisa (4) será, más bien, señalar que la pretensión de objetividad que tiene que establecer el foucaultiano *simplemente se desplaza de nivel*.

En otras palabras, vamos a distinguir *dos* tesis dentro de (4). La primera es la que defensores de Foucault como Braver y Prado defienden explícitamente; la segunda se encuentra implícita y que acabamos de cuestionar:

Tesis (4.a): *En primer lugar*, Foucault puede perfectamente defender sus “genealogías”, en contra de otros relatos históricos, sin por eso asociar con ellas una pretensión de *objetividad*, y esta objetividad *no agota* los criterios por los cuales podría optarse por las genealogías en contra de relatos alternativos.

Tesis (4.b): *En segundo lugar*, una vez resuelto (según establece 4.a) el problema de la preferibilidad de las “genealogías” contra otros relatos históricos, la “verdad-como-circulación-discursiva” ya no le plantea a Foucault ningún problema de autorreferencialidad.

Veamos esto en concreto. El foucaultiano nos dice que no puede haber forma “objetiva” de pronunciarse entre dos enunciados en disputa en el terreno de la historiografía, esto es, en nuestro caso, entre las “genealogías” foucaultianas y los relatos a los que estas se oponen; no hay forma “objetiva”, por tomar un ejemplo, de determinar si el análisis del derecho penal propuesto por Foucault es preferible a otros abordajes. Ahora bien, independientemente de si *acordamos* con esto o no, podemos *hacernos una idea* de qué significaría que no hubiera una “verdad objetiva” en el terreno historiográfico. Para pasar a un terreno que facilite la discusión: son típicos, por ejemplo, los debates sobre el cognitivismo o no cognitivismo moral, y quizás una analogía con esto pueda resultarnos ilustrativa.

Supongamos que un sujeto S está discutiendo con un interlocutor sobre algún punto polémico en el terreno moral; digamos, para usar un ejemplo típico, sobre la legitimidad del aborto. S defiende esta legitimidad, su interlocutor la cuestiona. Al cabo de algún rato de discusión moral sobre este asunto, es posible que S empiece a perder las esperanzas de encontrar criterios objetivos para dirimir el desacuerdo, y pase a pensar que no hay algo así como una objetividad moral, con lo cual redescrive su posición inicial abandonando la idea de que su defensa del aborto pudiera remitirse a estándares objetivos (en vez de a, por ejemplo, criterios de mera coherencia con otras tomas de partido moral de parte del mismo sujeto). Ahora bien, supongamos que el interlocutor de S, que además de antiabortista es un cognitivista moral, está en desacuerdo *también con esto último*, esto es, con la renuncia a tales estándares. Pues bien, el punto es que en este segundo momento ya no se está discutiendo la misma cosa: al principio la discrepancia era sobre si el aborto es legítimo o no, y ahora,

precisamente porque S renuncia a su pretensión de objetividad en el primer nivel de la discusión, el que concernía al aborto, está planteando *otra* discusión, en *otro* nivel: se está comprometiendo con una tesis metaética general acerca del no-cognitivismo en el terreno moral. Llamemos al terreno del primer desacuerdo, cuando se discutía sobre el aborto, el “nivel 1” de la discusión, y al terreno del segundo desacuerdo, el “nivel 2”. S puede renunciar a la pretensión de objetividad en el nivel 1, pero eso solo desplaza el problema: ¿es o no *objetivamente* legítimo concretar esta renuncia, es decir, es o no objetivamente verdadero el enunciado -del nivel 2- de que puedo -en el nivel 1- renunciar a la pretensión de objetividad?

Moraleja del asunto: S puede perfectamente ser un no cognitivista moral, pero no puede ser un no cognitivista acerca de la cuestión del no cognitivismo moral; su suspensión de la pretensión de objetividad en el nivel 1 presupone una posibilidad de objetividad en el nivel 2. En términos aun más generales: S puede ser un escéptico *local*, *acotado*, señalando que no hay algo así como una-respuesta-objetiva-a *ciertas cuestiones*, y de hecho todos *lo somos* con relación a ciertos debates u otros; el interlocutor de S puede admitir, incluso en sus raptos de científicismo, que no hay manera objetiva de sacar a algunos interlocutores del error de creer en la proposición “el cilantro es rico”. Apliquemos esto al terreno de Foucault y sus “genealogías”: alguien *puede* pensar que el terreno del conocimiento historiográfico no es susceptible de objetividad, del mismo modo que existen quienes sostendrían algo análogo contra el presunto conocimiento moral (el que, al carecer de objetividad, se presta, por ejemplo, a ser “instrumentalizado” libremente según propósitos prácticos). Pero el problema de los defensores de Foucault es que, si apuntan a redefinir los criterios de la *verdad*, y no solamente de la *verdad histórica*, en términos tales que no permiten pretensiones de objetividad, no pueden ser simplemente escépticos *locales*, restringidos a cierta región del conocimiento humano; la negación de la pretensión de objetividad tiene que aplicarse autorreferencialmente al propio enunciado, de nivel superior, que niega la pretensión de objetividad de los debates históricos, y *este* es el problema de fondo. El foucaultiano puede negarse a “tomarse en serio” los debates específicamente historiográficos -los de “nivel 1”-, pero después no puede, precisamente en virtud del paso que acaba de dar, negarse a tomarse en serio los debates sobre *epistemología de la historiografía* -los de “nivel 2”-. Esto es, recordemos, análogo al caso en el cual S puede ser un no cognitivista moral y, en consecuencia, no considerar que haya demasiado que discutir en términos “objetivos” con alguien que discrepe con él en temas morales fundamentales, pero no puede, a la vez, ser un

escéptico en el plano de las discusiones *metaéticas* sobre objetividad o no objetividad de lo moral.

En consecuencia, en caso de adoptar una defensa como la propuesta por los autores que estamos considerando, el problema de cómo Foucault podría defender la plausibilidad de sus propias tesis en contra de un adversario -mientras todavía sostiene que el criterio de la verdad no es más que “circulación discursiva”- simplemente se desplazaría desde el plano de las “genealogías” al de su teoría epistemológica general.

5 Contrarréplica, segunda parte: el problema de la objetividad en el terreno de las propias genealogías

Podemos, claro está, agregar algunas palabras sobre la tesis (4.a). Si bien hasta aquí hemos concedido temporariamente este punto, no queda en absoluto claro por qué podría hacerse de manera efectiva una reducción del criterio de la verdad histórica a circulación discursiva. Según los pasajes que vimos de Braver, Foucault no pretendería que sus genealogías sean objetivamente verdaderas, solo intentaría 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*; en el caso de la defensa por Prado, se trata de llegar al mismo transformar qué es lo que hemos de tener “internalizado”. Pero si no hay otro criterio de verdad que la “circulación discursiva” -y por tanto no existiría una realidad objetiva en virtud de la cual discernir entre las “genealogías” y discursos alternativos- no se ve cuál es la base en virtud de la cual Foucault -según admiten tanto Braver como Prado- presentaría una recusación de discursos rivales, propondría *abandonar* estos discursos y *adoptar, contra ellos*, sus propias genealogías. Veamos este problema más en detalle.

Por hipótesis, remarquemos, los defensores de Foucault admiten que este no propone una suerte de “convivencia pacífica” entre estas genealogías y discursos alternativos, lo que nos permitiría (devolviéndonos a una situación ya analizada en este trabajo) sostener una posición no cognitivista acerca del ámbito objetual en que se desenvuelven las genealogías, del mismo modo en que para ciertos autores hay que abrazar una posición no cognitivista en el terreno moral. Foucault, en la hipótesis de lectura que estamos discutiendo, no hace esto, sino que, en efecto, *cuestiona, invalida*, discursos alternativos al suyo. Este cuestionamiento significa que según el genealogista *debemos* adoptar su discurso, y es esto lo que no acepta un posible crítico. Como vimos, ante la objeción de cómo es posible que Foucault defienda esta pretensión dado el enfoque “positivista” que estaría -siempre *ex hypothesi*- adoptando frente a

la verdad, la respuesta de Braver y Prado parece ser que, *dado* justamente el supuesto de que la verdad no es más que vigencia social -y no *pese* a ese supuesto- Foucault *no está impedido* de defender sus genealogías como “superiores”, como verdaderas *contra* discursos rivales, sino que se trata de una “apuesta” a que se *conviertan* en tales, a que adquieran esta verdad sociológicamente entendida. 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. Y si la situación es esta, cabe, sin abandonar en esta tensión el elemento (*I*), replicar que el (*II*) hace alusión a un problema puramente provisorio: las genealogías foucaultianas no son verdaderas... por ahora.

Naturalmente, el gran supuesto detrás de esta defensa es que el crítico de Foucault aceptaría poner la objeción en términos de esta tensión entre (*I*) y (*II*), y que por lo tanto el problema se desvanecería de no existir la segunda de las circunstancias señaladas, esto es, en caso de que las genealogías foucaultianas *sí* gozaran de cierta vigencia social. Ahora bien, podemos reconstruir el problema de una manera alternativa.

En efecto, que Foucault no puede defender la idea de la superioridad de sus genealogías bajo el supuesto de que la vigencia social sea el único criterio de verdad puede ponerse en términos de que, incluso si es cierto que el discurso foucaultiano *puede adquirir* tal vigencia, Foucault, bajo el supuesto “positivista veritativo” atribuido, no puede *proveernos razones* por las cuales *deberíamos* otorgársela. Un crítico de Foucault no debe necesariamente ser visto como proponiendo el dilema francamente *ad hominem* de que, dado el hecho que las genealogías foucaultianas no han logrado aún una primacía social, no se ve cómo Foucault podría defenderlas bajo su propia metateoría, sino que puede cuestionar algo más básico: incluso en un escenario posible en que las genealogías fueran “verdaderas” en el sentido de *vigentes* -acordes al “régimen de verdad” o “internalizadas”-, ¿qué *razones* puede darnos el foucaultiano por las cuales *deberíamos* aceptarlas como superiores a otros discursos, si no nos brinda, *detrás* de la mera vigencia, nada que la *legitime*? En otras palabras, una defensa como la de Braver o la de Prado -en términos de transformación del régimen de verdad, o de “internalización” de un discurso- no constituye, en efecto, *argumento* alguno que permitiera *reivindicar* las “genealogías” de Foucault *frente a un crítico*.

Propongamos una analogía, entre otras posibles, para que se entienda la objeción que estamos haciendo. Foucault nos habla en *El orden del discurso* de “la pregunta de qué habían

podido hacer los botánicos o los biólogos del siglo XIX para no ver que lo que Mendel decía era verdadero”, y nos responde que “Mendel hablaba de objetos, empleaba métodos [...] que eran extraños para la biología de la época”. En consecuencia, “Mendel decía la verdad, pero no estaba ‘en la verdad’ del discurso biológico”, de modo que “fue necesario todo un cambio de escala, el descubrimiento de un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase en la verdad y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en una buena parte) exactas” (Foucault 1996: 36-37). Supongamos que aceptamos esta reconstrucción histórica sobre las causas de la no aceptación de las tesis de Mendel por parte de sus contemporáneos (en términos históricos, la tesis ha sido cuestionada, pero eso es irrelevante para el punto que queremos plantear aquí⁷). Si, al mismo tiempo que aceptamos esta explicación, consideramos *que fue un progreso epistémico* que la biología mendeliana pasara a ser aceptable, quien razonara de esta manera estaría asumiendo que hay un contenido objetivamente válido en la biología mendeliana que justifica la reconfiguración del marco científico en que fue enunciada, de modo tal que este contenido, que ya era objetivamente válido, *pueda terminar siendo reconocido* como tal. El reconocimiento, la vigencia social, de la genética mendeliana *no es el criterio por el cual* hemos de considerarla verdadera; a la inversa, en tanto creamos que ella posee una cierta verdad objetiva es que podemos *defender* que posea actualmente cierto reconocimiento, que el marco de la práctica científica sea adecuado a ella, y podemos apelar a esa verdad objetiva para defenderla contra algún crítico que propusiera abandonar de conjunto las implicaciones de los descubrimientos de Mendel para la biología.

Ahora bien, el problema es que el foucaultiano que se maneje bajo el presupuesto del “positivismo veritativo” no puede decir esto mismo sobre las genealogías, puesto que bajo tal hipótesis ellas son verdaderas en tanto sean socialmente vigentes, no son verdaderas cuando no tienen tal vigencia, no hay ninguna verdad objetiva a la que apelar para contrastar con estas situaciones de hecho, y en consecuencia no puede brindar ningún argumento epistémico en absoluto por el cual debiésemos transformar el escenario intelectual *para* dar cabida a este discurso.

Nuestra objeción puede reformularse ligeramente, centrándonos en la noción misma de “superioridad” atribuida a las genealogías. Nuestro supuesto clave en esta reformulación es el siguiente: las “respuestas” de Prado y Braver, en rigor, *conceden de hecho*, aunque no admitan hacerlo, el cuestionamiento de que Foucault no podría dar cuenta de la

⁷ En efecto, según la lectura de Nola, el motivo de la no aceptación de las tesis de Mendel no radicó tanto en su contenido sino en el hecho de que en su momento “prácticamente nadie leyó los artículos de Mendel dados los sitios oscuros en que aparecieron” (Nola, 1994: 15).

“superioridad” de las genealogías frente a discursos rivales. Porque, ¿qué *sentido* puede conservar esta noción de “superioridad” cuando se admite, a la vez, que no hay criterios objetivos, más allá de la mera vigencia fáctica, que *fundaran* esta superioridad; afirmar que el único sentido en que las genealogías podrían ser “superiores” es el de que llegarían a gozar de vigencia fáctica, pero que *cualquier otro* discurso que llegara a ser vigente sería *ipso facto* “superior”? Esto parece equivalente a decir, justamente, que *no existen* relaciones de “superioridad” entre los distintos discursos, que todos ellos son equivalentes.

Ahora bien, Braver podría responder en este punto que un “régimen de verdad” funciona precisamente sobre la base de establecer, no una equivalencia de este tenor, sino el tipo de superioridad que, según su defensa, beneficia a ciertos discursos -los que están “en la verdad” en cierto período- contra otros. Pero esta réplica sería abiertamente insuficiente: al señalar que, *bajo la hipótesis del “positivismo veritativo”*, los distintos discursos serían equivalentes - y que por lo tanto las genealogías no pueden aspirar a superioridad alguna-, no estamos negando las efectivas asimetrías *de hecho* que Foucault considera que son impuestas por un régimen de verdad; no estamos negando, por ejemplo, que los enunciados “verdaderos” obtengan, en comparación con aquellos excluidos de este estatuto, una mayor circulación en ciertos ámbitos -la universidad, los medios, etcétera-, ni que aquellos que enuncian un discurso “verdadero” disfruten de efectos de poder de los que carecen aquellos cuyo discurso no está “en” la verdad. Simplemente, lo que estamos estableciendo es que *este tipo* de diferencias carece de relevancia *epistémica*, no funda “superioridad” *epistémica* alguna, y por lo tanto no podría apelarse a ella a la hora de defender con razones los discursos “verdaderos” ante quien los cuestionara.

Para poder fundar una superioridad en el sentido relevante, el foucaultiano podría intentar un rodeo que lo llevara más allá del vocabulario de hechos sociales en tercera persona -en términos de “circulación”, “poder”, etc.-, aunque, según veremos inmediatamente, este rodeo tampoco favorecerá su defensa. En efecto, quien defendiera a Foucault según la línea que venimos analizando podría en este punto precisar su argumento diciendo que la clase de “superioridad” que le brinda a un discurso un “régimen de verdad” es *subjetivamente experimentada como* una superioridad epistémica; esto es: no existe *realmente* una verdad objetiva, por detrás de la vigencia social de ciertos discursos, que *fundamente* la circunstancia de que algunos de ellos sean verdaderos y otros falsos, pero de todos modos tendemos a *creer* que existe; el funcionamiento de un “régimen de verdad” incluye cierta opacidad respecto de sus propias obras, y así es como -por ejemplo- una mayoría de filósofos que no son

foucaultianos creen ingenuamente en nociones como el progreso científico⁸. Pasando, pues, de hablar únicamente de “circulación” a reintroducir nociones como “creencia”, podríamos aparentemente reconectar las consideraciones de Braver con un tipo de superioridad epistémica: Foucault nos revela que un discurso no es superior a otro en virtud de ninguna realidad objetiva, pero un “régimen de verdad” funciona sobre la base de que *no sepamos* esto, que *creamos*, ingenuamente, lo contrario. En el caso de la réplica de Prado, en contraste con la de Braver, este recurso a la noción de “creencia” es, de hecho, explícito: da cuenta, recordemos, de la superioridad de las genealogías foucaultianas en términos de que las *internalicemos como superiores* a discursos rivales.

Ahora bien, precisamente por esto es que es necesario introducir *una diferencia de planos, de perspectivas*, que esta defensa de Foucault por parte de sus comentaristas requiere pero no explicita. En efecto, según lo que venimos viendo, un foucaultiano podría finalmente defender las “genealogías” como epistémicamente “superiores”, pero precisamente *no* podría en la medida en que, *al mismo tiempo*, pretenda defender también, ante su interlocutor, el “positivismo veritativo”; por el contrario, podría reivindicarlas precisamente sobre la base de que *no* busque convencer de este positivismo a su interlocutor. En otras palabras, el foucaultiano no puede emprender una defensa de sus teorías de primer orden -las “genealogías”- como epistémicamente superiores *junto con* una defensa de su metateoría -su “positivismo veritativo”-. La propuesta de Braver y Prado es de hecho rayana en el cinismo: el foucaultiano solo podría sostener la superioridad de sus genealogías en la medida en que su interlocutor fuera preservado en la tesis, según el foucaultiano, *engañosa*, de que existe algún tipo de verdad objetiva por detrás de la mera vigencia social. Pero no podría intentar convencer a su interlocutor de su teoría y su metateoría a la vez, lo cual ratifica precisamente la objeción que venimos haciendo: el foucaultiano no puede *defender* sus posiciones frente a un crítico, solo puede esperar que ciertas preguntas no se le planteen.

Existe todavía otra forma de ver por qué fracasa esta última estrategia de defensa, y empalma con textos que presentan el punto de manera ligeramente diferente a la de Prado y

⁸ Esta diferencia entre dos perspectivas distintas puede acomodarse, a grandes rasgos, a una distinción que establece Foucault en *El orden del discurso* (Foucault, 1996: 19), según la cual solo quien se ha elevado al nivel del “genealogista” puede descubrir la cruda facticidad, positividad, de la distinción entre lo verdadero y lo falso: “Desde luego, si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)”.

Braver; aquellos que, en lugar de establecer que Foucault efectivamente plantea pretensiones de verdad, y preguntarse cómo es que esto sería compatible con sus posiciones metateóricas, proceden más bien a señalar que la actitud foucaultiana es esencialmente retórica, y que, *para producir los efectos* que desea, necesita *aparentar* estar defendiendo pretensiones de verdad, aunque no lo haga realmente⁹. Esta posición se compromete solamente con la defensa de la metateoría -el positivismo veritativo- y abandona la de la teoría de primer orden -esto es, deja de defender a las genealogías frente a discursos rivales-. Pero ella sufre en el fondo de la misma debilidad que ya vimos: decir que una cierta tesis solo se sostiene por fines retóricos es una “defensa” que funciona precisamente sobre la base de que se la planteó *en tercera persona*, esto es, *no frente al interlocutor ante el cual se plantea la tesis misma*. Un sujeto A puede defender una tesis *p* frente a otro sujeto B como “superior”, y decirle *a un tercer sujeto, C*, que esta defensa es puramente retórica, pero no puede decirle esto a B mismo. Una vez más, el foucaultiano no puede desplegar teoría y metateoría, a la vez, *frente a un interlocutor crítico*.

En consecuencia, llegamos a lo que queríamos demostrar: el “positivismo veritativo”, la tesis de que la *vigencia* de hecho de cierto discurso pueda operar como criterio de verdad *no resulta defendible argumentativamente*, puesto que *presupone* que esté en juego algún *otro* criterio, “objetivo”, de verdad; el “positivismo veritativo” resulta, así, parasitario de la creencia en la posición rival, esto es, resulta parasitario *de su propia negación*.

Bibliografía

Allen, Amy (2009), “Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered”, *Philosophical Forum*, 40 (1), páginas 1-28.

Allen, Barry (1993), *Truth in philosophy*, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press.

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

Connolly, William (1985), “Taylor, Foucault, and Otherness”, *Political Theory*, Vol. 13, No. 3, páginas 365-376

⁹ Un ejemplo similar de esta actitud “cínica” lo encontramos en la réplica de William Connolly, en el marco de una polémica contra las críticas a Foucault formuladas por Charles Taylor (*cfr.* Connolly, 1985: 368, 373).

Cormick, Claudio (2011), "Situacionalidad del conocimiento, «racionalismo» y dimensión «externa» de la verdad una intervención en el (no-)debate Habermas-Foucault", *Philosophia. Anuario de Filosofía*, No. 71, páginas 59-78.

Flyvbjerg, Bent (2000), "Ideal Theory, Real Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche", Paper for the Political Studies Association's 50th Annual Conference *The Challenges for Democracy in the 21st Century*, London School of Economics and Political Science. Disponible en http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2278421

Foucault, Michel (1977), «Entretien avec Michel Foucault», reimpresso en Foucault (2001).

----- (1978), «Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques», reimpresso en Foucault (2001).

----- (1980a), «Foucault étudie la raison d'État» ; entretien avec M. Dillon, reimpresso en Foucault (2001).

----- (1980b), «Entretien avec Michel Foucault»; entretien avec Ducio Trombadori, reimpresso en Foucault (2001).

----- (1984), «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», reimpresso en Foucault (2001).

----- (1996), *El orden del discurso*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.

----- (2001), *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto-Gallimard.

----- (2002), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

----- (2003), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.

Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus.

Nola, Robert (1994), "Post-modernism, a French cultural Chernobyl: Foucault on power/knowledge", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37, páginas 3-43.

Prado, Carlos (2006), *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rajchman, John (1988), "Habermas's Complaint", *New German Critique*, No. 45, páginas 163-91.