Merleau-Ponty y Foucault: dos perspectivas sobre la "situacionalidad" del conocimiento en la filosofía francesa contemporánea

Tesis presentada para cumplir los requisitos para la obtención del título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en el área Filosofía

Doctorando: Claudio Javier Cormick
Director: Marcelo Sergio Raffin
Codirector: Federico Carlos Penelas
Consejero de estudios: Mario Martín Gómez

Director en cotutela por Université Paris 8 (Vincennes-Saint-Denis): Patrick Vauday

Fecha: 2017

Merleau-Ponty et Foucault : deux points de vue sur la "situationalité" de la connaissance dans la philosophie française contemporaine

Résumé général

La thèse essaie de montrer, à partir des cas de Merleau-Ponty et de Foucault, la manière dont deux types d'approches à la connaissance (comprise comme un phénomène « situé » dans des conditions psychiques, sociales et historiques) peuvent être mis en rapport. Du côté du phénoménologue, il s'agit d'une analyse sur les *raisons* ou *fondements* de la connaissance, lesquels, selon l'argumentation merleau-pontienne, ne peuvent pas être réduits à de simples *causes*, sous peine d'auto-réfutation. Du côté de l'« archéologue », puis « généalogiste », il s'agit d'une reconstruction des *conditions de possibilité* de la « connaissance » ; une analyse qui n'essaie pas de fonder ces prétentions épistémiques et les montre comme des résultats historiquement produits par des conditions contingentes.

Deux thèmes principaux permettent de comparer les deux auteurs, sur la base d'une reconstruction du cours de Merleau-Ponty sur *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*.

En premier lieu, on trouve la question de l'*opacité* de la conscience qui pose le problème de savoir si l'on peut considérer comme « connaissance » le produit d'une activité qui est conditionnée par des facteurs auxquels la conscience ne peut pas accéder ou, *a fortiori*, qu'elle ne peut pas soumettre à un contrôle épistémique. Sur ce point, Merleau-Ponty soutient que les approches du « psychologisme », du « sociologisme » et de l'« historicisme » présentent la connaissance comme résultant d'un décalage entre, d'un côté, les causes de nos croyances et, d'un autre côté, nos raisons conscientes. Ce décalage produirait, selon le phénoménologue, des conséquences sceptiques auxquelles on ne peut échapper qu'en attribuant au sujet connaissant la possibilité d'une « réflexion radicale », grâce à laquelle on pourrait « transformer le conditionnement subi en conditionnement conscient ». En revanche, Foucault cherche à continuer et à approfondir les résultats de la psychanalyse, de la linguistique structurale et de l'ethnologie pour remettre en question le postulat d'un « primat » ou d'une « autonomie » de la conscience – une thèse qui selon lui aurait dominé la pensée française depuis Descartes jusqu'aux phénoménologues. L'approche « archéologique » et « généalogique » cherche donc à s'inscrire dans cette lignée de pensée anti-subjectiviste, selon laquelle la non-

transparence de la conscience par rapport à elle-même apparaît comme une évidence empirique pure et simple.

La thèse vise à démontrer que l'approche proposée par Merleau-Ponty surestime le besoin d'un contrôle épistémique conscient en raison même du manque, dans le cadre d'analyse du phénoménologue, d'une hiérarchie entre les mécanismes de production de croyances en fonction de leur degré de fiabilité. Selon Merleau-Ponty, si une prétention à la connaissance est le résultat « causal » de facteurs non consciemment contrôlés, cela suffit pour qu'elle soit discréditée. En ce qui concerne Foucault, il n'est pas du tout clair que l'analyse archéologique et généalogique nous donne des critères normatifs en mesure de distinguer entre ce qui *est* vrai et ce qui *a été considéré* vrai. De ce point de vue, on ne peut pas conclure que Foucault offre une épistémologie « normative », comme déclare Linda Alcoff — ce qui est bien sûr une faiblesse dès lors que l'« archéologue » est censé proposer une alternative aux *mêmes* problèmes qui avaient été l'objet d'une approche « subjectiviste » comme celle de la phénoménologie.

En deuxième lieu, la thèse essaie de comparer les deux philosophes sur le terrain de la possible *relativité* de la connaissance. D'après Merleau-Ponty, la perte d'une « valeur intrinsèque », soit l'idée que « nos » vérités sont seulement des vérités *relatives à* nos conditions psychiques, sociales ou historiques, impliquerait qu'elles ne sont *pas du tout* des vérités. En d'autres mots, pour le phénoménologue, tout relativisme est un scepticisme et il faut donc s'appuyer sur un « positivisme phénoménologique » et sur l'idée d'une histoire de la connaissance comme « déploiement de la vérité » pour échapper à une relativisation de la valeur de notre connaissance. Etant donné l'échec de ces deux stratégies argumentatives de Merleau-Ponty, il semble raisonnable d'accorder du crédit à une alternative épistémologique relativiste comme celle de Foucault. La thèse essaie de démontrer que l'on peut, en effet, trouver un relativisme conceptuel chez Foucault (en particulier, dans l'idée de différents « régimes de vérité » associés à des domaines d'objets spécifiques). Reste que l'œuvre de l'« archéologue » et « généalogiste » n'arrive pas à résoudre une question normative centrale : celle de la méta-justification à la lumière de laquelle pourraient être justifiées les règles *relativement auxquelles* « nos » vérités seraient des vérités. Sans une semblable méta-justification, le relativisme tombe dans le simple *constat* de l'*existence* des régimes de vérité, ce qui ne suffit pas pour échapper aux conséquences sceptiques. En conclusion, un travail supplémentaire est nécessaire pour développer une solution relativiste tenable, et donc pour arriver à

rendre le caractère historiquement et socialement « situé » de nos prétentions à la connaissance compatible avec leur valeur épistémique.

PREMIÈRE PARTIE: UN PREMIER TERRAIN POUR LA COMPARAISON: ENTRÉE ET SORTIE DES MOTS ET LES CHOSES

Chapitre 1. Merleau-Ponty et Foucault à propos de la relation empirico-transcendantale: conditions de possibilité ou d'*im*possibilité de la connaissance

Afin de commencer la comparaison entre nos deux auteurs, que ce soit seulement pour en marquer les contours, il convient de noter que l'apparente similitude que nous rencontrerions entre la description foucaldienne de l'« homme » comme « doublet empirico-transcendantal »[1] et l'analyse merleaupontienne quant aux deux « vues classiques » sur l'homme comme sujet ou comme objet[2] constitue un point de référence inévitable. C'est, donc, cette lecture des *Mots et les choses* que nous abordons dans le premier chapitre de la thèse pour asseoir sur d'autres bases le dialogue avec Merleau-Ponty. Nous devons ainsi nous rappeler que ce que Foucault détecte dans la dimension empirique du doublet « homme » tel qu'il aurait fonctionné au sein de l'*épistémè* moderne n'est pas, comme chez Merleau-Ponty, une condition d'*impossibilité* de la connaissance[3] mais, à l'inverse, sa condition de possibilité et que, par conséquent, l'instabilité caractéristique de la condition « double » de l'homme ne peut être comprise dans le sens d'une contradiction entre les deux pôles en tension: il ne s'agit pas, dans la reconstruction faite par Foucault de l'*épistémè* moderne, de montrer que les conditions *transcendantales* de la connaissance exigent cela-même que les découvertes empiriques sur l'homme viennent à démentir. À l'inverse, pour cryptique que soit le signalement de l'archéologue et bien qu'il ne donne aucune réponse à une série de questions clés, Foucault déclare explicitement que l' « anthropologisme » qu'il a à l'esprit est celui pour lequel les formes de la connaissance peuvent être déterminées par l'analyse des conditions *de fait* (naturelles, historiques) à travers lesquelles elle se donne à voir[4]. Limitons-nous dans cette ébauche à présenter de manière schématique le contenu du chapitre correspondant:

1. Le doublet « homme » apparaît seulement au moment où il devient nécessaire de rendre compte de la connaissance comme étant spécifiquement « humain », ce qui ne

[1] Cf. Foucault 1966: p. 319.
[2] Cf. Merleau-Ponty 1948: 142.
[3] Cf. Merleau-Ponty 1963: 1, 6, 7, 11.
[4] Cf. Foucault 1966: 330.

constituait pas une nécessité à laquelle devait se confronter celle que Foucault appelle l'Époque Classique. Cela peut se démontrer, selon l'archéologue, si nous prenons en considération ce qui était exactement compris dans l'éventail des analyses sur la « nature humaine » que nous trouvons dans la philosophie avant la fin du XVIIIème siècle. Loin que cette notion fasse référence à un domaine épistémologique de l'humain dans ses particularités, précise Foucault, elle résumait la forme selon laquelle, pour ainsi dire, la réalité même trouvait du côté des sujets les mécanismes pour se faire connaître[5]. La « nature humaine » du Classicisme fonctionnait, selon Foucault, sur la base de la capacité à décomposer en unités élémentaires nos représentations des choses et reconstruire sur la base de ces unités le réel selon son ordre propre et par voie de synthèse [6]; ce qui était *donné* à la représentation et qui fonctionnait comme point de départ des opérations propres de la « nature humaine » n'était rien de plus que la réalité même, bien qu'elle se présentât initialement de façon désordonnée et lacunaire.

2. La transition du Classicisme à la Modernité est le moment au cours duquel –selon la reconstruction de Foucault– les « représentations » que nous nous faisons du réel cessent de pouvoir être coextensives au réel même : l'apparition du « travail », de la « vie » et du « langage » (à un niveau différent de celui des richesses, des êtres vivants et des mots) détermine que de telles « représentations » apparaissent à présent comme un « phénomène » ou comme une « apparence » de la réalité[7]. La dynamique des représentations (en tant qu'elle implique analyse et synthèse) ne peut plus être attribuée à la structure du réel même.

3. Le travail, la vie et le langage apparaissent cependant dans la reconstruction foucaldienne, non seulement comme des facteurs dont l'existence excède l'espace de la « représentation »[8], mais également comme des facteurs causalement et épistémiquement liés à l'existence de l'être humain comme être vivant, parlant et travaillant. Cela s'exprime à son tour au sein d'une nouvelle dualité : d'un côté, la connaissance empirique est celle qui trouve, comme données positives, de tels conditionnements imposés à l'homme (dans la mesure où les sciences empiriques nous montrent l'être humain comme étant limité dans son existence par les lois de la vie, du travail et du langage) [9]; d'un autre côté, bien que le travail, la vie et le langage

[5]Cf. Foucault 1966: 319-322.
[6]Cf. ibid : 68-69.
[7]Cf. ibid : 324.
[8]Cf. ibid : 323.
[9]Cf. ibid : 324.325.

apparaissent comme des réalités qui excèdent l'espace de la « représentation », elles nous sont, cependant, dans le même temps « données », « de manière oblique », à travers les expériences humaines qu'elles-mêmes conditionnent (le désir, le corps, la pensée parlante). La façon d'être conditionnée de l'homme apparaît ainsi comme une forme d' « ouverture » cognitive à la réalité qui le conditionne[10].

4. Sur cette base, Foucault parle d'une « finitude *fondamentale* » de l'homme comme le soubassement théorique de la moderne « analytique de la finitude »; c'est-à-dire : la tentative de montrer comment la forme *conditionnée* de l'*existence* de l'homme comme être vivant, parlant et travaillant fonctionne dans le même temps comme *conditionnante* du mode selon lequel la réalité peut se donner à sa connaissance. Cette analytique fonctionne, selon l'archéologue, dans l'élément de la « répétition » du positif dans la forme du fondamental[11].

5. Bien que Foucault jusqu'à ce point se limite à montrer le rôle de la triade travail/vie/langage, le traitement qu'il fait de l'analytique de la finitude, sous la forme fondamentale que constitue la relation entre l'empirique et le transcendantal, se concentre cependant plutôt sur une distinction dyadique entre la *nature* et l'*histoire* de la connaissance : en effet, ces découvertes empiriques qui seront resignifiées en tant que conditions transcendantales de la connaissance concernent d'une part les conditions anatomo-physiologiques de la connaissance et, d'autre part, ses conditions historico-sociales – lesquelles sont respectivement analysées par une « quasi-esthétique » et une « quasi-dialectique » transcendantales –[12].

L'élément crucial à souligner sur la base de ce dernier point est, il convient d'y insister, que cette explication *empirique* de la connaissance à laquelle se voit « rabaissé » le projet transcendantal ne signifie pas pour Foucault un quelconque type de dégradation ou de dénégation d'autorité, de la valeur des connaissances qui sont, ce faisant, mises en référence avec leurs conditions. Si l'« élévation » à un rang transcendantal de déterminations empiriquement découvertes constitue pour Foucault un projet théorique insoutenable, cela sera dû en tout cas à ce qui, reprenant là les mots d'Han-Pile, peut se décrire comme une « stérilisation » ou comme une « perte de sens » de la notion même de justification transcendantale[13]. Si les découvertes empiriques sur l'homme doivent être quelque chose de plus qu'une description ou qu'une explication (physiologique, socio-

[10]Cf. ibid : 325-326.
[11]Cf. ibid : 326.
[12]Cf. ibid : 330.
[13]Cf. Han 1998 : 63.

historique) de la manière dont nos processus cognitifs « fonctionnent »; s'il s'agit, plus radicalement, d'une recherche de fondements et que, partant, la prétention de justifier de tels résultats empiriques est comprise dans sa prétendue validité, l'on peut alors comprendre en quoi réside la faiblesse de l'« analytique de la finitude » : *ou bien* la connaissance empirique, dans son ensemble, nécessite effectivement un type de justification transcendantale, quelle qu'elle soit, et alors cette nécessité ne pourrait être satisfaite à partir de l'attribution d'une valeur « fondamentale » à des connaissances (sur la nature et l'histoire de nos processus cognitifs) qui sont elles-mêmes également empiriques, étant donné que de cette façon nous entrerions dans un cercle vicieux ; *ou bien* la connaissance empirique vaut pour elle-même, elle *ne* nécessite *pas* d'être justifiée à partir d'une quelconque instance « transcendantale », et nous tombons alors dans le cercle vicieux que constitue celui de justifier l'empirique par l'empirique – il ne serait néanmoins pas non plus *nécessaire* d'entreprendre le type d'analyse que Foucault décrit comme une quasi-esthétique et une quasi-dialectique transcendantales. Toutefois, dans les deux cas, il ne s'agit pas ici d'un quelconque type de *tension* ou d'*incompatibilité* entre la dimension empirique et la dimension transcendantale du sujet et, comme tel, le « doublet » homme ne peut pas être assimilé – comme nous le trouvons, avec des variations, chez Bimbenet et Sabot [14]– à la dualité de « vues » sur l'homme qui est présentée par Merleau-Ponty.

Une fois effectuée cette tâche « négative » de délimitation par rapport à un essai – tentant, mais qui ne peut être soutenu– de mise en lien entre Merleau-Ponty et Foucault, la thèse présente procède, dans la seconde partie, à une analyse du phénoménologue français.

SECONDE PARTIE: MERLEAU-PONTY ET LE PRIMAT DE L' « INTERIORITÉ RATIONNELLE »

Chapitre 2. Une lecture alternative de la *Phénoménologie de la perception*

Comme point de départ pour notre relecture de Merleau-Ponty, nous occuperons le chapitre 2 de notre exposé à justifier le pari interprétatif – et qui remplit un rôle central au sein de la comparaison avec Foucault – selon lequel l'approche qu'adopte le phénoménologue à l'égard de la problématique de la connaissance prend essentiellement place

[14]Cf. Bimbenet 2011 : 16 ; Sabot 2013 : 324.

dans la perspective de l' « intériorité rationnelle », de la conscience qui évalue les raisons. Pour défendre cette lecture, nous devrons analyser de manière critique les éléments – auxquels un certain poids a été attribué dans la littérature spécialisée sur l'auteur – selon lesquels Merleau-Ponty aurait en apparence dépassé un certain primat « cartésien » du *cogito*. Nous devrons nous pencher principalement, quant à ce point, sur les thèses de la *Phénoménologie de la Perception* au sein desquelles les prétentions des philosophies « réflexives » qui se trouvent mises en question seraient celles qui chercheraient à éliminer toute « opacité » de la conscience envers elle-même et à rendre compte de notre connaissance du monde comme étant le résultat d'une série d'opérations constituantes susceptibles d'être reconstituées et explicitées[15]. Comme on le sait, l'« intellectualisme » reconstruit et critiqué par le phénoménologue semble aller de pair avec la présomption d'une possible explicitation complète des fondements, non seulement de nos prises de position distinctivement « théoriques » –ce qui suppose de revendiquer l'idée d'un accès privilégié de la conscience connaissante à ses propres contenus–, mais également de l'expérience perceptive[16]. D'autre part, en partant du principe que la « perception raisonne », l'intellectualisme considèrerait qu'il est possible de rendre compte du monde, tel qu'il nous est présenté dans l'expérience sensible, en le montrant comme le résultat d'opérations judicatives, qui vont des fondements aux conséquences. Face à l'adversaire « intellectualiste », qui apparaît comme le représentant paradigmatique d'une défense des capacités de la conscience réflexive et, par conséquent, d'une étude de la connaissance sur la base de l'articulation d'une telle perspective, Merleau-Ponty se présente dans la *Phénoménologie* comme ce qu'Emmanuel Alloa a appelé un « critique de la transparence »[17] qui chercherait à saper, sur tous les plans

[15]Cf. Merleau-Ponty 1945 : 5

[16] Comme nous le soulignons plus longuement dans le chapitre dont nous faisons ici l'ébauche, Merleau-Ponty a besoin, d'un côté, de rapprocher le statut de connaissance « sensible » et celui d' « intellectuel » mais, d'un autre côté, de continuer à les distinguer, bien que ce ne soit que pour démontrer – contre l' « intellectualisme » – que c'est le premier qui fonctionne comme modèle pour comprendre le second, et non pas l'inverse. La distinction, cependant, n'est pas tout à fait claire. Néanmoins, à en juger par les indications de la première partie de la *Phénoménologie de la perception*, ainsi que par la conférence –un an postérieure– sur *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, la connaissance sensible nous place en présence d'objets spatio-temporellement existants – de « réalités », cf. Merleau-Ponty 1945 : 50 – et l'intellectuel nous lie avec des objets omnitemporels – avec des « idéalités » – ; l'auteur distingue entre ce qui est présent « comme une chose » et ce qui est « vrai comme une idée » (Merleau-Ponty 1945 : 106). Néanmoins, la différence entre « sensible » et « intellectuel » semble se comprendre, dans d'autres passages de l'auteur, comme celle qui existe entre un certain type de connaissance médiate, qui va des prémisses aux conclusions, et la connaissance immédiate que nous avons de ce qui est « là » (cf. ibid : IV-V, 57, 59).

[17] Alloa 2007 : 16.

possibles, la confiance cartésienne dans une possible connaissance complète, par voie réflexive, des caractéristiques de nos états mentaux**.** Par ailleurs, sur le plan catégoriel, la notion même de « raisons » comme explicative, dans un modèle intellectualiste, de nos prises de positions cognitives devrait être, pour le phénoménologue, récusée de manière symétrique à celle de « causes », sur laquelle fera fond l'empirisme. En déplaçant la centralité de la dualité raisons/causes, la notion de « motif » permettrait, selon Merleau-Ponty[18], de nous doter d'un modèle d'analyse dans lequel, *d'un côté*, il n'est pas nécessaire que les fondements se donnent à voir de manière consciente pour remplir leur rôle (à la différence des prémisses d'un raisonnement) dans le même temps que, *d'un autre côté*, il n'y aurait pas une relation purement « extérieure », comme celle des éléments définissables indépendamment entre eux, par rapport aux conséquences (à la différence des causes par rapport aux effets).

La notion de motif remplira en premier lieu la fonction de nier que la perception fonctionne en ayant recours aux raisons – ce ne sont pas des prémisses conscientes qui, par exemple, déterminent la taille avec laquelle nous voyons les objets distants en fonction de l'appartenance ou non des objets interposés dans notre champ perceptuel – mais, dans un second temps, la critique de l'intellectualisation de la perception se transforme déjà – ce qui est plus ambitieux – en une « perceptualisation » de la connaissance « intellectuelle »[19]. En disant qu' « il y a des vérités comme il y a des perceptions », Merleau-Ponty cherche à montrer que, de la même façon que cela a été préalablement démontré pour la connaissance sensible, l'intellectuel peut également uniquement s'appuyer sur tout un ensemble de preuves sédimentées que nous ne serions pas capables de réactiver de manière complète.

Néanmoins, comme nous cherchons à le démontrer dans ce deuxième chapitre, la notion de motifs est mise en tension par une ambiguïté clé qui la rend incapable de fonctionner comme une alternative satisfaisante à l'explication selon des raisons conscientes. En effet, Merleau-Ponty nous parle du rôle des « motifs » *tant* pour faire référence aux scénarios dans lesquels de tels motifs ne sont pas conscients mais peuvent être mis en évidence par le moyen d'une analyse – auquel cas, l'on questionnera seulement qu'il soit suffisant, en vue de présenter les motifs comme de possibles raisons, de s'appuyer sur une perspective de première personne *à un instant donné*, mais l'on ne remettra pas en cause que les motifs puissent être déployés de manière progressive tout

[18] Merleau-Ponty 1945 : 39-40, 60, 302.
[19] Cf. ibid : 75, 452-453.

au long d'une période de temps – *que* dans les cas dans lesquels rien n'indique qu'ils puissent être récupérés par réflexion par la conscience – comme cela se passe dans les phénomènes que Merleau-Ponty reconstruit à partir de la perspective strictement de troisième personne, du psychologue de la perception –. La vision que récuse le phénoménologue est seulement est seulement une version très spécifique et forte de l'analyse selon des raisons ; Merleau-Ponty n'arrive pas à discuter l'analyse rationnelle comme telle, et il ne peut pas, ainsi, montrer que l'on doive réellement octroyer un rôle plus important à l'analyse selon des « motifs » non conscients.

Chapitre 3. Les *fondements* de la recherche merleau-pontienne de l' "intériorité rationnelle": Merleau-Ponty et le caractère auto-réfutant du psychologisme, du sociologisme et de l'historicisme

La principale limite pour considérer que Merleau-Ponty offre effectivement une alternative aux analyses de la connaissance depuis la perspective de l'« intériorité rationnelle » se trouve en ceci que, dans les textes qui, outre la *Phénoménologie de la Perception*, comparent la notion de raisons à celle de causes – son article « La querelle de l'existentialisme »[20], son cours sur *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*[21] et sa présentation « Titres et Travaux »[22] –, la notion de « motifs » n'apparaît tout simplement pas ; outre que, de manière plus significative encore, au cours des années 1951-1952 cette captation de raisons est explicitement revendiquée comme condition « sans laquelle il n'y a pas de savoir » [23]. « La première vérité du cogito », nous dit pour sa part « Titres et Travaux », est la condition sans laquelle aucune connaissance n'est possible, pas même la connaissance positive qui s'obtient depuis une perspective de troisième personne[24]. En vertu de la position centrale qui lui a été reconnue dans les textes de Merleau-Ponty par rapport aux questions d'épistémologie générale[25], et dans la mesure où c'est là où l'on a pensé trouver une anticipation du « doublet empirico-transcendental » dénoncé par Foucault dans *Les mots et les choses*, le cours sur *Les sciences de l'homme…* sera le principal texte de Merleau-Ponty sur lequel se centrera notre analyse.

---

[20] Merleau-Ponty 1948.
[21] Merleau-Ponty 1963.
[22] Merleau-Ponty 2000.
[23] Merleau-Ponty 1963: 11.
[24] Merleau-Ponty 2000: 12.
[25]Cf. García Canclini 1979.

Selon ce que ce dernier nous donne à voir, l'état de « connaissance » requiert la possibilité d'une captation en première personne des fondements, les *raisons*, de nos prises de positions, sous peine d'une rechute dans un scepticisme des plus radicaux. Nous aurons, sur la base de cette présentation du problème en tant que tel, une première mise en évidence des différences du phénoménologue avec Foucault qui, de manière prévisible, ne partage pas les présupposés épistémologiques internistes de Merleau-Ponty. Il est cependant crucial de reconstruire les prémisses sur lesquelles s'appuie le phénoménologue pour associer, comme il le fait, les analyses « objectivistes » avec un réductionnisme qui invalide toute prétention de connaissance.

Comme nous le présentons dans ce chapitre, l'argumentation merleaupontienne associe aux explications causales proprement dites de l'« objectivisme » trois formes différentes de rechute dans un réductionnisme sur les prétentions de la connaissance : une selon laquelle les explications causales de nos croyances – en postulant un possible *désaccouplement* entre causes inconscientes et raisons conscientes pour nos croyances – impliquent que nous puissions être enclins à soutenir une croyance déterminée même si nous n'avons pas de bonnes raisons pour le faire ; une seconde selon laquelle la valeur de nos croyances ne serait pas « intrinsèque » mais *relative* à « nos » conditions psychiques, sociales ou historiques, et une troisième – à l'évidence moins plausible – selon laquelle les explications causales pourraient seulement faire référence à la connaissance sous sa forme d'agglomérat d'actes psychiques, lesquels sont comme tels *individuels* et *éphémères*[26].

Cette dernière ligne argumentative peut être schématisée comme suit:

Argument du caractère privé et éphémère de l'objet de connaissance (*CPEOC*):

1. Pour que la connaissance existe dans le sens dans lequel nous avons l'habitude de considérer que nous en sommes dotés, il faut qu'il y ait des *objets* de connaissance qui existent au-delà des actes psychiques par lesquels nous les captons.
2. Les actes psychiques sous la forme desquels nous captons les objets de la connaissance (présumée) sont des actes privés et éphémères.

[26] Cf. Merleau-Ponty 1963: 13 : « Nos expériences, ce que nous vivons, nos *Erlebnisse* comme dit Husserl, peuvent bien être, pour qui les considère du dehors, déterminées socialement, déterminées physiquement. […] C'est bien un fait, un simple fait déterminé par des conditions extérieures, que je perçois aujourd'hui la Neuvième Symphonie, que je vais à tel ou tel concert ».

3. Les objets de la connaissance (présumée) ont le même statut ontologique que les actes sous la forme desquels nous les captons, c'est-à-dire qu'ils sont privés et éphémères. [*Prémisse implicite*]
4. Il n'existe pas de connaissance dans le sens dans lequel nous avons l'habitude de considérer que nous en avons. [*Conclusion*].

En *réponse* à cet argument Merleau-Ponty aura recours à la notion de *Wesensschau*, qui lui permet de théoriser l'articulation entre le caractère temporaire d'un acte et celui omnitemporel de son objet (*CF. INFRA*, *CHAPITRE* 4). Néanmoins, dans la perspective des *fondements* de la critique du phénoménologue envers les approches causales propres à l'« objectivisme », cette première voie supposée vers le réductionnisme et l'auto-réfutation n'épuise pas le champ de la discussion.

En toute rigueur, une explication causale des actes psychiques que nous décrivons typiquement comme des connaissances n'a pas besoin de nier, par exemple, qu'il existe des *types* d'actes psychiques qui ont comme corrélat les mêmes *types* d'objets et, par conséquent, qu'il puisse exister au moins une identité spécifique entre les objets de connaissance qui sont captés à différents moments ou par différents sujets. *Même si* l'objectiviste tendait à attribuer aux objets de connaissance le même mode (éphémère) d'être qu'aux actes psychiques, la négation d'une identité numérique ne doit pas forcément impliquer la négation d'une identité spécifique. Merleau-Ponty présente, cependant, également un autre type d'argument à travers lequel, sans attribuer à l'« objectiviste » la thèse (forte au point d'en paraitre peu plausible) selon laquelle les objets de notre connaissance sont – en tant que phénomènes psychiques – éphémères, il prétend montrer que même une corrélation régulière, temporairement réitérable, entre certaines conditions subjectives et certains objets ou états de choses expérimentés comme « connus », pourrait être comprise dans un sens réductionniste, si nous supposons que la présumée « connaissance » du cas n'est pas plus qu'une expérience relative à *nos* conditions psychiques, sociales ou historiques[27]. De façon schématique, nous aurions quelque chose comme ce qui suit:

[27]« Pour que le philosophe puisse professer la philosophie, pour qu'il puisse faire une distinction entre le vrai et le faux, il faut que ses énoncés expriment, non pas quelques conditions naturelles ou historiques extérieures à lui, mais un contact direct et intérieur de l'esprit avec l'esprit, une vérité 'intrinsèque' qui paraît impossible, alors que le développement des recherches dans le domaine des sciences de l'homme montre à chaque instante qu'au contraire l'esprit est extérieurement conditionné ». Merleau-Ponty 1963: 2. « L'homme philosophant […], dès qu'on le considère du dehors, comme fait déjà l'historien de la philosophie, […] apparaît comme conditionné par des causes physiologiques, psychologiques, sociales et historiques. Sa pensée apparaît par conséquent comme un produit sans valeur intrinsèque […],

Argument de l'absence de valeur intrinsèque (*AVI*):

1. Pour qu'il existe une connaissance de *p*, il faut que soit remplie la condition selon laquelle *p* est intrinsèquement vraie, et non pas seulement vraie *pour nous*.
2. La condition mentionnée dans le conséquent de la proposition (1) est (au moins pour un certain type de croyances, telles que notre croyance dans les principes logiques) fausse; c'est-à-dire que fréquemment certaines croyances sont vraies seulement *pour nous*, dans le sens où *elles apparaissent* comme vraies à des sujets soumis à *nos* conditions (psychiques, sociales et historiques) et elles n'apparaitraient pas comme telles à des sujets dont les processus cognitifs ne seraient pas régis par ces mêmes conditions.
3. Nous n'avons pas (au moins pour un certain type de croyances, telles que notre croyance dans les principes logiques) de connaissance propositionnelle.

Ce second argument est celui que l'on peut identifier le plus facilement avec les références husserliennes au psychologisme en tant que « relativisme sceptique ». Le problème est, en effet, la forme selon laquelle les expériences de « connaissance » sont *relatives* aux conditions, qui pourraient varier et, ce faisant, avec elles varierait également ce qui serait objet de croyance.

L'on peut distinguer, dans un troisième temps, un autre argument à travers lequel Merleau-Ponty cherche à montrer que l'« objectivisme » psychologiste, sociologiste et historiciste mène à un réductionnisme auto-réfutant. Le problème, dans ce cas, n'est pas la *relativité* de la connaissance – en fonction de différents types de conditions, différents types de croyances – mais le caractère *inconscient, opaque,* des processus causaux qui mènent à former des croyances[28]. Schématiquement:

Argument du décalage entre les causes des croyances et nos raisons conscientes (*DCCRC*):

1. La thèse selon laquelle nos processus cognitifs sont fiables requiert la méta-croyance dans le fait que, pour chaque proposition *p* en laquelle nous croyons (au moins dans le cadre d'un certain système de croyances), nous le

---

phénomène résiduel ou simple résultat », 6.

[28] « Si les pensées et les principes directeurs de l'esprit, ne sont à chaque moment que le résultat des causes extérieures qui agissent sur lui, les raisons pour lesquelles j'affirme quelque chose ne sont pas en réalité les vraies raisons de mon affirmation. Elle a moins des raisons que des causes, causes qu'il s'agit de déterminer de l'extérieur ». Merleau-Ponty 1963: 1.

faisons en vertu d'un certain ensemble de raisons R (dans le sens où, si nous n'avions pas considéré R, ou que R fût réfuté, nous *ne* croirions *pas* en *p*).

2. La méta-croyance qui apparait dans le conséquent de (1) est fausse; c'est-à-dire que nous sommes soumis à certains mécanismes *causaux* (d'ordre psychique, social ou historique) qui ont pour résultat de nous incliner à croire en *p* indépendamment du fait que nous considérions R ou que R fût réfuté.
3. Nos processus cognitifs ne sont pas fiables. [*Conclusion*]

Après avoir analysé les *fondements* de la position merleau-pontienne sur la faisabilité d'une analyse de type causal de nos croyances, nous nous occupons des *conséquences* que le phénoménologue tire de ce point de départ à partir du chapitre 4.

Chapitre 4. Les *conséquences* de la recherche merleau-pontienne de l' « intériorité rationnelle » : (I) intuition d'essences et « positivisme phénoménologique » comme solutions (présumées) à la « crise des sciences »

En vertu de ses engagements vis-à-vis du postulat d'une « intériorité rationnelle », Merleau-Ponty aura besoin – et ce sera là son pari de plus grande envergure – d'affirmer la capacité de la conscience à entreprendre une « réflexion radicale » par le moyen de laquelle elle pourra « transformer le conditionnement subi en conditionnement conscient » et rendre ainsi « visibles », depuis l'intérieur, les mécanismes qui conduisent à ses prises de décision. Cette stratégie de réponse aux défis de l'objectivisme (*CF. INFRA,* CHAPITRE 6) a un poids significatif pour l'argumentation merleau-pontienne en vertu de l'insuffisance d'*autres* stratagèmes que – en parallèle et sans jamais trop préciser les relations avec le problème de la réflexion – le phénoménologue expose. Il s'agit, avant tout, du problème de l'intuition des essences ou *Wesensschau* et de ce que – reprenant là un argument de la *Phénoménologie de la Perception* – l'auteur décrit comme « positivisme phénoménologique », à savoir la réduction « de l'être à ce qui apparaît ».

Le rôle de la Wesensschau

Au regard de la première de ces questions, et en désaccord avec l'interprétation de Ted Toadvine[29], dans le chapitre de la thèse que nous résumons ici l'on prend note de la portée limitée qu'a la présumée solution en termes de « méthode eidétique », laquelle n'est pas à la hauteur de la radicalité remarquable des doutes sceptiques qui, selon Merleau-Ponty, seraient suscités par le psychologisme, le sociologisme et l'historicisme. En

[29] Toadvine 2002 : 254.

effet, en accord avec le phénoménologue français, et suivant – comme il le met en avant – Husserl, la notion d'essences permettrait de répondre à un certain réductionnisme caractéristique des approches « depuis l'extérieur » [30]. Ainsi, dans la mesure où celles-ci sont comprises par Merleau-Ponty comme des analyses *causales* et centrées non sur les propositions mêmes en lesquelles nous croyons mais sur le *fait* (psychique) du fait que nous les croyions, il en découlerait selon le phénoménologue une conséquence sceptique qui serait résolue par le moyen d'un recours à la *Wesensschau* et qui apparait de fait comme un problème *additionnel* (par rapport, rappelons-nous, à la menace sceptique produite par le possible décalage entre les raisons conscientes et les facteurs réellement opérants dans la production de croyances - *CF. SUPRA*, ARGUMENT DCCRC - et celle produite par la possible négation d'une valeur intrinsèque de nos croyances - *CF. SUPRA*, ARGUMENT AVI -). Ce problème additionnel, que la notion d'intuition d'essences viendrait résoudre, émergerait à partir de la supposée prémisse en accord avec laquelle seraient implicitement engagées les approches « objectivistes », c'est-à-dire : « Les objets de la (supposée) connaissance ont le même statut ontologique que les actes à travers lesquels nous les captons, c'est-à-dire qu'ils sont privés et éphémères ». À partir de cette ligne argumentative, comme cela est clair, nous pouvons sans doute obtenir certaines coordonnées pour ce que nous dit Merleau-Ponty mais, malheureusement, nous ne sommes pas encore arrivés à une réponse à l'*ensemble* de ce qui nous a été initialement présenté avec une grande radicalité comme une « crise des sciences et de la philosophie ». Nous pouvons, certes, comprendre que la négation de (2) (c'est-à-dire, la négation de la thèse selon laquelle « Les actes psychiques sous la forme desquels nous captons les objets de la connaissance (présumée) sont des actes privés et éphémères ») éviterait la conclusion sceptique (4) («Il n'existe pas de connaissance dans le sens dans lequel nous avons l'habitude de considérer que nous en avons») mais nous engagerait avec ce que Merleau-Ponty présente comme « logicisme » – c'est-à-dire, la postulation d'un ordre de la connaissance allant au-delà de la chaîne des évènements temporels causalement liés[31] – et que, tout au contraire, il s'agit de rejeter (4) au motif que l'on est en train de présupposer l'injustifiée prémisse (3) (« Les objets de la connaissance (présumée) ont le même statut ontologique que les actes sous la forme desquels nous les captons »). Cependant, nous avons besoin de bien plus que cela pour résoudre le problème relativiste tel qu'il se présente dans l'argument *AVI.* Même si les influences causales qui

[30] Merleau-Ponty 1963: 2.
[31] Merleau-Ponty 1963: 7.

déterminent nos actes psychiques nous « donnent à vivre » certains contenus qui sont réitérables – par un même cours de conscience à travers le temps, par diverses consciences –[32], de quelle manière cela répondrait-il à la question de la *relativité* de la connaissance, comprise dans le sens où les conditionnements causaux feront capter *certaines* essences et non pas d'autres, ou les feront capter d'une certaine manière et non pas d'une autre ? Ceci étant dit, bien que Merleau-Ponty ne nous offre jamais une synthèse explicite qui lie l'intuition d'essences à la stratégie d'un « positivisme phénoménologique », le fait même que l'argumentation inclue également le passage par cette deuxième notion semble indiquer que le philosophe français a une certaine conscience du fait que, à travers la captation de la distinction et de la corrélation fait psychique-essence, nous n'avons pas réellement résolu les difficultés qui se présentaient au début du cours. Nous devrons examiner par la suite comment Merleau-Ponty essaie de compléter cette première solution.

Le « positivisme phénoménologique »

Le chapitre que nous sommes en train d'ébaucher se centre donc par la suite sur l'analyse de la réponse au relativisme formulée comme un « positivisme phénoménologique » pour lequel n'importe quel recours à de présumées preuves qui pourraient disqualifier dans son ensemble nos capacités cognitives est à écarter *ipso facto*, étant donné que nous devrons *nous-mêmes* pouvoir juger comme telles les évidences en question[33]. La reconstruction de ce stratagème argumentatif dans la présente thèse essaiera, *dans un premier temps*, de mettre en évidence – tombant ainsi en partie d'accord avec Vincent Descombes – que, en se formulant en ces termes, la réponse merleau-pontienne est beaucoup plus concessive au psychologisme que la réponse d'Husserl[34] et, *dans un se-*

---

[32] « On pourrait dire, que, par ses conditions antécédentes, ma conscience est reliée à la contingence des événements qui agissent sur moi, mais par devant, en tant qu'elle vise certains termes, en tant qu'elle a une 'téléologie', en tant qu'elle se rattache à des entités culturelles qui ne se laissent pas diviser par leurs différentes manifestations à différentes moments de ma vie ou dans différentes consciences, elle est accesible à une analyse d'une autre sorte » Merleau-Ponty 1963: 13.

[33] « Les lois de notre pensée sont pour nous lois de l'être, dit [Husserl] à peu près dans le Tome I des *Logische Untersuchungen*, non que nous communiquions avec une pensée prépersonnelle, mais plutôt parce qu'elles sont pour nous absolument coextensives à tout ce que nous pouvons affirmer, et que, si nous voulions en supposer d'autres qui les contredisent, par exemple quelque pensée surhumaine, divine ou angélique, il nous faudrait, pour reconnaître un sens à ces nouveaux principes, les subsumer sous les nôtres, de sorte qu'ils seraient comme rien pour nous. Si les anges sont vraiment pensés par nous, et il faut bien qu'ils le soient, sans quoi nous ne pouvons pas argumenter sur eux, ils ne peuvent être pensés comme penseurs qu'autant qu'ils se conforment aux lois de notre pensée à nous ». Merleau-Ponty 1963: 9.

[34] Descombes, 2016, p. 75.

cond temps, de montrer pour quelle raison cette réponse – seulement applicable à un relativisme anthropologiste, qui comparerait nos croyances avec celles que pourraient avoir des « martiens ou des anges » – ne suffit pas à contrer le relativisme d'inspiration historiciste ou sociologiste et, partant, nous conduirait à avoir besoin d'une nouvelle stratégie anti-sceptique (*CF. INFRA*, CHAPITRE 5).

Par rapport à la première de ces questions, il est important de rappeler que le phénoménologue français déclare suivre l'auteur des *Recherches Logiques* quand, comme solution au problème sceptique, il concède, d'un côté, que les lois de notre pensée sont, en effet, des faits mais qu'il ajoute, d'un autre côté, que celles-ci sont inséparables de nous-mêmes et délimitent précisément pour cette raison n'importe quelle conception que nous voudrions avoir sur le réel, ce qui implique ainsi, en particulier, qu'elles limitent également la portée des postulats que le relativiste sceptique pourrait faire *de manière sensée*[35]. Si toute pensée humaine est sujette à ces « lois », alors les hypothèses du relativiste qui cherchent à comparer la pensée humaine avec celle dont seraient soi-disant capables des sujets surhumains – « martiens ou anges » – soumis à d'autres lois *se trouvent complètement vides, sans conséquences*. Cette stratégie argumentative merleau-pontienne, comme on pourra le voir, prétend être une réplique aux possibles conséquences sceptico-relativistes du psychologisme *mais se base sur une concession fondamentale faite à ce dernier*, à savoir l'idée que les limites ultimes de ce que la philosophie doit considérer comme pensable et connaissable viennent d'une recherche sur le « fonctionnement » *de fait* des sujets épistémiques que nous sommes nous-mêmes. A l'égard des principes comme celui de non-contradiction, par exemple, Merleau-Ponty signale dans le cours de 1951 qu'il doit être établi si nous sommes effectivement régis par celui-ci ; il sera suffisant – mais, d'un autre côté, également *nécessaire* – de confirmer cette question *de fait* pour empêcher que ne surgisse une quelconque objection relativiste. Les aspects de critique et de concession au psychologisme peuvent être perçus plus clairement si nous reconstruisons informellement l'argument merleau-pontien:

Réponse positive phénoménologique (*PF*) contre le scepticisme:

1. *S'il* peut être démontré que notre pensée est en effet sujette à certaines lois, il est alors impossible, pour nous, de concevoir concrètement en quoi consistera un type de pensée qui ne soit pas sujet à ces lois (en d'autres termes, concevoir ce type de pensée requerrait de le répliquer, de le reproduire).

[35] Merleau-Ponty 1963: 8-9.

2. Par hypothèse – de la propre position psychologiste – notre pensée *de fait est sujette* à certaines lois ; ceci est démontré empiriquement.

3. Nous ne pouvons pas, de fait, concevoir concrètement en quoi consisterait un type de pensée qui ne soit pas sujet aux lois du nôtre (Conclusion).

Or, est-ce là réellement la voie *d'Husserl* pour répondre au « psychologisme comme relativisme sceptique » ? En toute rigueur, le fondateur de la phénoménologie déclare dans les *Recherches logiques* qu'il entend « par lois logiques pures toutes les lois idéales qui se fondent purement sur le sens (sur 'l'essence', sur le 'contenu') des concepts de vérité, de proposition, d'objet, de qualité, de relation, de synthèse, de loi, de fait, etcetera »[36]. C'est-à-dire que loin de concéder au psychologiste une quelconque base empirique pour les lois en question, Husserl considère ces lois comme ce que – dit en d'autres termes – nous pourrions appeler des vérités analytiques. Au sein du champ purement conceptuel sur lequel se basent les lois logiques, ce qui les distingue d'autres vérités analytiques est seulement qu'elles « se fondent purement sur le sens de *ces* concepts qui appartiennent au patrimoine de *toute* science, parce qu'elles représentent les catégories […] sur lesquelles est édifiée la science en tant que telle, en accord avec son concept »[37]. Pour Husserl, la discussion sur le psychologisme débouche sur une discussion sur le *sens* qu'il convient d'attribuer aux lois logiques, et l'intérêt du phénoménologue morave se concentre sur le fait de signaler qu'elles ne peuvent absolument pas être comprises comme des lois psychologiques contingentes, mais qu'elles proviennent de la signification de certains concepts fondamentaux, de manière que chercher à les nier impliquerait un non-sens. Le *seul* passage auquel semble s'adapter l'interprétation faite par Merleau-Ponty, et auquel renvoie de fait la *Phénoménologie de la perception*[38], est à la rigueur un passage où Husserl – dans le cadre d'une discussion sur l'anthropologisme, et après avoir présenté des arguments contre la lecture psychologiste des principes logiques comme supposément dépendants d'une constitution humaine spécifique – attaque ce qui paraît être une ultime ligne de défense du psychologiste. A savoir, l'idée que l'expérience de la vérité sera dépendante de chaque constitution psychique, des « lois de la pensée »[39]. C'est dans ce contexte que Husserl considère, quelques pages après, la possibilité que le psychologiste dise qu'il est « compréhensible

[36] Husserl 1913: 122.
[37] Ibid.
[38] Cf. Merleau-Ponty 1945 : 453. Le phénoménologue renvoie à Husserl 1913 : 117.
[39] „Der spezifische Relativismus stellt die Behauptung auf: Wahr ist für jede Spezies urteilender Wesen, was nach ihrer Konstitution, nach ihren Denkgesetzen als wahr zu gelten habe". Ibid.

en soi que nous ne puissions penser de façon contraire à nos formes de penser », qu'il est par conséquent « indifférent » que la possibilité d'une négation de « nos » principes logiques « ne trouve pas d'appui dans le témoignage de la conscience de nous-mêmes »[40]. Mais pour Husserl, cette sortie « signifie le scepticisme absolu »[41]. En conséquence, le point central pour le phénoménologue morave ne consiste absolument pas à *accepter* l'hypothèse selon laquelle « nos » évidences pourraient dépendre d'une constitution psychologique spécifique et à argumenter par la suite que, malgré cela ou précisément à cause de cela, nous devrions les considérer comme universellement acceptables. Il se permet, en revanche, d'argumenter que, en dernière instance, la thèse du psychologiste ne suppose pas seulement d'ignorer le sens même de certains concepts fondamentaux mais qu'elle en devient même insoutenable dans la mesure où, selon ses propres conditions, elle rend impossible que nous puissions nous appuyer sur nos propres capacités cognitives et qu'il s'agit là d'un appui dont a besoin le psychologiste aussi bien que son adversaire. Que ce soit une bonne ou une mauvaise chose, l'on *ne* pourra donc *pas* trouver le véritable sens des thèses merleau-pontiennes, ni la source authentique des arguments en sa faveur, en faisant référence, comme nous le demande le phénoménologue français, à Husserl.

Arrivés à ce point de la thèse, nous voyons que l'ensemble des différentes stratégies que déploie Merleau-Ponty pour répondre à l'« objectivisme » montre des différences de hiérarchie; elles n'occupent pas toutes une même place centrale au sein de l'argumentation du phénoménologue ni ne « coïncident » toutes avec la même transparence avec d'autres passages de l'auteur. Le recours à la notion d'intuition d'essences répond à ce que nous avons déjà identifié comme l'argument *CPEOC*, mais il n'est pas suffisant pour résoudre la menace relativiste formulée par l'argument *AVI*, ni au soupçon d'un fonctionnement « opaque » (et, partant, peu fiable) de la conscience, articulé dans l'argument *DCCRC*. Le recours au « positivisme phénoménologique », pour sa part, peut répondre à la menace relativiste formulée par l'argument *AVI* mais seulement dans une version limitée, faisant référence au relativisme *anthropologiste* et, par conséquent, ne nous empêche pas de douter de la « valeur intrinsèque » de nos croyances en comparaison, non plus avec celles des « martiens et [d]es anges » mais avec celles des

---

[40] „Vielleicht wendet ein Relativist gegen unsere Berufung auf die Ev idenz, bzw. auf den evidenten Widersinn der uns zugemuteten Möglichkeit den oben mitzitierten. Satz ein, es sei "belanglos, daß diese Möglichkeit in den Aussagen des Selbstbewußtseins keine Stütze findet", es sei ja selbstverständlich, daß wir nicht unseren Denkformen zuwider denken können“. Husserl 1913: 152.

[41] Ibid.

communautés épistémiques *futures*. C'est pour cela que le phénoménologue a besoin de déployer une stratégie différente, qui concerne la vision de l'*histoire empirique comme déploiement de la vérité*. Sur cette question se centre le chapitre 5.

Chapitre 5. Les *conséquences* de la recherche de l'« interiorité rationnelle » : (II) l'« histoire comme déploiement de la vérité »

Dans le traitement merleau-pontien de l'histoire empirique de la connaissance comme un « déploiement de la vérité », qui essaie à son tour de répondre à l'argument *AVI*, l'on peut voir mis en évidence une fois de plus un *leitmotiv* du cours de 1951 : la tentative de chercher un équilibre entre des thèses qui tendent à des directions opposées, en vue de trouver entre elles une « voie moyenne ».

En premier lieu, il est clair que Merleau-Ponty ne souhaite pas échapper à l'« objectivisme » pour retomber dans le « logicisme » et postuler ainsi une connaissance qui ne devrait rien à ses conditions de fait et qui se soustrairait miraculeusement à l'ordre des causes et des effets. C'est pour cela qu'il insiste à faire référence à des idées « qui ont une date »[42] lorsqu'il parle des différentes phases de l'élaboration de la connaissance humaine, comme lorsqu'il aborde la géométrie euclidienne comme étant associée à une intuition de l'espace qui n'était rien de plus que celle qui correspondait à une certaine période de la pensée humaine.

Néanmoins, *dans un second temps*, l'important continue d'être de se différencier non seulement du logicisme mais aussi de la dénégation relativiste d'une « valeur intrinsèque » de nos croyances, de manière à ce que – corrélativement – les idées « qui ont une date » ne soient pas enfermées pour autant dans un univers de culture auto-contenu, dans lequel les sujets connaissants appartenant à cet univers seraient « comme un objet dans une boîte »[43]. Au contraire, bien que rendre compte des croyances historiquement situées, dans leur spécificité, requiert de partir des circonstances historiques qui les produisirent et que, dans ce sens, leur genèse soit « relative », la valeur de ces croyances est néanmoins « intrinsèque » – et non purement relative – dans la mesure où, comme des phases ou des moments d'un développement, elles « s'ouvrent » sur une réalité qui va

[42] « Soit le théorème de Pythagore, soit les conceptions plus modernes de la géométrie au XIXe siècle. Lorsque nous réfléchissions sur ces notions, il peut nous sembler à première vue que nous atteignons des éléments qui sont invariables, toujours les mêmes dans toutes les pensées, chez tous les hommes qui ont vécu et vivront. Mais à mieux regarder, on s'aperçoit que la géométrie euclidienne renferme des idées certes, mais des idées qui ont une date : la géométrie du XIXe siècle les reprend, mais les redéfinit autrement, et finalement considère l'espace euclidien comme un cas particulier d'un espace plus général ». Merleau-Ponty 1963 : 49.

[43] Ibid : 8.

au-delà de la période historique ponctuelle au sein de laquelle elles furent produites. Reprenant l'exemple merleau-pontien et, dans le prolongement de son analyse, nous pouvons dire que même si la géométrie euclidienne fut un épisode historique particulier et conditionné de la connaissance de l'espace, cette géométrie continue d'être une connaissance de *l'*espace ; chaque ensemble d'élaborations théoriques ne crée pas son propre objet. Cette identité du référent est ce qui est présupposé dans la circonstance, sur laquelle Merleau-Ponty insiste de manière emphatique, où ces différentes élaborations se suivent selon la dynamique d'un *progrès* épistémique ; elles se *corrigent* les unes les autres et elles ne sont pas seulement juxtaposées comme tant d'autres produits culturels qui seraient équivalents par le fait que leur valeur fût « relative à » certaines coordonnées historico-sociales[44]. Pour Merleau-Ponty, si nous ne pouvons pas refuser comme manquant de valeur intrinsèque les différentes élaborations théoriques historiquement situées, cela est dû aussi au fait que nous ne pouvons donner sa place à l'idée d'une captation *directe*, qui ne procèderait pas par ébauches successives, d'objets tels que ceux de l'arithmétique et de la géométrie[45]. Étant donnée la possibilité de « comprendre [le] passé en vertu du lien intérieur qui existe entre lui et nous », et étant donnée la capacité d'entreprendre une « reprise d'opérations culturelles commencées avant nous, continuées de multiples manières et que nous 'réanimons' ou 'réactivons' à partir de notre présent »[46], la philosophie peut trouver son point d'appui, non pas dans « la somme des évènements se faisant face », discontinus, et pas non plus « dans l'éternité », mais dans une histoire « qui soit pensable, compréhensible, qui offre un ordre, un sens » ; « dans ce qu'Husserl appelle une 'histoire intentionnelle' et que d'autres appellent dialectique » [47].

Dans ces dernières citations se reflète le fait que la troisième de ces stratégies que nous sommes en train de distinguer a une continuité notoire avec d'autres textes merleau-pontiens. Ainsi, la référence à la dialectique anticipe ce qui, dans *Les aventures de la dialectique* de 1955, sera souligné sur le « devenir de la vérité, centre de l'histoire », comme l'aspect qui « concède au marxisme la valeur d'une philosophie stricte, et le dis-

---

[44] « L'espace euclidien […]devait, sans aucun doute, être détruit ou dévalorisé par la suite ou pour le moins complété, élaboré, sublimé par les conceptions géométriques ultérieures ». Ibid. : 49.

[45] « Il est propre à l'essence de certaines notions de ne pouvoir être atteintes autrement qu'à travers une série d'étapes qui sont successives et également à travers une sédimentation du sens qui fait que le sens nouveau soit impossible avant cette date et en dehors de certaines conditions de fait. » *Ibid.*

[46] Ibid.

[47] Ibid.

tingue de toute espèce de psychologisme et d'historicisme »[48]. Dans le même temps, la description de l'historicité de la connaissance dans les termes husserliens de « sédimentation de sens » et sa postérieure « réactivation », moments qui chez Husserl sont ceux qui succèdent à la *Stiftung* ou « institution » d'un sens, anticipent l'appropriation de ce schéma descriptif que fera Merleau-Ponty de manière extensive dans son cours au Collège de France sur *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*[49]. Avec de légères différences, la thématique trouve également sa place dans les articles, inédits du vivant de Merleau-Ponty, qui furent réunis sous le titre *La prose du monde*[50].

Ceci étant dit, malgré la centralité qu'a chez Merleau-Ponty la thèse selon laquelle la connaissance se développe selon une dynamique « instituante », divisée en phases qui appartiennent à une histoire unique, l'approche du phénoménologue s'expose, en particulier si nous la considérons depuis la perspective de l'œuvre de Foucault, à l'objection prévisible qui argumenterait, d'une part, que le support *historico-scientifique* présenté est significativement faible, d'autre part, que l'élaboration des concepts philosophiques qui permettent de rendre compte d'une possible « histoire intentionnelle » dans la science semble se substituer à la recherche strictement historique sur le fait de savoir si la science s'est réellement développée selon ces standards. Merleau-Ponty ne propose en ce sens rien de plus que des *exemples* qui *illustreraient* la thèse philosophique sur l'« institution d'un savoir », spécifiquement extraits de l'arithmétique et de la géométrie; il ne *montre* jamais, sur la base d'une reconstruction suffisamment exhaustive de l'histoire de la science ou au moins *d'une* science, que le point de départ de l'identité du référent et la possibilité par conséquent de nous parler de « phases » dans la connaissance des objets mêmes, s'applique effectivement au discours historique du savoir. Comme solution « anti-sceptique » face à un possible adversaire « historiciste » (et, si nous en faisons la reconstruction, en particulier, depuis la perspective d'une comparaison avec Foucault), le recours à une « histoire intentionnelle » ou « dialectique » se présente à nous comme devant trop à la construction conceptuelle *a priori* et trop peu à l'analyse de l'histoire « réellement existante » de la connaissance humaine.

Nous évaluerons ensuite une stratégie qui apparaîtra comme étant de plus grande envergure, en contraste avec la portée de ceux reconstruits auparavant. Il s'agit du recours du phénoménologue à une « réflexion radicale ». Ce rôle de « réflexion » est celui qui,

---

[48]Merleau-Ponty 1955: 77.
[49] Merleau-Ponty 2003.
[50] Merleau-Ponty 1969, en particulier pp. 161-181.

dans une resignification quelque peu libre de la méthode husserlienne, est acquis par la réduction phénoménologique.

Chapitre 6. Les *conséquences* de la recherche de l'« interiorité rationnelle » : (III) la « réflexion radicale »

Dans le chapitre 6, nous essayons de mettre en évidence le degré d'engagement de Merleau-Ponty vis-à-vis de la thèse de la transparence, au moins possible, de la conscience connaissante : après avoir présenté, sous la forme de trois approches objectivistes, des questionnements à la portée de la perspective réflexive, le phénoménologue répond, de manière quelque peu surprenante, que les conditionnements produits par notre milieu peuvent au moins être « vus » et qu'en cette possibilité réside un contrôle de leur influence sur nos prises de position[51]. Ce à quoi chercherait à répondre cette posture est ce que nous avons reconstruit comme l'argument *DCCRC*. Néanmoins, la présentation merleau-pontienne de cette stratégie anti-sceptique apparaît, comme nous essayons de le reconstruire dans le chapitre correspondant, susceptible d'être attaquée sur deux flancs : celui de son *utilité* – pourquoi une simple prise de conscience servirait de solution à l'existence de préjugés ? – et de sa *possibilité* – Merleau-Ponty n'est-il pas précisément en train de choisir d'ignorer la problématisation « objectiviste » sur la portée que peut atteindre la perspective réflexive ? –.

Le problème de la suffisance *de la simple réflexion*

Notre reconstruction se réfère en premier lieu à un aspect qui résulte, de façon à la fois incontournable et déconcertante, de la présentation que Merleau-Ponty fait de la « réflexion radicale » dans *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Elle réside dans l'assimilation de cette « réflexion » à la méthode de la réduction phénoménologique qui, dans la *Phénoménologie de la perception,* n'était absolument pas associée à une prise de conscience qui nous permettrait de dépasser les « préjugés » implantés en nous par notre milieu psychique, social et historique. En effet, dans le livre de 1945, la problématique de la réduction était encore associée – comme dans le Husserl des *Idées I*

[51] « [Husserl] tend, par une réflexion qui soit véritablement radicale, c'est-à-dire qui nous révèle les préjugés établis en nous par le milieu et par les conditions extérieures, à transformer ce conditionnement subi en conditionnement conscient, mais il n'a jamais nié qu'il existât et qu'il fût constant. […] Le philosophe […] [doit] suspendre l'ensemble des affirmations qui sont impliqués dans les donnés de fait de sa vie. Mais les suspendre n'est pas les nier, et encore moins nier le lien qui nous rattache au monde physique, social et culturel, c'est au contraire le voir, en prendre conscience. C'est la 'réduction phénoménologique' et elle seule qui révèle cette affirmation inlassable et implicite, cette 'thèse du monde' qui sous-tend chacun des moments de notre pensée ». Merleau-Ponty 1963: 7-8.

– à ce que nous pouvons appeler de manière très générique le problème du réalisme, c'est-à-dire, la relation d'indépendance ou non du monde par rapport à la conscience connaissante. Or, alors que chez Husserl l'adversaire est sans doute l' « attitude naturelle » pour laquelle « il y a » un monde, chez son successeur français le pari clé réside dans la démonstration de la corrélation sujet-monde, qui conduit à questionner, d'un côté, l'idée d'un monde déjà donné dans lequel viendrait seulement s' « insérer » la conscience, mais également, d'un autre côté, la thèse idéaliste selon laquelle le monde serait « constitué » par un sujet transcendantal qui, *ipso facto*, peut exister sans être déjà projeté dans un monde. L'accent mis sur l'aspect anti-réaliste de la réduction phénoménologique est celui qui apparaît quand Merleau-Ponty remet en question l'insuffisante radicalité de la *Gestalttheorie* et lorsqu'il tire les conséquences philosophiques de ses découvertes empiriques, réclamant sur cette base de « mettre en suspens les catégories du monde, de mettre en doute, au sens cartésien, les prétendues évidences du réalisme et de procéder à une véritable 'réduction phénoménologique' »[52], laquelle devrait être le résultat du « retour à l'expérience perceptive », qui « condamne toutes les formes du réalisme, c'est-à-dire toutes les philosophies qui abandonnent la conscience et prennent comme donné un de ses résultats » [53]. Le monde perçu, tel que nous le présente sa description par notre conscience, montre que cette dernière est capable d' « apprendre »[54], que l'expérience ne se trouve pas face à un monde « entièrement prédéterminé ». Néanmoins, dans le même temps, et dans la direction inverse, l'élucidation de la réduction phénoménologique que présente Merleau-Ponty dans le prologue à l'œuvre se centre plutôt sur la critique de l'idéalisme qui postule l'existence d'un sujet constituant[55]. Les relations sujet-monde doivent se comprendre à nouveau, selon le philosophe français et contre l'idéalisme, comme « rigoureusement bilatérales »[56] et, si le monde est monde pour un sujet, il s'agit d'un sujet qui n'est pas plus qu'un « être au monde »[57]. Ceci étant dit, si nous pensons à *ce qu*'il s'agirait de rendre conscient, à être mis en évidence, par le moyen de l'opération de réduction phénoménologique, nous ne trouvons rien de comparable aux « préjugés » dont nous serions imprégnés en vertu du conditionnement de notre pensée par des facteurs psychiques, sociaux et historiques.

---

[52] Merleau-Ponty 1945 : 60.
[53] Ibid. *:* 58.
[54] Ibid. : 36.
[55] Ibid. : V.
[56] Ibid. : IV.
[57] Ibid. : VIII.

Plus spécifiquement, nous ne trouvons aucune thèse *particulière* au sujet des caractéristiques des entités du monde, mais seulement le problème général de savoir si ce monde est ou n'est pas indépendant de l'idée que se fait de lui notre conscience.

Le fait que nous attirions l'attention sur l'asymétrie entre les rôles attribués à la réduction phénoménologique dans le cours de 1951-52 et le livre de 1945 n'a pas seulement pour objectif d'établir que le cours introduit une nouveauté par rapport à ce qui a été développé dans l'œuvre antérieure mais, plus important encore, de mettre en lumière le fait que cette nouveauté requiert plus d'outils que ceux que nous offre Merleau-Ponty de manière explicite. En effet, dans la mesure où la tâche phénoménologique se limiterait à établir la corrélation entre le sujet et le monde, la méthode d'une simple « prise de conscience » pouvait, au moins *prima facie*, paraître plausible, mais cela n'est désormais plus suffisant – et cela de manière évidente – lorsqu'il s'agit de lutter contre des « préjugés » qui pourraient constituer une menace pour la validité de notre connaissance. Si réellement ceux-ci nous conduisent à une « crise », s'il y a une menace sceptique impliquée par la circonstance selon laquelle notre pensée serait conditionnée par des facteurs qui en principe échappent à notre conscience, alors le fait de mettre en lumière de tels facteurs devrait être présenté seulement comme l'antichambre d'une opération *de critique épistémologique*. Si nous découvrons que nous croyons en *p* en vertu de l'influence d'un certain « préjugé » *q*, alors le pas suivant à cette découverte réflexive doit consister à effectuer une évaluation critique qui analyse s'il est vrai que *q*, et si effectivement c'est là une raison pour *p*. En faisant cela, en outre, *q* ne sera plus en aucun cas un « préjugé » qui nous « conditionne », mais, précisément parce que nous l'aurons mis en évidence, il sera une proposition dont nous serons conscients et que nous pourrons réaffirmer ou non. Bien sûr, cela ne signifie pas que nous aurons dépassé *tous* nos préjugés, que notre pensée aura cessé – pour reprendre les termes de la *Phénoménologie de la perception* – « d'être située »[58], mais cela signifie en revanche, en ce qui concerne les conditionnements que nous avons thématisé, que ceux-ci n*e sont désormais plus* des conditionnements, *précisément* dans la mesure où nous les « voyons », où « nous en prenons conscience ». L'idée merleau-pontienne d'un conditionnement *qu'il s'agirait seulement de révéler, et non d'analyser de manière critique*, et qui par conséquent resterait inchangé dans son rôle de conditionnement, est une description

[58] Ibid. : 453.

surprenante par son quiétisme ; elle trahit les nécessités théoriques que le recours à l'auto-thématisation réflexive prétend résoudre.

Le problème de la possibilité *de la réflexion*

Ceci étant dit, nous pouvons en principe faire une lecture charitable de ce que signale Merleau-Ponty dans *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* et supposer que, en toute rigueur, il ne s'agit pas seulement de « voir » les préjugés mais effectivement de les critiquer. Ainsi, nous pouvons supposer que, au-delà de cette formulation peu heureuse, le véritable contenu de la doctrine merleau-pontienne au sujet de la « réflexion radicale » est plutôt donné par ses remarques sur la manière dont la distance temporelle par rapport à une connaissance qui nous a été donnée initialement comme évidente nous permet, au contraire, de détecter comment celle-ci se trouve traversée par des préjugés[59]. Si nous nous appuyons sur des passages comme celui-ci, la raison pour laquelle mentionner la méthode de l'auto-thématisation réflexive serait *utile* pour répondre aux doutes sceptiques formulés par les objectivistes devient plus claire. Si la « réflexion radicale » est en toute rigueur celle qu'en principe nous pouvons toujours faire une fois que nos conditions épistémiques ont changé, et que nous pouvons *nous-mêmes* voir « sous ce jour » ce qu'étaient nos propres préjugés, l'on pourra alors comprendre pour quelle raison nous ne sommes pas « dans le temps, dans l'espace, dans la société comme un objet dans une boîte » ; nous ne serions pas *passivement* soumis à nos préjugés mais nous pourrions au contraire les critiquer et les dépasser. Néanmoins, dans la mesure même où cette reconstruction peut contribuer à comprendre pour quelle raison la « réflexion radicale » est pertinente pour répondre aux doutes sceptiques, la question de savoir comme elle est *possible* devient plus urgente. Si les adversaires « objectivistes » de Merleau-Ponty sont tels qu'ils affirment que la conscience est soumise aux conditionnements *dont elle n'a tout simplement pas conscience*, le phénoménologue n'est-il pas en train, en louant les capacités de la réflexion, de commettre une pétition de principe en *affirmant* simplement le contraire, en opposant simplement une antithèse à la thèse ? *Comment* peut-on supposer que la conscience réussit à thématiser ses conditionnements, *comment* passe-t-elle du « conditionnement subi » au « conditionnement conscient » ? De manière extrêmement surprenante, cette question est une question que le texte du

[59] « [S]i je considère, dix ans plus tard, ce qui était pour moi une intuition d'essence dix ans avant je m'aperçois que je n'étais nullement en présence des choses mêmes, et que dans ces évidences prétendues entraient quantité de composantes du moment, mes préjugés d'alors, ma façon particulière d'exister » Merleau-Ponty 1963 : 54.

cours de 1951-52 ne formule jamais de façon ouverte. Merleau-Ponty ne se différencie jamais dans ce texte des réminiscences évidentes du « volontarisme » propre à l'héritage cartésien, pour qui le fait que la connaissance soit libre de préjugés est, en dernière instance, le résultat *d'une décision*, un problème dont la solution ressort en dernière instance de la *volonté* du chercheur ; le chercheur réflexif, sans préjugés, s'oppose simplement à celui qui cède à la « précipitation » et à la « prévention » et adhère à des opinions qui ne résistent pas réellement au passage par le doute méthodique[60]. Que le problème soit exclusivement un problème de volonté, d'une espèce d' « autocontrôle » face au risque de la précipitation dans nos prises de position, signifie que la question des conditions épistémiques sous lesquelles *l'identification* des préjugés serait possible n'est jamais formulée. L'exercice du doute sur les propres croyances est en principe susceptible d'être pratiqué par quiconque et à n'importe quel moment ; la capacité de mettre en évidence les fondements, peut-être douteux, de nos croyances ne dépend pas de conditions spécifiques. Ce principe cartésien, et sa surprenante tendance à réapparaître, beaucoup plus récemment et sous diverses formulations, dans les sciences sociales contemporaines, conduit à ce qui Michel Löwy a désigné ironiquement comme le « principe du Baron de Münchhausen »[61], faisant par là référence à l'histoire sur la possibilité de « se sauver » en tirant sur ses propres cheveux**.** Concrètement, le problème réside dans le fait que la notion même de préjugé semble présupposer quelque chose que Merleau-Ponty ne s'arrête pas à problématiser, c'est-à-dire que nous sommes en présence de quelque chose qui *ne nous apparaît pas comme tel* dans une perspective réflexive (un préjugé, en effet, apparaît plutôt comme une vérité évidente) et que, par conséquent, la solution qui simplement nous amène à « réfléchir » termine, non pas par *résoudre* le problème, mais par *l'ignorer*, en restant en-deçà de lui.

Ceci étant dit, si, une fois de plus, nous respectons le devoir de charité herméneutique vis-à-vis de Merleau-Ponty, le texte clé pour comprendre pour quelle raison le dépassement de nos préjugés serait possible semble être, non plus le cours de 1951-52, mais l'exposé sur « Le philosophe et la sociologie » – originalement aussi de 1951 et réimprimé dans *Signes* –. Dans ce texte, le phénoménologue, sans l'affirmer de manière

---

[60] Comme l'on se rappellera, le *Discours de la méthode* insiste sur l'exigence –volontariste, en dernière instance– de « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prétention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute. » Descartes, 1936, p. 35.

[61] *Cf.* Löwy, 1985, chapitre 1.

explicite, considère que la possibilité de la thématisation de nos préjugés est garantie dans la mesure où il est possible que nos conditions épistémiques *changent*, c'est-à-dire que grâce au contact avec ce qui serait un « autre » par rapport à « nos préjugés » – contact qui peut être obtenu par des voies telles que la recherche historiographique ou anthropologique – nous réussirions, à travers la superposition correspondante entre nos préjugés et ceux d'autrui, à mettre en évidence des croyances que nous tenions jusqu'alors pour acquises et qui échappaient ainsi à la possibilité d'une thématisation réflexive et potentiellement autocritique[62]. Néanmoins, si nous réussissons à découvrir, rétrospectivement, qu'une certaine production théorique *était* traversée par des préjugés, et que cette réussite épistémique soit due *au fait que les conditions épistémiques aient changé* — au fait, donc, que soit possible rétrospectivement ce qui ne l'aurait pas été au moment même où *nous ne pouvions voir* nos préjugés —, il n'y a alors rien que nous devions à la simple décision d'effectuer un retour « réflexif », aussi radical soit-il, sur nos élaborations. Donc, nous rencontrons là un dilemme:

— *ou bien* la réflexion *ne* peut *pas* se donner dans des conditions qui sont (de manière approximative) les *mêmes* dans lesquelles se produit l'élaboration théorique *sur* laquelle l'on doit réfléchir, car un changement dans les conditions épistémiques est nécessaire, alors l'on ne voit pas comment la réflexion en question peut se proposer comme un mode d'opération méthodologique qui nous protège des doutes sceptiques sur les préjugés que seulement par la suite nous pourrons être en mesure de découvrir ;

— *ou bien* la réflexion peut, effectivement, se faire dans les mêmes conditions épistémiques que l'élaboration théorique qu'elle prendra pour objet, auquel cas elle peut sans doute être proposée comme mode d'opération méthodologique mais, dans ce cas, il ne s'agit pas d'une *solution* aux formulations sceptiques mais de la *négation* qu'il y ait eu, ne serait-ce qu'une fois, un problème ; en d'autres termes, la négation du fait que puissent réellement exister des présupposés implicites qui échappent à la conscience réflexive possible à un moment déterminé.

En effet, la première option que nous laisse Merleau-Ponty est de concevoir que nous acquerrions une nouvelle perspective par rapport à nos anciennes croyances en vertu du *passage du temps*, en vertu du fait que nos conditions épistémiques aient changé. Mais, dans la mesure où cela n'est pas quelque chose que *nous ayons fait* mais quelque chose qui *nous arrive*, et où l'on ne peut prétendre qu'il y ait eu une réponse aux formulations

[62] Merleau-Ponty 1960 : 176.

« objectivistes » – qui auraient insisté, précisément, à souligner qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous libérer de nos préjugés sociaux ou historiques –, ce qui est en jeu ici ne peut certainement pas se comparer avec la réduction phénoménologique. L'on ne voit pas pourquoi aux doutes « objectivistes » seraient données des réponses quand cela même sur lequel on réfléchit est séparé de la réflexion par une distance temporelle si grande que l'on peut, en toute justice, dire que l'on est en train de réfléchir sur un *autre* sujet, le moi-objectivé de plusieurs années auparavant, pendant que restent, inchangés, les doutes sur le moi *actuel*. Le psychologisme, le sociologisme et l'historicisme, tels qu'ils sont présentés par Merleau-Ponty, n'ont pas besoin d'affirmer l'impossibilité d'une réflexion rétrospective à l'évidence *différée*. Et si, au contraire, comme nous le voyons dans la deuxième option, l'« épuration » de nos croyances par rapport à nos préjugés est quelque chose que nous *faisons*, une solution méthodique que nous pouvons choisir de mener à bien – et non une possibilité qui s'ouvre à nous par le processus, auquel nous assistons passivement, du changement de nos conditions épistémiques –, nous avons alors une solution *mais c'est parce que nous n'avons jamais eu de problème,* car n'avons jamais pris au sérieux l'hypothèse même des approches objectivistes selon lesquelles le point crucial est précisément le fait que les « véritables raisons » de nos prises de position *ne pouvaient pas être identifiées de manière réflexive, depuis la perspective de la première personne qui examine ses contenus de conscience*. D'une façon ou d'une autre, il semble clair que la stratégie d'une « réflexion radicale » n'est d'aucune utilité à Merleau-Ponty pour répondre aux conséquences sceptiques des formulations objectivistes que lui-même a reconstruit auparavant, ni pour se situer dans « une voie moyenne » entre celles-là et le purisme « logiciste » ; l'hypothèse même dont il s'agissait de discuter était celle qui concernait l'opacité *non volontairement réversible* de la conscience par rapport à elle-même. À la lumière de cette lecture, nous postulons que lorsque Merleau-Ponty présente la question de la relation entre philosophie et sciences humaines dans son exposé de 1951, il admet d'une certaine façon l'irrésolubilité du problème depuis la perspective d'une simple « réflexion ». Ce que le philosophe doit *faire* pour dépasser ses préjugés, ses particularismes, et s'élever vers une conception universellement valide vis-à-vis de son objet, ne peut plus consister en un effort théorique réalisable par le biais d'un retour sur ses propres pensées mais en l'acquisition, *à travers le détour par les sciences empiriques*, d'une connaissance sur d'*autres* « préjugés », seulement sous l'angle desquels – c'est-à-dire, dans des conditions épistémiques nouvelles et qui ne relèvent pas de la seule réflexion – les propres

préjugés pourront être mis à jour. Comme le remarque Merleau-Ponty dans ce texte, il existe des « dépendances historiques qui interdisent au philosophe de s'arroger un accès immédiat à l'universel ou à l'éternel »[63] et, par conséquent, « le philosophe ne s'attribue plus le pouvoir inconditionné de penser sa propre pensée »[64]. Il est vrai que Merleau-Ponty ne souhaite pas non plus, dans cette reformulation, se limiter à un résultat sceptique : l' « inhérence historique » du sujet connaissant, seulement quand, « [p]ensée superficiellement », elle « détruit toute vérité. Pensée radicalement », au contraire, elle nous donne « les bases d'une nouvelle idée de la vérité »[65]. Ce faisant, l'on a abandonné la prétention à ce que la solution *s'obtienne par voie réflexive* et l'on ne voit pas comment la conscience, abandonnée à la perspective de première personne sur ses propres contenus, ne resterait pas assujettie précisément au type de doutes que Merleau-Ponty associait au sociologisme et à l'historicisme.

Donc, aucun des stratagèmes « anti-sceptiques » dans lesquels s'engage donc Merleau-Ponty, en conséquence du supposé caractère auto-réfutant des approches « objectivistes », ne paraît être réellement soutenable comme solution à la crise que le phénoménologue a décrite comme étant une conséquence des analyses causales propres au psychologisme, au sociologisme et à l'historicisme. Nous devons évaluer par la suite si l'angle radicalement différent proposé par Foucault – qui revendique précisément ce qui apparaît comme étant presque exactement les mêmes positions attaquées par Merleau-Ponty en termes de « sociologisme » et d' « historicisme », en particulier en ce qui concerne l'opacité de la conscience par rapport aux mécanismes qui le déterminent – débouche sur des résultats plus viables.

TROISIÈME PARTIE : L'ALTERNATIVE FOUCALDIENNE. LE DÉPLACEMENT DE LA CONSCIENCE, ET LA CONNAISSANCE COMME HISTORICO-SOCIALEMENT RELATIVE

Chapitre 7. Une analyse de la connaissance non centrée sur la conscience

Dans le chapitre 7 de cette thèse, nous nous proposons d'aborder l'alternative foucaldienne aux analyses de la connaissance qui, comme le souligne l' « archéologue » puis « généalogiste », se sont traditionnellement centrées sur la problématique de la *cons-*

[63] Ibid.
[64] Ibid.
[65] Ibid. : 178.

cience connaissante[66] ; si la question de la conscience peut être laissée de côté, ce qui sera *a fortiori* également exclu sera le problème de la *transparence* de la conscience, celui-là même qui préoccupait Merleau-Ponty et le faisait s'engager avec une théorie (douteuse) sur la possibilité d'une « réflexion radicale » par le moyen de laquelle il serait supposément possible de « transformer le conditionnement subi en conditionnement conscient » [67].

Ceci étant dit, dans le même temps où le projet foucaldien cherche à déplacer un certain « primat du cogito », persiste également une autre différence, plus fondamentale, qui sous-tend notre comparaison entre les deux auteurs ; à savoir la circonstance où, alors que l'analyse du phénoménologue revendique explicitement l'approche de la connaissance du point de vue de ses *raisons*[68], l'angle archéo-généalogique est présenté par Foucault comme une reconstruction non des raisons ou des fondements, mais des *conditions de possibilité*[69]. Il s'agira donc de savoir si ces deux projets, à première vue incommensurables entre eux, peuvent être mis en relation l'un avec l'autre d'une façon qui est nécessaire afin de concevoir l'archéologie et la généalogie foucaldiennes comme

---

[66] *DE* 50, p. 638.

[67] Merleau-Ponty 1963 : 7.

[68] « Il s'agit de découvrir une méthode qui permette de penser à la fois […] les contingences sans lesquelles il n'y a pas de situation et la certitude rationnelle sans laquelle il n'y a pas de savoir ». Merleau-Ponty 1963 : 11.

[69] « Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité. […] Plutôt que d'une histoire, il s'agit d'une 'archéologie' ». (Foucault 1966 : 13). Une opposition similaire, entre l'analyse de la légitimité du discours et l'analyse de ses conditions de possibilité, se trouve dans *DE 58*, p. 709. La notion d'une « description pure » des faits du discours, en marge de toute évaluation épistémologique, est réitérée la même année dans *DE 59*, p. 733. Dans son texte méthodologique sur *L'Archéologie du Savoir*, Foucault insiste encore une fois sur le fait que sa préoccupation est centrée sur la *description* et sur la différentiation entre sa propre analyse et toute prétention qui consisterait à reprendre la « question critique » (Foucault 1969 : 190, 260). Finalement, quand postérieurement à sa période « archéologique », Foucault réfléchit sur les élaborations de cette période, il déclare à nouveau que son approche se centrait sur la notion de *conditions* : « Je me suis précisément appliqué à voir comment certaines formes de pouvoir qui étaient du même type pouvaient donner lieu à des savoirs extrêmement différents dans leur objet et dans leur structure. Prenons le problème de la structure hospitalière : elle a donné lieu à l'internement du type psychiatrique, à quoi a correspondu la formation d'un savoir psychiatrique dont la structure épistémologique peut laisser assez sceptique. Mais dans un autre livre, la Naissance de la clinique, j'ai essayé de montrer comment dans cette même structure hospitalière s'était développé un savoir anatomo-pathologique, qui a été fondateur d'une médecine d'une tout autre fécondité scientifique. On a donc des structures de pouvoir, des formes institutionnelles assez voisines : internement psychiatrique, hospitalisation médicale, auxquelles sont liées des formes de savoir différentes, entre lesquelles on peut établir des rapports, des relations de conditions […] » (*DE* 350).

une alternative non-subjectiviste à la théorie de la connaissance que nous trouvons chez Merleau-Ponty. Pour que cette comparaison soit cependant possible, nous devons en premier lieu nous demander dans quelle mesure Merleau-Ponty et Foucault sont au moins en train de parler des mêmes choses. Lorsqu'il présente ses objections à la phénoménologie, l' « archéologue » et « généalogiste » semble donner pour acquis qu'aussi bien lui-même que la tradition qu'il critique font référence à un même problème, celui de « *la* connaissance ». Néanmoins, naturellement, si à l'analyse selon les raisons s'oppose une analyse selon des conditions de possibilité, alors nous ne pourrons pas dire que Foucault s'interroge également sur ce que – sur la base de l'évaluation de ses fondements épistémiques – *nous pouvons accepter comme* connaissance (en opposition, par exemple, à la simple croyance), mais simplement sur ce qui *a été considéré historiquement* comme connaissance. En d'autres mots, si le type d'analyse cesse d'être normatif et devient purement descriptif, alors changera avec lui également l'*objet* de l'analyse. Merleau-Ponty s'interrogeait normativement sur les conditions pour attribuer à des élaborations déterminées le titre de « connaissance », or cela ne semble pas du tout être la question de Foucault.

Sur cette base, il semblerait qu'une comparaison entre les deux auteurs, qui se demanderait si Foucault a une meilleure réponse aux questions de Merleau-Ponty (par exemple, la question de savoir si nous avons besoin de voir la connaissance humaine comme autre chose que l'élaboration d'une conscience *opaque*, et comme ayant une valeur purement *relative*) ne peut simplement pas être formulée. La présentation même du projet foucaldien, qui se trouve développée avec une clarté particulière en ce qui concerne sa période archéologique mais qui, *mutatis mutandis,* peut s'étendre à la période généalogique, implique une « époché », une mise entre parenthèses, des considérations normatives. Si nous supposons que, par définition, une recherche sur les conditions de possibilité doit *exclure* également toute question sur les problématiques de validité, alors, si de fait nous pouvions trouver chez Foucault des éléments normatifs, nous ne pourrions pas considérer que sa recherche sur les conditions de possibilité des discours inclue *aussi* de tels éléments, mais plutôt qu'il s'agit en toute rigueur de deux recherches différentes. Néanmoins, exclure par voie de définition la possibilité de trouver dans la recherche de Foucault une synthèse de deux aspects ne parait pas particulièrement utile ; nous devons laisser au moins ouverte au préalable la possibilité que l'archéologue et généalogiste développe *aussi bien* une recherche sur les conditions de possibilité de la connaissance *qu'*une recherche sur sa validité.

Ceci étant dit, un obstacle plus sérieux est inclus dans la possibilité même que nous ne puissions trouver dans les analyses foucaldiennes une dimension normative dans la mesure où, *d'un côté*, ses discours-objet sont scientifico-empiriques, leur évaluation tendant ainsi à se référer en apparence au mode selon lequel ils décrivent (de manière adéquate ou non) la réalité ; où toutefois, *d'un autre côté*, en accord avec *L'archéologie du savoir*, les théories qu'il s'agit de soumettre à l'analyse ne se réfèrent absolument pas aux « choses » du monde réel mais uniquement aux « objets » qui sont « constitués » par le discours même. En vertu de cette opposition objets/choses, un auteur comme Barry Allen a insisté sur le fait que la philosophie de Foucault ne laisse aucun espace pour différencier la « connaissance » de ce « qui est reconnu socialement comme connaissance »[70] (problème qui se réitèrerait avec le prédicat « vrai »). Il n'y a, en définitive, aucune relation avec une réalité extra-discursive qui permette de distinguer les discours auxquels nous octroyons le titre de connaissance, et ce *statut* se limite donc au fait historico-social que certains énoncés « circulent » plus que d'autres[71].

Au vu de cette ligne argumentative, nous devrons argumenter que la distinction archéologique entre « objets » et « choses » ne supprime pas la référence au monde qui caractérise les discours scientifico-empiriques analysés par Foucault. En effet, si nous suivons la lettre du texte, les « règles de constitution des objets » reconstruites par *L'archéologie du savoir* ne fonctionnent pas sur la base d'une autonomie stricte du discours par rapport à la réalité extra-discursive, mais elles sont bien plutôt autant d'autres procédés par le moyen desquels les disciplines ayant des prétentions de scientificité réussissent à condenser dans certains objets une série de phénomènes réels[72]. Il est vrai que, dans l'analyse de Foucault, la simple existence de ces phénomènes n'est pas une condition *suffisante* pour qu'ils puissent être thématisés par un discours théorique – ce qui, en d'autres termes, revient à dire que la science ne prend pas pour objet des réalités qui seraient déjà « là » –, mais l'on ne peut en tirer la conclusion que ce ne soit pas une condition *nécessaire* ; et que, même avec des médiations discursives, les discours scientifiques ne fonctionnent pas comme un essai d'appropriation cognitive du réel. En d'autres mots, que les thèses de Foucault dans *L'archéologie…* s'engagent en direction d'un *perspectivisme* pour lequel la captation de la réalité n'est jamais absolue, mais plutôt organisée selon des découpages spécifiques déterminés par un certain bagage de

[70] Allen 2009: 74.
[71] Allen 2009: 78.
72Foucault 1969: 60-65.

concepts, ne nous permet pas de trouver en elles un *antiréalisme.* Autrement dit, elles ne démentent pas que les discours scientifico-empiriques prétendent se référer à la réalité et, par conséquent, que leurs descriptions sur cette réalité peuvent en principe être évaluées comme adéquates ou non adéquates.

Souligner que la référence de la science aux « objets » et non aux « choses » n'engage pas Foucault sur le terrain de l'antiréalisme permet de satisfaire une condition minimale, *sine qua non*, pour pouvoir donner leur place dans l'analyse « archéologique » à des considérations normatives. Cependant, cette condition minimale, bien qu'il soit nécessaire de la mettre en valeur face à des lectures comme celles d'Allen, est toujours insuffisante : la simple reconstruction par Foucault de règles de formation d'objets ne nous dit toujours rien sur la manière dont devraient s'élaborer les discours théoriques sur de tels objets afin qu'ils aient une valeur cognitive. Sur ce point, nous devons noter que Foucault nous offre au moins une *indication* sur l'aspect des « formations discursives » à analyser plus en détail afin d'y trouver des considérations normatives ; à savoir, le traitement qu'il fait sur les « seuils » que doivent traverser ces formations afin de se constituer comme sciences. Sans encore développer le point en détail, l'archéologue souligne que, comme condition préalable pour devenir une science, une formation discursive doit traverser un « seuil d'épistémologisation » au sein duquel ses énoncés passent alors sous le contrôle d'autres énoncés du discours même qui exercent un rôle de modèle ou de critique[73]. Mentionner ce seuil, à son tour, c'est reconstruire un maillon de la chaîne qui lui permettra par la suite d'expliquer la formation de ce qui pourra s'appeler « science ». En effet, continue Foucault, « [q]uand la figure épistémologique » qui résulte du passage par le seuil d'épistémologisation « obéit à un certain nombre de critères formels », quand ses énoncés obéissent à certaines « lois de construction », l'on dira qu'un *seuil de scientificité* a été franchi ; ce en face de quoi nous nous trouvons à partir de ce point est, selon les mots de Foucault, un « discours scientifique »[74].

Le discours scientifique apparaît ainsi non seulement dirigé – avec les médiations du cas – sur le monde réel mais est également sujet à des procédures internes de régulation et à des lois de construction. Si Foucault considère ces procédures internes et ces lois comme étant elles-mêmes défendables, rationnelles – et s'il s'engage par conséquent, de manière indirecte, dans le caractère fiable des énoncés scientifiques auxquels de telles

73Foucault 1969: 252.
74Foucault 1969: 252.

règles donnent lieu –, alors il nous offrira, par là même, des critères épistémologiques normatifs et pas seulement une description neutre sur la manière dont « fonctionnent » ses discours-objets. Néanmoins, une fois de plus, le texte de Foucault nous laisse seulement voir qu'il serait *possible* que l'archéologie accueillît une telle analyse normative ; de la lecture seule ne ressort pas de manière claire que Foucault lui-même développe effectivement cette ligne de travail. Sur ce point, le problème se déplace à la question de savoir si le philosophe français utilise dans un sens normatif ou purement descriptif, non plus le terme « connaissance » mais bien celui de « science ». Envers quoi s'engage exactement l'archéologue lorsqu'il souligne qu'une formation discursive déterminée a traversé le seuil de scientificité ? La comparaison qu'établit Foucault entre sa propre « histoire archéologique des sciences » et l' « histoire épistémologique » que développent Bachelard et Canguilhem est, en ce sens, un *locus* central et néanmoins ambigu. Si la différence entre les deux histoires est simplement celle de deux moments ou niveaux dans un développement unique, l' « archéologie » se distinguant ainsi seulement par le fait qu'elle se concentre *sur un moment antérieur* à celui dont traite l'histoire épistémologique, alors ce qui est présupposé est ce que nous appelons « science ». Cette dernière est dans ce cas l'objet de chacune des deux histoires ; elle est comprise dans le même sens, sens qui, en parlant du point de vue épistémologique, est présenté *de façon non équivoque comme normatif*[75], comme l'a signalé – bien que sans s'arrêter sur ce point – la lecture de Martin Kusch[76]. Celui qui supposerait que « science » n'a pas ici un tel sens et que, par conséquent, ne l'a pas non plus le fait de mettre en évidence qu'une certaine formation discursive ait traversé le « seuil » correspondant, devrait expliquer comment nous devons réinterpréter, de manière non-normative, les paires de concepts qui apparaissent ici relatives à l'opposition science/non-science, ainsi les termes aussi chargés que ceux de « vérité » et « erreur », « rationnel » et « irrationnel ». En effet, si attribuer à un discours le titre de « science » requiert, de la part de l'historien, de s'engager lui-même dans des considérations norma-

[75]"[Cette histoire] montre de de quoi la science s'est affranchie et tout ce qu'elle a dû laisser tomber hors d'elle-même pour atteindre le seuil de la scientificité. Par le fait même, cette description prend pour norme la science constituée ; l'histoire qu'elle raconte est nécessairement scandée par l'opposition de la vérité et de l'erreur, du rationnel et de l'irrationnel, de l'obstacle et de la fécondité, de la pureté et de l'impureté, du scientifique et du non-scientifique. Il s'agit là d'une *histoire épistémologique* des sciences » (Foucault 1969: 257-8).

[76]"Interestingly enough, *The Archaeology of Knowledge* claims that this kind of history can only be written by taking a normative perspective, that is by judging the past of the science in terms of its present" (Kusch 1991: 110).

tives pour distinguer la vérité de l'erreur ou le rationnel de l'irrationnel, l'on ne voit pas de quelle manière cette charge normative pourrait être mise en suspens en abordant l'histoire depuis un autre de ces « seuils ». Bien que l'épistémologie soit pour Foucault seulement *un* des types d'histoire des sciences qui peuvent être écrits, il continue néanmoins d'être vrai qu'une histoire se concentrant sur le seuil, *préalable*, d'épistémologisation, continue de dépendre toutefois du point de référence que constitue le statut de « science », même si toutes les « figures épistémologiques » ne l'atteignent pas. Par ailleurs, le fait même que Foucault nous parle de « différents types d'histoire *des sciences* » suggère de manière emphatique que la condition de science est toujours celle qui organise l'analyse[77]. Répétons-le : si l'archéologue souhaite que son analyse devienne *complètement* indépendante du « normativisme » associé à l'histoire épistémologique des sciences, l'on ne voit pas comment l'*objet* de sa propre approche et l'objet de l'histoire épistémologique pourrait continuer à être le même ni pour quelle raison une explication historique différente ne devrait pas être centrée sur un *explanandum* composé d'autres discours.

Néanmoins, une fois de plus, nous ne devons pas surestimer les implications de ces remarques ; que l' « archéologie » présente certains éléments qui permettent et même exigent de la développer dans une direction normative ne nous autorise pas à déclarer que ce chemin a été exploré par Foucault. Ainsi, par exemple, nous ne pouvons suivre la lecture qu'offre Linda Martín Alcoff qui, – se situant par la même aux antipodes de l'interprétation d'Allen –, déclare sans détours que Foucault élabore une épistémologie « normative », dans laquelle le projet archéo-généalogique ne se limite pas à une sorte de sociologie de la connaissance, mais plutôt qu'il essaie de contribuer, en fonction de critères de validité, à la tentative d'une amélioration de nos élaborations cognitives[78]. Or, les points faibles de cette lecture apparaissent dès que nous essayons de déterminer concrètement *comment*, selon Alcoff, viendraient s'insérer les préoccupations normatives chez Foucault.

La philosophe panaméno-nord-américaine argumente son point de vue sur la base de deux lignes non explicitement liées entre elles. *Dans un premier temps*, Alcoff se limite à constater – comme si cela constituait un simple fait dont l'intelligibilité ne poserait

---

[77] *Cfr*. Foucault 1969: 256.

[78] "[E]pistemology was a central concern of Michel Foucault's. […] Epistemology distinguishes itself from the sociology of knowledge in that it is not merely concerned with describing the ways in which human beings have claimed to know, but with considering how this has been done poorly, and how it might be done better" (Alcoff, 2013: 207).

aucun problème – que Foucault effectue des évaluations normatives. Pour le montrer, elle a recours – se concentrant ainsi sur un texte de la période « généalogique » – à la revendication que le cours *Il faut défendre la société* fait des « savoirs soumis » face aux « théories totalisantes ». Cette défense, selon elle, a recours à des critères épistémiques et non pas seulement politiques, dans la mesure où ces savoirs « locaux » requerraient moins de « distorsion » que des essais de « totalisation » comme le marxisme ou la psychanalyse[79]. Néanmoins, la forme purement négative sous laquelle se présente ici ce point de vue n'apporte pas spécialement de clarification. Si l'orientation normative de Foucault se limite à la condition qui consiste à « ne pas effectuer de distorsions », il reste toujours à identifier avec un peu plus de précision en quoi consisterait la valeur épistémique des « non distorsionnés » « savoirs locaux », et ce qui se perdrait dans les « théories totalisantes ». En particulier, l'on ne nous dit pas si les « savoirs soumis » ont une valeur épistémique du fait qu'ils représentent de manière adéquate un certain ensemble de phénomènes réels, ni quelle théorie épistémologique nous permettrait d'établir cela. Toute la défense des « savoirs locaux » selon les termes de l'exigence triviale de « non distorsion » apparaît traversée par une ingénuité épistémologique forcée.

Cela nous permet de passer à l'autre élément qui peut être relevé dans l'argumentation d'Alcoff. En effet, quand, *dans un second temps*, la philosophe développe effectivement avec quelque détail quelle serait la théorie épistémologique sous-jacente chez Foucault, elle le présente comme un cohérentiste, soulignant par là que pour le philosophe français les propriétés épistémiques de « vraie » ou « justifiée » que nous pouvons attribuer à une proposition déterminée dépendent de relations internes au discours même, et non d'un lien entre le discours et une réalité qui lui soit extérieure. De fait, alors que la plausibilité des approches cohérentistes a traditionnellement été mise en doute du fait de la difficulté de prouver que la seule cohérence soit un indicateur de vérité (en d'autres termes : étant donné le problème qui réside dans le fait qu'un ensemble cohérent de croyances pourrait néanmoins être *faux*), selon Alcoff pour Foucault la vérité *est* simplement la concordance de chaque proposition avec le discours auquel elle appartient. Or, lorsque nous réinterprétons le problème de la vérité de cette manière, à savoir, en attribuant à l'angle archéo-généalogique un caractère plus normatif que celui que pourrait caractériser – pour reprendre la comparaison d'Alcoff – une sociologie de la connaissance, une autre difficulté surgit. En toute rigueur, étant donné que

[79] Alcoff 2013: 223; Alcoff 1993: 108, 118-120.

ni le sociologue *ni* l'épistémologue ne peuvent exiger d'une proposition qu'elle ait un appui épistémique qui soit plus fort que la simple cohérence intradiscursive, alors il resterait seulement à constater que certains discours *existent*, dotés de leurs propres objets et de leurs propres pratiques de justification.

En résumé, la proposition de Foucault qui consiste à nous offrir une analyse sur la connaissance qui ne prenne pas pour objet privilégié la conscience peut peut-être se développer avec succès, et même acquérir une dimension normative, dans la mesure où le statut de « connaissance » dépendrait de la mise en pratique de certaines procédures de régulation, lesquelles (de là, l'attrait de l'analyse) peuvent appartenir à une formation discursive *sans nécessairement être explicitement reconnues par un sujet*. Néanmoins, il n'est pas évident que Foucault offre une méta-justification des procédures en question au lieu de simplement constater que celles-ci existent et, par conséquent, la distinction entre une approche épistémologique et celle d'une sociologie de la connaissance n'en résulte pas avec précision. Sur cette base, notre exploration débouche sur le problème que nous considérons dans le chapitre 8, à savoir, la question de la possibilité d'une connaissance dont la valeur ne serait pas, comme l'exigeait Merleau-Ponty, « intrinsèque », mais plutôt *relative à* certaines règles spécifiques.

Chapitre 8. Le relativisme de Foucault et la présumée « sociologisation » des notions de vérité et de connaissance

À la critique de Foucault envers l'héritage des philosophies de la conscience sont associées deux critiques que, de notre part, nous considérons nécessaire de séparer : d'un côté, la critique de la conception du sujet connaissant comme « originaire », comme non conditionné par son milieu historico-social ; d'un autre côté, la récusation de certaines approches « traditionnelles » sur la connaissance, lesquelles auraient voulu offrir depuis la philosophie (et précisément sous la forme de ce « sujet fondateur ») une justification épistémologique aux prétentions de connaissance d'autres disciplines. Néanmoins les deux problèmes, comme nous avons essayé de l'argumenter dans le chapitre 7, sont séparables : Foucault peut effectivement concevoir le sujet connaissant comme occupant une position « secondaire » et « dépendante » par rapport au fonctionnement autonome d'une formation discursive, dans la mesure où aucun sujet empirique n'est l' « auteur » des règles selon lesquelles se régissent les discours scientifiques ; il peut, d'un autre côté, souligner qu'il existe un « inconscient scientifique », étant donné que ces règles peuvent bien être simplement *inconnues* pour les sujets qui de fait se régissent selon celles-

ci ; il peut, enfin, souligner également que les formes particulières selon lesquelles se configurent les sujets de connaissance sont un produit historique de développements sociaux et politiques contingents, mais aucune de ces façons de déplacer le sujet de sa centralité n'entraîne avec elle une réponse à la question de savoir s'il est possible – et nécessaire – que la philosophie offre des méta-justifications normatives sur les règles qui régissent d'autres types de discours ayant des prétentions cognitives (comme c'est, typiquement, le cas de la science). Pour que celles-là ne fussent pas *nécessaires*, Foucault devrait s'engager dans un type de thèse, quel qu'il soit, sur l'autosuffisance des pratiques scientifiques, lesquelles n'auraient simplement pas besoin de défense de la part du philosophe[80]. La portée de la thèse ne peut néanmoins être réduite *ad hoc* : si nous établissons que c'est la science même qui détermine sa valeur, alors Foucault se verra contraint à ne pas pouvoir établir le jugement normatif – qu'il exprime de fait – selon lequel, par exemple, les sciences humaines ne sont pas réellement fondées[81]. Pour que, d'autre part, ces méta-justifications ne fussent pas *possibles*, ne devrait pouvoir être développée aucune épistémologie attribuant une valeur épistémique (et l'en privant) à une prétention de connaissance, depuis une perspective qui ne soit pas celle du propre sujet de la connaissance en question. Néanmoins dans le chapitre 7 de la thèse nous avons essayé, justement, d'aborder la condition à laquelle Foucault pourrait concilier le déplacement de la conscience de sa centralité épistémologique, d'un côté, avec la préservation d'un projet normatif, d'un autre côté: la clé pour ce faire serait le rôle de quelque type de mécanisme de formation ou de mise à l'épreuve de propositions, qui garantisse la valeur cognitive de celles-ci et qui n'aurait pas besoin pas d'être lui-même accessible à la conscience des individus empiriques qui produisent la connaissance.

Or, au moment où nous avons abordé cette possible ligne de recherche, nous nous sommes retrouvés confrontés au problème du *relativisme*, à propos duquel, d'autre part, avait déjà été attirée notre attention dans l'argumentation de Merleau-Ponty au sujet du manque de contenu de « vérité intrinsèque » dont supposément souffriraient les prétentions humaines de connaissance suivant une interprétation psychologiste, sociologiste

---

[80] Dans cette perspective, Alcoff écrit que la préoccupationss de Foucault "is not to discover the legitimating foundation of our knowledge, and therefore not to combat skepticism, which he takes to be based on transcendental arguments about the 'original act of giving', such as Descartes' view that God gave us a sensory apparatus which would ensure our generally correct beliefs about the world". (Alcoff 1993 : 121).

[81] Par exemple, en faisant référence à la réduction des disciplines sur laquelle s'oriente l'archéologie, Foucault écrit : « Pourquoi avoir fait appel à tant de disciplines douteuses, informes encore et vouées peut-être à demeurer toujours au-dessous du seuil de la scientificité ? ». Foucault 1969 : 232.

ou historiciste. Quant à Foucault, même si nous ne présentons pas le problème selon les termes de la distinction d'Alcoff – difficile à soutenir – entre « sociologie de la connaissance » et « épistémologie », la question persiste sur le fait de savoir en quoi consisterait la reconnaissance d'une valeur cognitive à certaines propositions, dans le même temps où est souligné le fait que cette valeur ne soit pas universelle mais relative à des formations discursives spécifiques dont nous constatons simplement l'existence ; *prima facie*, il semblerait que nous ayons seulement déplacé le niveau du problème et que, dans un sens important, nous n'ayons toujours absolument pas de normativité. En effet, supposons que nous puissions dire normativement qu'une proposition p a valeur comme connaissance en tant que p fut produite et évaluée en accord avec les règles propres d'une formation discursive F. Ceci étant dit, si ne nous pouvons pas offrir une méta-justification à ces règles mêmes – si nous constatons simplement qu'elles existent –, alors les propositions qu'elles appuient, comme p, ne semblent pas avoir de valeur cognitive de quelque nature que ce soit (ce qui est, *mutatis mutandis*, précisément le point de Merleau-Ponty lorsqu'il considère que la seule alternative à la « vérité *intrinsèque* », non-relative, est l'élimination de toute vérité). Formulé en ces termes, nous avons là ce que nous pouvons appeler un relativisme de *pratiques justificatoires*[82]. Bien que ce dernier ne formule pas les mêmes problèmes spécifiques qu'un relativisme *conceptuel* comme celui dont nous pouvons retrouver la trace dans d'autres textes de Foucault, il partage en revanche avec ce dernier certains problèmes génériques, liés à l'idée selon laquelle si un certain élément peut se justifier épistémologiquement d'une façon relative à un certain autre (p est vrai *relativement* à certains standards, certaines pratiques, certains concepts), alors ce sera cet autre celui qui devrait pouvoir se défendre ; si de ce dernier nous pouvons seulement constater l'existence, notre évaluation normative sur p semble manquer elle-même d'appuis.

Relativisme ou sociologisme?

Ceci étant dit, nous pouvons insister cependant (allant, par là, à l'encontre de Merleau-Ponty) sur le fait qu'il y ait *au moins en principe* deux problèmes différents, ce qui

[82] Si nous pensons le problème du relativisme du point de vue de la valeur de certaines pratqiues de justification de propositions, nous trouvons un parallèle intéressant entre Foucault et Rorty: ""Relativism" is the traditional epithet applied to pragmatism by realists. Three different views are commonly referred to by this name. The first is the view that every belief is as good as every other. The second is the view that "true" is an equivocal term, having as many meanings as there are procedures of justification. The third is the view that there is nothing to be said about either truth or rationality apart from descriptions of the familiar procedures of justification which a given society —*our* — uses in one or another area of inquiry. The pragmatist holds the ethnocentric third view" (Rorty 1991: 23).

sera d'une importance fondamentale pour notre chapitre 8 : dans *un cas*, nous pouvons nous rapprocher normativement d'une proposition p pour déterminer sa valeur comme connaissance à partir de standards relatifs qui, de toute manière, auraient besoin d'être eux-mêmes, postérieurement, évalués ; comme stipulation terminologique, nous parlerons de « relativisation » de la vérité et de la connaissance uniquement dans ce cas. Un *autre* problème différent surgit néanmoins quand une approche épistémologique ne permet pas même, par rapport à une proposition déterminée, de distinguer entre la constatation historico-sociale « p est de fait considérée vraie, elle 'circule' socialement comme telle » et la valorisation épistémologique « p *est* vraie » : ici, il ne s'agit pas que l'évaluation normative se fasse sur la base de standards, non universels, à la portée historico-sociale limitée ; mais bien plutôt du fait qu'il n'y ait pas du tout de normativité. Comme le signale Barry Allen, lorsque nous effectuons une approche *normative*, constater le fait social selon lequel une certaine proposition est considérée comme vraie n'est pas une condition suffisante pour la considérer nous-mêmes de cette manière ; une approche normative se suppose elle-même capable d'*évaluer de façon critique* les attributions de vérité socialement en vigueur[83]. Comme stipulation terminologique, nous parlerons donc de « sociologisation » des problèmes de la vérité et de la connaissance – et non de « relativisation » ou de « relativisme » – lorsqu'il s'agit de cette réduction de chacun des deux termes à leur usage purement empirique, descriptif. Cette distinction faite, nous devons nous demander : l'analyse foucaldienne est-elle une *sociologisation* ou une *relativisation* de la vérité et de la connaissance? D'autre part, quels arguments pouvons-nous trouver chez les interprètes, au-delà de la lettre de Foucault même, pour défendre comme étant philosophiquement plausibles l'une ou l'autre de ces positions ?

Alors que dans le chapitre 7 nous avons fait référence à la question des formations discursives, que Foucault lui-même n'associait pas à la défense d'une vision relativiste de la vérité ou de la connaissance, dans le chapitre 8, nous abordons la question de la relativisation et de la sociologisation à partir des développements foucaldiens autour de la notion de « régime de vérité » – qui donne lieu à un relativisme de type conceptuel –

[83] Allen nous parle de "Foucault's indifference to what might be called a normative concept of knowledge, distinguishing knowledge from what is claimed, believed, or said to be known (what *passes* for knowledge). Should one question this indifference? Foucault may think a normative concept of knowledge is naive given Nietzsche's critique of epistemology. He also seems to consider the concept an obstacle to due appreciation of the political side of truth, which concentrates on what passes for true and doesn't worry about truth 'itself'". (Allen 2010: 151).

et, dans un deuxième temps, de celles de « fiction » et d' « effets de vérité ». Nous résumerons ici ce parcours.

Régime de vérité, fictions et effets de vérité

Pour ce faire, nous avons besoin avant tout de dissiper quelques imprécisions qui s'associent à la notion foucaldienne de « régime de vérité », laquelle semblerait, dans l'entretien fréquemment cité avec Alessandro Fontana, synonyme de « politique générale de la vérité »[84]. Cette dernière est le type d'usage que C. G. Prado a identifié comme « clairement relativiste »[85], mais le contexte de l'entretien – très bref – ne développe pas davantage le sujet ; il est ainsi nécessaire d'éviter de se précipiter à la considérer comme représentative, dans son ensemble, du sens que donne Foucault à ce terme. En effet, la référence à un « régime de vérité » apparaît à nouveau dans le cours *Du gouvernement des vivants*, mais cette fois-ci il ne s'agit pas de signaler que les vérités sont relatives à leurs « régimes » correspondants, mais de quelque chose de bien différent : Foucault fait référence dans ce cours à la circonstance selon laquelle il existe des « régimes » qui régulent notre relation avec le vrai, nos devoirs envers lui, sans que, tout cela considéré, le philosophe français n'insiste à donner à « vrai » le sens de « vrai-relatif-à-certaines-règles » ; dans l'exemple de Foucault au sujet de la comparaison entre deux logiques, la notion de « régime » n'entre pas en jeu afin de déterminer qu'une certaine proposition faisant l'objet d'un débat est en effet vraie, mais plutôt pour établir – une fois *que cela a été démontré*, malgré le désaccord initial, que celle-ci est effectivement vraie – quelle est l' « obligation » par rapport à la vérité de la part du sujet S qui initialement niait la proposition en question : celui-ci doit s' « incliner » devant la vérité de la proposition, l'admettre étant donné qu'elle a été démontrée ; il existe une certaine « éthique de la recherche » qui interdit à S de s'obstiner dans sa position initiale[86]. D'une certaine manière, les règles mêmes du « régime » entrent en jeu *après*, *pas avant*, qu'une proposition ait été prouvée vraie.

Par conséquent, un *locus* plus intéressant pour associer à une lecture relativiste la notion de « régime de vérité » est le cours de l'année antérieure, *Naissance de la biopoli-*

---

[84] " Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai". Fontana y Pasquino 1977: 12; reimpreso como *DE* No. 192: 159-160.

[85] Prado 2006: 83.

[86] Foucault 2012 : 91-96.

tique. Ici, la notion est employée d'une façon qui reprend ce que, avec d'autres mots, s'était déjà présenté durant la période archéologique de Foucault sous la forme d'une distinction entre « choses » et « objets » : la thèse selon laquelle certains phénomènes réels, et en particulier certaines pratiques, précédèrent les « objets » scientifiques à la lumière desquels ils furent par la suite analysés ; l'existence des phénomènes en question n'apparait certainement pas comme condition suffisante pour que surgissent des objets déterminés, mais elle en est, en revanche, une condition nécessaire. Cette dynamique d'analyse est appliquée par Foucault, en particulier, à la distinction entre « économie » et « politique » et s'appuie sur l'argument selon lequel certaines pratiques économiques préexistaient à la connaissance scientifique qui s'est élaborée sur leur base à partir du XVIIIème siècle, mais qui restaient l'objet d'un traitement non pas tant théorique que moral[87]; c'est seulement à partir de la confluence entre ces pratiques et un certain régime de vérité que serait finalement devenue possible l'économie politique comme connaissance scientifique.

Or, il est intéressant de noter que quand, dans *Naissance de la biopolitique,* Foucault présente sa proposition d'une « critique politique du savoir », le vocabulaire auquel il a recours n'est, assurément, pas approprié à une lecture en termes d'une sociologisation des concepts épistémologiques clés. Foucault ne signale pas que, à un moment déterminé, *ont été* vraies certaines propositions énoncées par les médecins sur – suivant son exemple – la sexualité et, qu'à un autre moment, elles *cessèrent* d'être vraies, mais plutôt que, dans le passé, ont été affirmées certaines « bêtises » que nous « reconnaissons » maintenant comme telles, comme des propositions fausses[88].

Nous sommes néanmoins confrontés à un problème interprétatif plus complexe face à l'usage foucaldien du terme « fictions », en particulier, dans son application aux « gé-

---

[87] "[E]ntre ces différentes pratiques, on va, à partir du milieu du XVIIe siècle, pouvoir établir une cohérence réfléchie, raisonnée ; cohérence établie par des mécanismes intelligibles qui lient ces différentes pratiques et les effets de ces différentes pratiques les uns aux autres et qui vont, par conséquent, permette de juger toutes ces pratiques comme bonnes ou mauvaises non pas en fonction d'une loi ou d'un principe moral, mais en fonction de propositions qui vont elles-mêmes être soumises au partage du vrai et du faux". Foucault 2004: 21.

[88]"Se rappeler toutes les erreurs que les médecins ont pu dire sur le sexe ou la folie, ça nous fat une belle jambe. . . Je pense que ce qui a une importance politique actuelle, c'est de bien déterminer quel est le régime de véridiction qui est instauré à un moment donné et qui est précisément celui à partir duquel vous pouvez maintenant reconnaître, par exemple, que les médecins du XXe siècle ont dit sur le sexe tant de bêtises. Se rappeler que les médecins du XIXe siècle ont dit beaucoup de bêtises sur le sexe, ça n'a politiquement aucune importance. Seule a une importance la détermination du régime de véridiction qui leur a permis de dire comme vraies et d'affirmer comme vraies un certain nombre de choses dont il se trouve d'ailleurs que l'on sait maintenant qu'elles ne l'étaient peut-être pas tellement". Foucault 2004: 38.

néalogies » de Foucault lui-même : étant donné que le discours du « généalogiste » est déclaré par Foucault comme étant « fictionnel », il est alors possible de supposer, comme l'ont fait des interprètes comme Lee Braver, que pour Foucault aucune proposition ne peut être vraie en marge des effets sociaux qu'elle génère ; en accord avec cette lecture, les « généalogies » seraient fictionnelles, dans le sens de *fausses*, dans la mesure où le régime de vérité actuellement en vigueur les disqualifie, mais elles deviendraient vraies sous un régime différent[89].

Cependant, et comme nous l'avons déjà signalé dans un travail antérieur[90], il n'est pas évident que ce qu'avait à l'esprit Foucault ait été ce sens de « fiction » lorsqu'il a décrit ses récits de cette manière. Dans un des textes dans lequel il le fait – son entretien avec Duccio Trombadori –, le caractère « fictionnel » attribué aux généalogies ne concerne pas sa prétendue fausseté ; l'objet de l'argumentation de Foucault est que, tout comme dans une œuvre littéraire, son but n'est pas de représenter de manière fidèle une réalité préexistante, mais de créer quelque chose de nouveau, de générer un effet sur le lecteur. Comprises comme « fictions », dans ce sens plus étroit, les généalogies peuvent, dans le même temps où elles cherchent des « effets », avoir également une vérité objective ; un aspect n'est pas incompatible avec l'autre[91].

Ceci étant dit, dans « Foucault étudie la raison d'État », un entretien chronologiquement contemporain au dialogue avec Trombadori, et publié comme le texte qui suit dans la compilation *Dits et écrits*, nous percevons l'indécision de Foucault par rapport à sa propre œuvre comme « fiction » et, ce faisant, corrélativement, par rapport au problème de la vérité : le généalogiste introduit maintenant la curieuse idée d'une « vérité politique », cette fois-ci dépendante de la réalisation d'effets sociaux de la part du discours foucaldien[92]. Que Foucault octroie le titre de « vérité » à cette propriété empirique d'un discours qui apparait de fait comme ayant de l'influence sur ses récepteurs a mené des interprètes comme Philippe Chevallier à le lire en termes similaires (bien que non identiques) à celui que nous sommes en voie de comprendre comme « sociologisation »[93].

---

[89] Braver 2007: 401.

[90] Cfr. notre Cormick 2014.

[91] Cfr. *DE* No. 281: 863-864.

[92] « [I]l y a deux ans, en France, il y a eu de l'agitation dans plusieurs prisons, les détenus se sont révoltés. Dans deux de ces prisons, les prisonniers lisaient mon livre. Depuis leur cellule, certains détenus criaient le texte de mon livre à leurs camarades. Je sais que ce que je vais dire est prétentieux, mais c'est une preuve de vérité -de vérité politique, tangible, une vérité qui a commencé une fois le livre écrit. / J'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir ». *DE* No. 280 : 859-860.

[93] « [L]a vérité de l'historiographie n'est plus seulement la correcte représentation des événements passés,

Les arguments sur la relativisation et la sociologisation dans la littérature secondaire

Par conséquent, les textes ne nous offrent pas de réponse claire à la question de savoir si Foucault préserve ou non un usage normatif pour les termes « vérité » et « connaissance » ; c'est-à-dire – dans notre terminologie – à la question de savoir s'il s'engage envers une relativisation ou envers une sociologisation.

Cela ne nous empêche toutefois pas d'avancer quant à la seconde question, au sujet de savoir quels arguments sont ceux des commentateurs qui, allant bien au-delà de la simple reconstruction, ont revendiqué philosophiquement les positions qu'ils trouvent chez Foucault. Avant toute autre chose, considérer les fondements qui ont été mis en avant en défense d'une *sociologisation* des notions de vérité et de connaissance concentrera notre attention.

Dans un premier temps, nous trouvons (déjà dans le texte classique de Dreyfus et de Rabinow) que l'approche foucaldienne à la problématique de la vérité est associée à une critique de la notion de vérité comme correspondance[94] ; en construisant une dichotomie au sein de laquelle la vérité est *ou bien* une propriété des discours qui correspondent à la réalité, *ou bien* une caractéristique purement historico-sociale de discours qui « circulent » de manière privilégiée, il suffira de miner les fondements du premier terme de la disjonction – en s'appuyant pour cela sur les développements de l'épistémologie contemporaine[95] – pour que le second apparaisse comme l'unique alternative acceptable.

Comme seconde ligne d'argumentation en faveur de la sociologisation, nous trouvons que la distinction entre la vérité comme simple circulation sociale d'énoncés, d'un côté, et une vérité « tout court », d'un autre côté, est conçue comme l'opposition entre une vérité dans un sens « perspectiviste » et une vérité « dans un sens fort », non perspectivisée[96]. Ainsi, à la lumière du fait que nous n'ayons pas d'accès supra-

---

mais également sa capacité à fragiliser et à modifier le présent. […] Cette vérité politique est définie […] en termes d'effet ». Chevallier 2014 : 90-91.

[94] "[T]he genealogist, having destroyed the project of writing a 'true' history of the pas, has no recourse to its comforts. The correspondence theory of reality [*sic!*] is dead. […] Hence, Foucault cannot be claiming to give us a true history of the past in the sense of one that is fully adequate to the past, which represents it correctly, which gets the whole picture". Dreyfus y Rabinow 1983 : 120.

[95] "[V]ersions of the correspondence theory of truth invariably bog down when it comes to saying just what the correspondence relation consists of, and how it is that we establish that the putative relation holds. We are unable to independently identify what true sentences correspond *to*, so we cannot give content to the claimed relation between them and their objects". Prado 2006: 17.

[96] Cfr. Prado: "Foucault's […] *constructivist* use [of 'truth'] […] embodies the central idea that power produces truth. […] His constructivist use does not allow a distinction to be drawn between underlying truth and apparent truth; the constructivist use deals with the production of *all* truth. The criterial use of

historique absolu à la vérité, une fois de plus un seul des termes de la disjonction qui nous est offerte serait possible.

Dans un troisième temps, un argument que nous trouvons en particulier chez Barry Allen est de type pragmatiste : même si nous pouvons reconnaitre une différence *logique* entre les prédicats « c'est vrai » et « cela passe pour vrai » [*passes for true*], elle n'aurait pas comme contrepartie une différence *pratique* ; les propositions qui influent dans notre raisonnement pratique et nos actions sont celles qui « passent pour vraies », et le fait d'établir si elles « sont » en plus vraies, et rien de plus que cela, ne joue aucun rôle[97] ; se demander si une proposition est vraie *en plus* de circuler socialement serait pour Allen comme se demander si un billet est « réellement » de l'argent en plus de circuler comme tel[98].

Dans un dernier temps, nous trouvons un argument qui, au lieu de fonctionner directement *en faveur* d'une compréhension sociologisée de « vérité » ou de « connaissance », remplit bien plutôt le rôle de dissoudre un argument *contre* cette sociologisation. Il s'agit en outre, de manière plus spécifique, d'une remarque qui fait référence, non au statut des discours que Foucault prend pour objet d'analyse, mais plutôt à la « généalogie » même : selon cette ligne argumentative, la généalogie *peut*, sans commettre aucune incohérence, se présenter comme aspirant à être « vraie » dans le sens d'une simple circulation sociale (c'est-à-dire, sociologiser *sa propre* prétention à la vérité) et cela ne conduirait pas Foucault – comme l'a signalé, parmi d'autres auteurs, Jürgen Habermas – à devoir reconnaitre que, dans la mesure où l'influence intellectuelle de Foucault est marginale, sa généalogie *n'en est* pour cela *pas* vraie[99]. Au contraire, en accord avec cette ligne de défense, tout ce que devrait reconnaitre Foucault c'est que *temporairement* ses généalogies ne sont pas vraies, mais qu'elles pourraient le devenir une fois qu'elles commencent à circuler ; leur non-vérité ne pourrait pas ainsi relever d'une une condition absolue, mais simplement d'un état temporaire[100].

---

truth, which has to do with what counts as true in a given discourse, might have allowed a distinction between ideological truth and underlying truth, but […] what counts as true […] cannot contrast with anything that is objectively true because nothing is true in discourse that is not a product of power, and there is no truth other than discursive truth. […] The constructivist use disallows that there is more to truth than what genealogy inventories" (Prado 2006:83-84). Cfr. aussi Prado 2006: 96, Lorenzini 2010:25 et Karczmarczyk et Rodríguez 2011: 7

[97]Allen 1993: 149; 163.

[98] Allen 2009: 73.

[99] Cfr. Habermas : 1985, cap. 10.

[100] "When Foucault says that his writings are fictions, I think he is playing with these terms the way Nietzsche does, meaning that they fail by the standard of […] Correspondence Truth; he's not trying to

La meilleure défense de Foucault en termes d'une *relativisation* – se différentiant par là clairement d'une *sociologisation* – serait probablement celle présentée par Martin Kusch dans *Foucault's strata and fields.* L'auteur allemand défend la plausibilité d'une notion de vérité *relative*, mais vraie en tout état de causes qui, malgré le fait d'être indissociable de certains standards épistémiques spécifiques n'a pas besoin de perdre la dimension normative que nous associons à la « notion même » de vérité ni, naturellement, la capacité d'*effectuer une distinction par rapport à quelque chose de faux*, également relatif. Ce sont là les axes de la défense du relativisme qui, dans le livre de Kusch sur Foucault, cherchent à répondre aux attaques présentées par Harvey Siegel, suivant l'argumentation classique présente chez Platon, contre le relativisme en général ; en particulier, la thèse selon laquelle, lorsqu'il présente l'idée de « vérités locales », le relativiste « sape la notion même de vérité » [101]. Bien que la réponse de Kusch à Siegel puisse peut-être ne pas être appropriée dans son ensemble si nous gardons à l'esprit qu'elle-même cherche à s'étendre vers la version « fondationnelle » du débat sur le relativisme incarnée dans le débat Platon-Protagoras dans le *Théétète* (étant donné que plausiblement l'on puisse insister sur le fait que le relativisme *individualiste* de Protagoras, de fait, ne satisfait pas les conditions posées par Siegel), il est en revanche vrai que le relativisme historico-social de Foucault, étant donné le fort accent mis sur le rôle des normes intersubjectives, communautaires – auxquelles l'adéquation peut être constatée intersubjectivement – n'est pas exposé à une récusation à un niveau aussi radical. Le caractère local des normes n'en supprime pas pour autant le caractère de normes, dotées d'un pouvoir discriminatif entre ce qui s'ajuste à elles y ce qui ne s'y ajuste pas. Selon la réponse de Kusch dans *Foucault's Strata and Fields*, la prémisse ici pour prouver une prétendue auto réfutation de la doctrine relativiste constitue en réalité une pétition de principe contre le relativiste : celle qui consiste à réclamer que « correct » soit conçu sans faire référence aux standards précis *en relation auxquels* une proposition obtient cette valeur[102]. Cela déplace le poids de la discussion, au-delà du contexte de l'application du relativisme à lui-même, au problème de savoir si l'idée de « correction

tell us what 'really happened.' But, of course, he does not consider this standard to be coherent. However, his histories can perfectly well satisfy the sense of truth he accepts as 'held to be true within a certain regime of truth or discourse' or 'playing the role of true claim with all of the relevant consequences,' and thus be believed and have the 'effects of truth.' Ultimately he is trying to influence some of the ways that we pursue and use historical truth, thus altering our present regime of power-knowledge. Since, as an attempt to reform it, this does not presently fit into our contemporary mode, it is "fictional" or not within the true, but if it succeeds, then it *will* be true once the regime adapts to it". Braver 2007: 401.

[101] *Cfr.* Siegel 1987: 4.

[102] Kusch 1991: 201.

relative » *est conceptuellement cohérente* ; le cas échéant, la critique du relativisme que nous sommes en train de considérer n'aura plus de fondements. Et débattre sur cette idée c'est, à son tour, débattre pour savoir si des distinctions de type « correct/incorrect » *peuvent être établies* par rapport à un cadre spécifique, comme le souligne le relativiste. Ici Kusch exemplifie son point contre Siegel par le biais une comparaison : « l'affirmation […] selon laquelle la correction relative n'est pas du tout une correction n'est pas très convaincante », étant donné que, par exemple, « les mouvements corrects au jeu d'échec sont assurément correctes seulement relativement au jeu et, néanmoins, elles sont correctes de toutes façons »[103]. Que le mouvement d'une pièce sur l'échiquier soit « correct » signifie, simplement, une adéquation *aux règles du jeu d'échecs* ; nous ne sommes certainement pas en présence d'une correction « et rien de plus qu'une correction ». Néanmoins cela ne signifie pas, évidemment, que, *dans le cadre du jeu d'échecs*, un certain mouvement ne puisse être, de fait, correct, et ne puisse pas se distinguer de mouvements incorrects. Les règles, simplement, peuvent avoir une portée limitée, et cela ne diminue en aucun cas la capacité discriminative qui fait d'elles des règles. Le même point peut être appliqué aux règles qui régissent l'argumentation rationnelle[104]. Selon la formulation que donne à lire Kusch dans *Knowledge by agreement*, « les membres d'une communauté peuvent être en désaccord, négocier et argumenter pour savoir quelles propositions accepter comme vraies » [105].

Ayant fait cette *reconstruction* des différents arguments, la tâche du chapitre 9 sera d'offrir une *discussion* de la position archéologo-généalogiste et de celle des divers auteurs qui se sont appuyés sur ses élaborations en les tenant pour philosophiquement soutenables.

Chapitre 9. Critique de l'analyse foucaldienne. Le problème du rôle du normatif

Nous avons exposé, dans les chapitres 7 et 8, les orientations générales d'une alternative foucaldienne aux thèses de Merleau-Ponty sur la connaissance, spécifiquement sur ce que ces dernières établissaient par rapport aux problèmes de l'*opacité* et de la *relativité*. Comme nous l'avons remarqué, la proposition archéo-généalogique pourrait seulement se concevoir comme une alternative allant au-delà des approches que Foucault critique si elle devient commensurable à ces dernières, c'est-à-dire, si elle aborde le

[103] Kusch 1991: 201. La même comparaison avec les règles d'un jeu se trouve chez Kusch 2002: 272, pour insister sur le fait que "la correction relative fréquemment est la correction réelle".
[104] Kusch 1991: 202.
[105] Kusch 2002: 272.

même type de problèmes ; en particulier, cela requiert que, depuis une perspective qui ne s'engage pas sur le terrain du « primat du sujet » ni « de la conscience », soient proposées des thèses épistémologiques *normatives*, qui donnent lieu à l'utilisation de termes comme « connaissance » ou « vérité » dans un sens qui ne soit pas celui purement descriptif. La recherche d'une épistémologie normative chez Foucault, dans le chapitre 7, nous a renvoyé au problème de la relativité, abordé dans le chapitre 8 ; dans ce dernier cas, la question de la normativité, quant à elle, nous a obligé à préciser les relations entre une relativisation et une sociologisation des notions épistémologiques clés qui nous occupent. À leur façon, les arguments en faveur d'une sociologisation du concept de vérité impliquaient, une fois de plus, le pur et simple abandon d'une perspective normative. Ainsi considéré, le problème auquel nous sommes confrontés est, une fois de plus, la question de savoir si nous avons de bonnes raisons pour renoncer à cette approche. Dès lors, une telle conclusion ne serait pas inoffensive pour Foucault ; comme nous l'avons précédemment vu, il y a d'autres aspects du travail foucaldien que l'on ne voit pas comment délier d'une distinction entre ce qui *est* vrai et ce qui *passe* simplement pour tel et ces aspects incluent, par exemple, sa disqualification (dont il n'approfondit pas les fondements) de la scientificité des « sciences » que l'on appelle « humaines ». Cependant, comme dans tout dilemme, il sera nécessaire de choisir l'option qui nous pose le moins de difficultés et, *prima facie*, il est concevable que les arguments qui ont approfondi un « anti-normativisme » chez Foucault doivent faire pencher la balance du côté du sens opposé à la classe d'épistémologie normative dont nous avons essayé de retrouver la trace chez l'auteur.

L'insuffisance d'une critique du correspondantisme

Dans un premier temps, cela nous oblige à considérer la question du « correspondantisme » et du « réalisme » : exiger, de quelque manière que ce soit, que les propositions que nous considérons vraies le soient en vertu de quelque chose de plus que du fait social de sa circulation reviendrait – selon l'argumentation de Prado et Braver – à porter la croix d'une épistémologie et d'une ontologie qui seraient insoutenables[106] ; ainsi, en faveur d'une conception « discursivo-circulatoire » de la vérité, semble œuvrer le fait qu'elle soit plus « économique », qu'elle requière moins d'engagements. Ceci étant dit, l'on ne voit pas exactement comment nous devrions nous retrouver dans cette présumée dichotomie. Bien qu'il soit certain que l'adhésion au correspondantisme serait une con-

[106] Cfr. Dreyfus et Rabinow 1983 : 120; Prado 2006: 17.

dition suffisante pour refuser d'appeler « vraies » certaines propositions uniquement en vertu du fait de leur circulation sociale, cela ne constitue en revanche absolument pas une condition nécessaire ; si nous considérions, par exemple, des critères *cohérentistes* pour attribuer la vérité, alors nous pourrions, sans avoir recours à la notion de correspondance, distinguer comme fausse une certaine proposition p qui « circule » socialement et le faire, non pas parce qu'elle ne « correspond » pas à la réalité mais parce qu'elle ne concorde pas avec un certain ensemble d'autres propositions au regard desquelles nous évaluons p. Attaquer le correspondantisme n'est pas, pour sûr, suffisant pour mettre à sa place n'importe quelle autre conception particulière sur la vérité – comme le serait une version « sociologisée », telle que Prado appelle celle « discursivo-circulatoire » – à moins que, évidemment, il ait été montré au préalable pourquoi il existe uniquement deux options et cela est justement une étape qui, chez les auteurs que nous sommes en train d'analyser, est absente. Nous devons donc évaluer les arguments qui peuvent aspirer avec un peu plus de précision à donner des fondements à une sociologisation.

Sur le caractère nominal de la réponse de Lee Braver

La question de savoir s'il est possible de se passer d'une dimension normative, de réduire le sens de « vrai » à celui d'un prédicat empirique, descriptif, qui nous parle de la condition sociale de certaines propositions acceptées, est formulée – d'une façon plus précise que dans le cas de l'anti-correspondantisme de Dreyfus-Rabinow et de Prado – quand Lee Braver souligne que la généalogie foucaldienne n'a besoin de reconnaître aucun sens de « vérité » plus substantif que celui de la simple circulation sociale. Braver ne s'arrête pas à appliquer sa ligne de défense au cas des *discours-objet* qu'analyse Foucault, il se concentre sur le fait de savoir quelle peut être la prétention de vérité *du généalogiste même* ; néanmoins, en toute rigueur, étant donné que Braver peut argumenter que la sociologisation du sens de la vérité des discours-objet ne peut occasionner aucune difficulté épistémologique de principe, le pari le plus grand est donc, justement, de montrer que Foucault peut faire cela même par rapport à ses propres textes sans tomber dans une auto-réfutation[107]. L'on peut remarquer que, dans la mesure où la critique de Foucault – que font Merquior, Habermas, Taylor et Nola – s'était centrée sur le fait de déplacer la discussion des discours-objet au discours du généalogiste même, la défense de Foucault peut alors également légitimement évoluer sur ce terrain. Néanmoins, il

[107] Braver 2007: 401.

existe une faiblesse plus significative dans la solution présumée offerte par Braver, et elle réside dans le fait qu'elle se limite à une discussion sur le *mot* « vérité », à une discussion sur le fait de savoir si Foucault pourrait continuer d'*appeler* « vraies » ses généalogies, mais cette question entièrement nominale ne nous dit rien quant au fait de savoir si le sens qui est préservé dans le mot « vérité » continue d'être le même sens sur la base duquel se formulait, avec des variations, l'argument d'auto-réfutation. En effet, la défense de Foucault, selon Braver, que nous avons présentée dans le chapitre 8, s'appuie sur l'interprétation de cet argument d'une façon qui ne va pas de soi. Schématiquement, nous aurions une structure comme la suivante :

Interprétation de Braver sur l'argument d'auto-réfutation contre la généalogie foucaldienne:

1) Selon la « généalogie » foucaldienne, « vrai » est un prédicat qui distingue des discours qui jouissent d'un certain effet privilégié, d'une certaine circulation sociale distinctive.
2) Les généalogies foucaldiennes *ne* jouissent *pas* d'un tel effet privilégié, d'une telle circulation (de fait, en jouissent les discours qu'elles-mêmes cherchent à déplacer, comme c'est le cas des sciences humaines).

Par conséquent,

3) Les généalogies foucaldiennes, selon leurs propres prémisses, s'auto-réfutent *dans le sens spécifique selon lequel elles ne sont pas vraies suivant la définition établie dans (1).*

Il s'agit de défendre (1) et il est important de remarquer qu'elles n'ont pas besoin de nier inconditionnellement (2). Le point pour éviter la conclusion (3) est toutefois d'introduire, de manière plus ou moins explicite, une nuance *temporelle* dans la seconde prémisse et, par conséquent, dans la conclusion, nuance qui est parfaitement compatible avec le point de départ selon lequel « vrai » décrit un certain état de choses et, comme tel, il peut varier : en toute rigueur, nous disent les défenses de Foucault, les généalogies de l'auteur français ne sont pas, en effet, vraies *durant la période pendant laquelle* elles ne sont pas socialement acceptées. Toutefois, selon cette ligne de défense, elles peuvent arriver à être acceptées, elles peuvent *acquérir* la circulation dont elles manquent actuellement. Dans ce scénario, les « généalogies » seraient, précisément sur la base de la même métathéorie foucaldienne, vraies : nous devrions ainsi remplacer (2) par

2') Les généalogies foucaldiennes n'ont pas actuellement, *mais pourront avoir à un moment déterminé*, les « effets » qui caractérisent le discours vrai.

Et de cela découlerait, à son tour,

3') Les généalogies foucaldiennes ne sont pas actuellement, *mais le seront quand aura lieu le changement mentionné dans 2'*, vraies.

Sur la base de ce type de défense, la possible « sociologisation » de la notion de vérité sera en apparence dans une position clairement plus avantageuse que celle que nous pouvions supposer sur la base d'une critique comme celle d'Habermas : premièrement, l'avantage dérive du fait que son défenseur ne sera plus acculé à une auto-réfutation, si nous comprenons comme auto-réfutation l'admission, sur la base de nos prémisses mêmes, que notre conclusion n'est pas vraie. Le sociologiste répondra, simplement, que cela n'est pas le cas *pour le moment*. En outre, deuxièmement, que nous utilisions ou non le terme « vraie », le fait est que sera mise en question l'affirmation empirique, ce qu'Habermas fait avec une trop grande assurance, selon laquelle les généalogies foucaldiennes ne pourront atteindre des effets que les sciences humaines en revanche atteignent[108]. Quand le défenseur de Foucault met l'accent sur cette question, nous nous rendons compte qu'il s'agit en définitive d'une prédiction et, si l'on peut accuser le foucaldien de commettre une pétition de principe en affirmant qu'en effet, à un moment donné, les généalogies « seront » vraies, la même remarque ne laisse pas Habermas dans une position irréprochable, car lui non plus n'argumente pas avec force détails les raisons pour lesquelles cela ne pourrait pas arriver.

Néanmoins, répliquer de cette manière, comme le font Prado et Braver, semble une échappatoire face à ce qui est réellement en jeu quand nous parlons d'auto-réfutation. Avant tout, pourquoi le problème dont nous devons discuter face à une charge d'auto-réfutation serait de savoir si nous pouvons *appeler* « vraies » les généalogies foucaldiennes, ayant réduit la condition de vraies à la possession d'une certaine circulation sociale ? D'ores et déjà, *si* le problème était seulement celui-là, alors naturellement le défenseur de Foucault pourrait répondre : non, elles ne sont pas vraies

---

[108] „Wenn aber der Wahrheitsanspruch, den Foucault selbst mit seiner Genealogie des Wissens verbindet, tatsachlich illusionar wäre und in den Wirkungen aufginge, die diese Theorie im Kreise ihrer Anhanger auszulosen vermag, dann wiirde das ganze Unternehmen einer kritischen Entlarvung der Humanwissenschaften urn ihre Pointe gebracht. Foucault betreibt doch genealogische Geschichtsschreibung in der ernsthaften Absicht, eine Wissenschaft zuwege zu bringen, die den abgewirtschafteten Humanwissenschaften iiberlegen ist. Wenn sich nun ihre Dberlegenheit nicht darin ausdriicken konnte, daB etwas Dberzeugenderes an die Stelle der iiberfiihrten Pseudowissenschaften tritt; wenn sich ihre Dberlegenheit einzig im Effekt der tatsachlichen Verdrangung bislang dominierender wissenschaftlicher Diskurse auBern wiirde, dann erschopfte sich Foucaults Theorie inTheoriepolitik, und zwarin einertheoriepolitischen Zielsetzung, die die Krafte eines noch so heroischen EinMann-Unternehmens iiberfordern miiBte".

maintenant – c'est-à-dire qu'elles n'ont pas d'effets –, mais elles seront (ou *possiblement* seraient) vraies à l'avenir – c'est-à-dire qu'elles auront de tels effets –. Dans la mesure où le point d'Habermas serait de décrire la théorie foucaldienne comme une entreprise pratique *destinée à échouer*, cette réplique serait peut-être appropriée. Il semble toutefois assez évident qu'Habermas est en train de nous dire quelque chose de plus : le fait n'est pas seulement que, en tant qu'entreprise pratique rivale des sciences humaines, la théorie foucaldienne a peu de chances de succès, mais que la réduction de la vérité de la théorie même à des « effets de pouvoir » implique en elle-même une forme d' « auto-démenti ». Prenons donc cela en compte et demandons-nous la chose suivante : quel est, visiblement, l'aspect selon lequel réduire la vérité de la théorie foucaldienne à ses « effets » implique une forme d' « auto-démenti », *qui ne cesse pas d'être tel* à la lumière d'une défense comme celle de Prado et Braver ? Il s'agit, non plus de la question nominale de savoir si nous pouvons appeler « vraie » la théorie en question, mais de savoir si nous pouvons considérer qu'elle ait l'*appui des raisons*, si nous pouvons considérer que, qu'elle ait de fait des « effets » dans la société ou non, elle devrait, quel qu'en soit le motif, être acceptée ; depuis un autre angle, il s'agit de la question de savoir si Foucault pourrait *défendre* sa théorie face à un possible objecteur. Si nous revenons sur la défense argumentaire que nous venons de reconstruire, nous voyons que la reformulation (2') et la conclusion (3') ne nous permettent pas d'avancer. Si le défenseur de Foucault remarque que les généalogies de ce dernier seront vraies lorsqu'elles réussiront à atteindre les effets correspondants, il est seulement en train d'affirmer la tautologie suivante : « les généalogies réussiront à avoir des effets lorsqu'elles réussiront à avoir des effets », et il ne les décrit comme vraies en aucun sens qui signifierait d'inciter l'interlocuteur à les accepter. Une analyse comme celle de Braver et de Prado est parfaitement compatible avec une glose du type « Les généalogies sont (dans un sens sociologisé) vraies, mais *il n'y a aucune raison* en vertu de laquelle nous devions croire en elles ». La seule façon que cette analyse apparaisse comme résolvant un quelconque problème consiste à couper court à la relation entre « vrai » et « que nous avons de bonnes raisons pour croire » ; elle consiste à revenir au premier prédicat indépendant du second et, par conséquent, elle consiste seulement à promouvoir un usage idiosyncratique du *mot* « vrai ». Il est à prévoir que quiconque ait recours à un argument d'auto-réfutation ne se sentira pas satisfait avec cette réponse purement nominale. Si elles suivent la stratégie de défense proposée par Prado et Braver, les généalogies ne courent pas le risque de devoir se déclarer elles-mêmes non-

vraies, mais elles y réussissent au prix de ne préserver aucun sens selon lequel l'on puisse dire qu'elles *doivent* être acceptées par un interlocuteur. Celui qui sociologiserait la notion de vérité de la manière selon laquelle le font certains passages de Foucault sera dans une position auto-réfutatoire, non pas dans le sens où l'on pourrait conclure, sur leurs prémisses mêmes, que la position soutenue n'est pas vraie (étant donné que même ce que ce que cela signifie a été *redéfini*), mais plutôt dans le sens où la position devient littéralement *indéfendable* face à un critique (ce qui est, en outre, une forme *historiquement* privilégiée des arguments d'auto-réfutation : nous trouvons de fait cela dans l'argumentation de Platon contre Prothagore).

Dès lors, celui qui voudrait insister sur le fait que les généalogies foucaldiennes puissent « devenir vraies » et insister sur le fait que cela signifie quelque chose de plus fort, plus normativement chargé, que la *simple* conséquence de « réussir à avoir des effets », peut utiliser face à un interlocuteur critique le terme « vrai » dans un sens différent ; il peut dire que parce que les généalogies *sont* vraies dans ce sens fort – parce que, par exemple, elles sont une description correcte d'une certaine réalité historique – alors elles *doivent* être acceptées par l'interlocuteur. Cela conduit cependant à un dilemme, que nous pouvons reconstituer de la manière suivante :

Dilemme face au problème du changement doxastique :

1. Par hypothèse, un interlocuteur critique de Foucault est une personne qui, de prime abord, *n*'accepte *pas* comme vraies ses « généalogies », et qu'il s'agit de convaincre de le faire.
2. *Ou bien* une proposition – en incluant celles qui composent les « généalogies » de Foucault – est vraie dans la mesure où elle produit des « effets de vérité », *ou bien* elle l'est de façon indépendante à cela (par exemple, parce qu'elles décrivent les évènements tel qu'ils eurent lieu).
3. Si – première option – les généalogies foucaldiennes sont vraies dans la mesure où elles « produisent des effets » sur un interlocuteur, alors par définition elles seront vraies pour certains sujets et non pour d'autres et, en particulier, elles ne le seront pas pour le critique précisément parce que c'est un critique (que l'on ne pourra pas convaincre, par conséquent, de *changer* sa position et de les accepter comme telles).
4. Si – seconde option – les généalogies foucaldiennes sont vraies de façon indépendante du fait qu'elles produisent des « effets de vérité » sur quelqu'un,

alors il sera possible d'affirmer que, comme elles *sont* vraies, le possible interlocuteur critique *doit* les accepter comme telles.

5. Les généalogies foucaldiennes peuvent seulement être défendues face à un critique potentiel précisément dans la mesure où l'on supposerait que « vrai » ne signifie pas « que de fait il produise des effets de vérité ». [*Conclusion*]

Comme nous le voyons, donc, dans la mesure où Foucault essaierait effectivement de passer complètement le modèle réductionniste de la vérité au plan des « effets », il ne pourra justifier aucun projet de *changement* doxastique. Nous avons observé, dans le chapitre antérieur, quelque chose de semblable à cette ligne de défense dans les termes de Foucault lui-même, dans la seconde des formulations que nous avons vues sur la recherche d' « effets ». L'analyse, cependant, de second ordre qui nous est ici offerte *sur* l'œuvre généalogique ne peut pas, sans rendre précisément impossible la recherche même d'effets, être présentée face au même interlocuteur que celui que l'on souhaite convaincre de ses discours de premier ordre ; la proposition théorique de Foucault ne peut pas *se défendre* en ces termes. Le discours du philosophe dans *Histoire de la Folie*, précisément, *cesse* de causer un effet de conviction si « les cartes sont mises sur table », si le lecteur est mis en garde dès le début de l'œuvre : « ce que je dis n'est pas vrai » ; s'il devient explicite que le récit contenu dans les pages suivantes « est, depuis un point de vue historique, partiel, exagéré » et qu'ont été « ignor[és] certains éléments qui [le] contrediraient ». Le type d'analyse de la vérité en termes d' « effets » *ne peut* simplement *pas* être déployé *face à* un interlocuteur critique et cela, de fait, donne à la stratégie foucaldienne une allure plus *cynique* (non pas, précisément, dans le sens historico-philosophique du terme). L'apparente plausibilité de la solution d'auteurs comme Braver et Prado, qui explorent cette ligne de défense, requiert que le défenseur de la généalogie *dissocie* deux plans : d'un côté, face à l'interlocuteur S1 qu'il désire convaincre, il déclarera – adoptant, par là, la stratégie rhétoriquement nécessaire – que les généalogies sont vraies en elles-mêmes, qu'elles soient acceptées ou non ; ensuite, *en expliquant* face à un autre interlocuteur S2, en position d'observateur, l'effet produit sur S1, il pourra dire qu'elles ne sont vraies que dans le sens où elles « passent pour » telles, où elles génèrent des « effets de vérité ». Dans la mesure où la réduction de « vrai » à la génération d'effets peut *seulement* être soutenue depuis la perspective de qui explique un échange discursif et *non* depuis celle de qui y participe, cette interprétation sociologisée du prédicat n'apparaît pas soutenable.

La variabilité historique de la croyance et l' « absoluté » de la vérité

En faveur de l'argument de la réduction de la signification de « vrai » à sa dimension purement descriptive ont également été avancées, comme nous l'anticipons dans le chapitre 8, des raisons liées à la perspectivité historique de notre connaissance : si nous pensons le problème selon une perspective diachronique et non pas seulement synchronique, il ne parait pas soutenable d'avoir, en plus d'un prédicat descriptif tel que « cela a été considéré vrai », un second prédicat, normatif, tel que « il est vrai ». Sous cette angle d'approche du problème, la préservation de la normativité semblerait impliquer l'engagement envers quelque chose de plus, à savoir, la thèse – historiquement insoutenable – selon laquelle il existerait certaines invariantes supra-historiques dans la connaissance, un équivalent aux conditions transcendantales postulées par l'idéalisme kantien et, face à ce transcendantalisme, Foucault aurait l'avantage, une fois de plus, de la plus grande adéquation empirique de son analyse : de fait tout ce qui a existé sont de présumées vérités soutenues à des moments donnés et non à d'autres, et des mécanismes également historiquement variables pour soutenir ces présumées vérités. Pourquoi devrions-nous donc postuler un second prédicat, une vérité « tout court », en plus de la condition de « vérité-à-un-moment-donné » ? Une exploration concrète de cette ligne argumentaire a été effectuée par Pedro Karczmarczyk et Norma Rodríguez dans un article sur le problème du sujet de connaissance chez Foucault. Pour ces auteurs, la philosophie aurait supposément postulé l'existence d'une Vérité absolue, supra-historique, l'accès à laquelle aurait été attribuée à un Sujet également absolu, pouvant être distingué des formes historiquement constituées de subjectivité connaissante. En effet, il y a deux types de prédication que les auteurs souhaitent distinguer :

(I) *Il est considéré (maintenant)/il était considéré (dans le passé)* vrai que p ;

(II) *Il est* vrai que p.

Si, en faisant référence à des prédications de vérité qui ont été faites dans le passé historique, nous faisons, à présent, des prédications de type (I) qui peuvent être conjuguées au passé mais que pour faire référence à nos « vérités » actuelles, nous avons recours à des prédications de type II, qui sont intemporelles et qui n'admettent pas de forme au passé (nous ne dirions pas « il *a été* vrai que p »), cela permettrait, selon les auteurs, de préserver pour la vérité un caractère supra-historique, absolu, et d'attribuer la variabilité historique à quelque chose de différent de la vérité même, à des phéno-

mènes tels que les croyances[109]. La remarque de Karczmarczyk et Rodríguez consiste à souligner que le caractère « inconditionnel » de la vérité est préservé et que la variabilité historique retombe sur la croyance, non sur la vérité. Si nous refusons cette manœuvre, il n'y aura alors pas de vérité hormis ce qui a été reconnu historiquement comme tel.

Or, *en principe* les deux termes de la comparaison – croyance et vérité – ne sont pas même commensurables ; c'est peut-être précisément cela que voudraient remettre en question les auteurs, mais arrêtons-nous à le souligner de toute façon : « il est vrai que p » peut être distingué de « l'on croit/croyait en p » précisément dans la mesure où seulement cette dernière fait référence à un fait historique, au fait que se soit montrée, dans un contexte déterminé, l'attitude propositionnelle de croyance par rapport à la proposition p. La condition « être vraie » ne peut pas se penser comme un phénomène variable – p a été vraie et a cessé de l'être – ni comme un phénomène invariable – p a été, est, sera vraie – parce que nous ne sommes ici en train de parler d'*aucun* phénomène, durable ou non, en marge de ce qui figure, bien entendu, dans le contenu même de p[110]. Lorsque nous disons « l'on croyait en p », le fait que *p* peut avoir lieu ou non (par exemple, le fait que la Terre soit le centre de l'univers peut avoir lieu ou non), mais nous sommes, en plus, en train de postuler un second fait, qui justement parce que c'est un fait, quelque chose qui a lieu dans le monde, peut ensuite cesser d'avoir lieu, ou peut durer : le fait que l'on ait *cru* en p, c'est-à-dire, le fait que, par rapport à un tel contenu propositionnel, l'on ait eu une certaine attitude, en particulier une attitude de croyance. En revanche, lorsque nous disons « il est vrai que p » et si nous acceptons qu' « il est vrai que » fonctionne comme une mise-hors-guillemets, nous ne sommes pas du tout en train de dire qu'il existe un certain phénomène « invariable », « inconditionnel », qui

---

[109] Ainsi, les auteurs nous parlent d'un présumé « régime particulier du predicat "être vrai" ». De cette manière, des cas comme celui de ["La Terre est le centre de l'univers"] ne s'inscrivent pas sous ce régime sauf sous des formes irrégulières comme "il était considéré/l'on croyait" ; "il était justifié" ; "il était évident" ; "tout indiquait que", et tant d'autres clauses […]. Quoiqu'il en soit, lorsque nous disons : "Avant Galilée l'on considérait comme vrai que la Terre était le centre de l'univers", nous faisons omission des implications ontologiques du prédicat « être vrai » et nous reportons les restrictions contextuelles, historiques et d'un autre ordre sur la croyance. *À travers ce moyen, les choses étant considérées depuis le point de vue de la vérité, ce qui est préservé c'est le contact de ce prédicat avec la réalité, de manière à ce qu'il entraîne inconditionnellement des conséquences ontologiques –ainsi est préservée sa prétention de validité inconditionnelle, c'est-à-dire, son caractère non perspectiviste* ». (Karczmarczyk y Rodríguez 2011: 7; les extraits soulignés sont de notre fait).

[110] "Consider the sentence "snow is white." We ask the question under what conditions this sentence is true or false. It seems clear that if we base ourselves on the classical concep-tion of truth, we shall say that the sentence is true if snow is white, and that it is false if snow is not white. Thus, if the definition of truth is to conform to our conception, it must imply the following equivalence: *The sentence "snow is white" is true if, and only if, snow is white*". (Tarski 1944: 343).

serait la vérité que p, et que nous pourrions la mettre en regard avec le phénomène historiquement limité de la *croyance* en p : nous n'avons pas besoin de postuler une propriété mondaine éternelle et non modifiable appelée « être vrai que p », nous ne sommes en train de dire *rien* de plus que ce que dit la proposition même[111]. De plus, *a fortiori*, nous ne disons rien sur les fondements épistémiques que nous avons pour affirmer cette proposition. Lorsque nous présentons le problème en parlant d'une vérité « absolue » ou « supra-historique », les auteurs ouvrent la voie à une confusion entre le problème *épistémologique* de savoir si les fondements de nos attributions de vérité sont absolus, non historiquement conditionnés, et le problème spécifiquement *sémantique* de savoir ce que nous voulons dire lorsque nous appliquons le prédicat véritatif. Quand nous affirmons « p est vrai », et que nous supposons que cela équivaut *uniquement* à affirmer la même proposition p – n'entre donc en jeu aucune référence à des mécanismes historico-socialement variables de circulation d'énoncés –, cela ne présuppose pas que nous soyons engagés envers une « vérité absolue », « supra-historique », au moins si le caractère « absolu » de la vérité implique une certaine thèse épistémologique, une thèse – en particulier – selon laquelle nous puissions être sûrs que p ne sera pas démontrée, dans le futur, comme non-vraie ; la thèse selon laquelle nos fondements pour affirmer p sont indépendants de notre insertion dans une perspective historico-sociale déterminée. En toute rigueur, si affirmer « p est vraie » équivaut à affirmer p, la possibilité que soit présent ici un *quelconque* engagement épistémologique sur les fondements de p en est par cela même exclue. Il n'est pas affirmé que ces fondements sont relatifs mais il n'est pas affirmé *non plus* qu'ils sont absolus ; il n'est, simplement, rien dit d'autre que *p*.

Cela devrait suffire pour comprendre pourquoi, entre les deux types de prédication, (I) et (II), qui prenaient tous deux pour objet p, il y a nécessairement une différence, et ceci *non pas* parce, que dans le second cas, la prédication est associée à un présupposé d'une vérité absolue : simplement, dans ce cas, nous affirmons nous-mêmes la proposition p, alors que dans le premier cas nous constatons un état de choses différent de p ; à savoir, l'état de choses au sein duquel d'autres sujets *affirment que* p. Des prédications

[111] Cette conséquence d'une compréhension du prédicat véritatif comme ayant un caractère de mise-hors-guillemets peut *également* être obtenue à partir d'une certaine lecture de la théorie correspondantiste de la vérité. Dans ce sens, Arthur Danto remarque : "the Correspondence Theory of Truth, though it has had its important errors and perhaps lacks an adequate formulation even now, is intuitively correct in stating the *sort* of relation that we waht to hold between language and reality when the former describes the latter successfully; and it implies no characterization of reality beyond whatever characterization is given by the descriptions which are true. Their *being* true is not a further bit of description, in virtue of which the reality described has a special property in addition to those it is described as having". Danto 1985: 318.

comme (I) reflètent simplement notre capacité à faire référence de manière réflexive, depuis un méta-niveau, aux affirmations que d'autres font sur certaines propositions, sans devoir pour cela les affirmer nous-mêmes.

Ceci étant dit, il y a un point que nous ne pouvons résoudre simplement en ayant recours à la propriété de mise-hors-guillemets du prédicat véritatif, et c'est ce point qui donne une apparence de plausibilité au malentendu commis par Karczmarczy et Rodríguez. À savoir : nous avons déclaré qu'en disant « dans le passé *l'on croyait que* la Terre était le centre de l'univers mais *il est vrai que* la Terre tourne autour du Soleil », nous ne sommes en train d'attribuer à nos croyances actuelles sur la position de la planète Terre aucune valeur absolue, nous sommes simplement en train d'affirmer la proposition en laquelle nous croyons, sans nous prononcer sur ses fondements épistémiques. Néanmoins, ne peut-on pas dire que, que nous le mettions ou non en relief en disant « il est vrai que », le problème réside toutefois *précisément* dans le fait que, implicitement, nous soyons en train de traiter les croyances passées comme un « simple » fait historico-social, le fait que *l'on croyait* en p, alors que nous ne traitons pas les croyances présentes de la même manière, étant donné que nous ne disons pas simplement « De nos jours, *l'on croit que* la Terre tourne autour du Soleil » ? En d'autres termes, lorsque nous parlons des croyances passées nous postulons, comme une strate spécifique de faits, des phénomènes tels que « *l'on croyait que* p », et ces faits peuvent être distingués du possible fait que p : p n'avait peut-être pas lieu mais l'on croyait que p ; ou, à l'inverse, q avait peut-être lieu mais l'on ne croyait pas que q. En ce sens, ce que nous introduisons avec la clause « l'on croyait que » sont de *simples* croyances, dont l'existence ne reflète pas qu'ait eu lieu l'état de choses en lequel l'on croyait. Pourquoi ne faisons-nous pas la même chose avec nos croyances présentes ? Pourquoi, sous la prédication « Il est vrai que… », présentons-nous nos « vérités » actuelles de façon telle que nous ne les présentions pas comme de *simples* croyances ? L'on pourrait argumenter que c'est *précisément* le caractère de mise-hors-guillemets du prédicat véritatif qui génère un problème : nous présentons les croyances du passé comme indépendantes du fait qu'ait eu lieu l'état de choses en lequel l'on croyait mais nous ne présentons pas les « vérités » actuelles de cette manière ; nous pouvons dire « l'on croyait en p, mais non-p », mais nous ne pouvons pas dire « il est vrai que p, mais non-p ». Pourquoi avoir alors une prédication comme « il est vrai que », *en plus* du plus modeste « l'on croit/l'on croyait en » ? N'est-ce pas là une façon de donner une primauté injustifiée à nos « vérités » *actuelles*, lesquelles en toute rigueur seront vues dans le futur éga-

lement comme un simple phénomène historique, précisément comme nous voyons les croyances pré-galiléennes ? Nous avons échappé à l'objection sur les présumés « engagements ontologiques » du prédicat véritatif en remarquant qu'il a un fonctionnement de simple mise-hors-guillemets, mais l'on pourrait répliquer en se demandant si ce n'est pas précisément cela le problème. Pourquoi ne pas décrire *aussi* nos propositions « vraies » actuelles – et en cela consiste la stratégie de la sociologisation – comme étant elles-mêmes l'objet d'une simple croyance, quelque chose en lequel « l'on croit », que « l'on considère », qui « circule », non toutefois dans le passé mais plutôt dans le présent ? Sur ce point, évidemment, notre réponse ne peut consister seulement en une spécification sémantique.

Le fait est que, en toute rigueur, nous *pourrions* parler de nos « vérités » présentes de la même façon que celle avec laquelle nous faisons référence aux croyances du passé, c'est-à-dire, en les considérant comme de *simples* croyances, comme de simples faits historico-sociaux ; nous ne dirions alors pas « il est vrai que p » mais plutôt « actuellement l'on croit en p » (de la même façon purement descriptive que lorsque nous disons « dans le passé *l'on croyait* en p » et, par conséquent, ne supposant pas nous-mêmes un engagement envers l'affirmation que p : nous constaterons seulement que, dans notre société, l'on croit en p, ou que p « circule »). Ceci étant dit, si nous faisions cette description « objectiviste », si nous pouvions voir nos « croyances » présentes avec la même distance que celle avec laquelle nous voyons les « croyances » passées, en réalité nous *ne* ferions *pas* justice au caractère historiquement situé de notre point de vue ; ironiquement, cela serait exactement le contraire : réduire le caractère de nos « vérités » actuelles à celui de *simples* croyances, les voir comme nous voyons les croyances soutenues dans le passé, ou celles d'une autre culture, équivaudrait à ne plus du tout les voir comme *nos* croyances, c'est-à-dire, à ne plus les voir justement comme ce qui guide « notre raisonnement pratique » pour reprendre les mots de Barry Allen. Comme le montre le paradoxe de Moore, il n'existe pas une indépendance pragmatique entre dire « je crois (actuellement) en p » et « il est vrai que p » : si *réellement* nous croyons en p – et cela implique, entre autres choses, que nous nous guidions par p dans la pratique –, alors nous devrons décrire p *comme vraie*, et non comme étant *simplement* l'objet d'une croyance qui circule actuellement et que nous nous limitions à constater, étant donné que si nous considérions que p puisse ne pas être vraie, cela conditionnerait dans le même temps le sens dans lequel nous pouvons dire que nous *croyons* en elle ;

dire « p est vraie mais je ne crois pas en p » est un paradoxe[112]. Les deux perspectives sont inconciliables : *ou bien* réellement nous croyons en p et cela veut dire, entre autres choses, qu'elle guide notre comportement, *ou bien* nous la voyons simplement comme une proposition qui est crue dans notre société. Nous pourrions seulement cesser de présenter de forme asymétrique nos « vérités » actuelles et les « croyances » du passé si nous pouvions observer les premières depuis une position d'extériorité et de neutralité complètes.

Être vrai et passer pour vrai. Les positions de l'observateur et du participant

Dans le cas de Barry Allen, comme nous avons commencé à le voir dans le chapitre 8, la *pars destruens* de l'argument « sociologiste » consistant à attaquer la notion de vérité par correspondance trouve un complément dans un argument additionnel, ce dernier centré en revanche sur la tâche résidant dans le fait de montrer pourquoi l'alternative au correspondantisme doit être, spécifiquement, une conception sociologisée de « vrai », entendu comme non substantivement différent de « ce qui passe pour vrai ». Le stratagème argumentaire du cas consiste, comme nous l'avons déjà anticipé, à admettre entre les deux prédicats une différence logique, mais non pratique : en vue d'expliquer le comportement d'un sujet – ou d'un groupe social –, nous n'avons besoin de considérer rien de plus que ce qui est « passé pour vrai » ; *il n'est pas pertinent* de déterminer si les croyances qui ont guidé l'agent *sont*, en plus, vraies. Néanmoins, à nouveau, cet argument n'est pas satisfaisant. La question de l'action entre en scène parce que l'on souhaite montrer que certaines actions sont explicables à partir des propositions qui *sont passées pour vraies* à un moment déterminé, sans que l'explication ait besoin d'ajouter qu'elles *étaient en réalité fausses* (par exemple, des actions comme celle de ségréguer les femmes). Or il convient de mettre ce point en contexte : Allen introduit dans son exposé une discussion très curieuse sur la relation entre la vérité et les relations sociales. Nous devons donc distinguer, en vue d'évaluer de manière critique ses thèses, qu'il y a deux problèmes entremêlés : (1) la question de savoir si la vérité « nous rendra libres », c'est-à-dire, si les propositions vraies ont un potentiel émancipatoire et que, par consé-

[112] "[T]o say such a thing as "I went to the pictures last Tuesday, but I don't believe that I did" is a perfectly absurd thing to say, although *what* is asserted is a something which is perfectly possible logically: it is perfectly possible that you did go to the pictures annd yet you do not believe that you did; the proposition that you did does not "imply" that you believe you did—that you believe you did does not *follow from* the fact that you did. And of course, also, from the fact that you say you did, it does not follow that you believe that you did: you might be lying. But nevertheless your saying that you did, does *imply* (in another sense) that you believe you did; and that is why "I went, but I don't believe I did" is an absurd thing to say" (Moore 1942: 543).

quent, ce qui contribue à l'oppression et à l'inégalité sont les énoncés faux, « idéologiques » ; (2) la question de savoir si, à des fins pratiques, nous pouvons distinguer entre « vrai » et « ce qui passe pour vrai ». Ne pas perdre de vue que lorsqu'Allen aborde Foucault, il remet en question le premier de ces problèmes dans le même temps que le second, sera important pour donner à la thèse une certaine plausibilité ; d'une autre manière, il serait difficile de comprendre pourquoi l'auteur la soutient. Par rapport au premier problème, donc, ce que nous dit Allen en s'appropriant de l'œuvre de l'archéologue et généalogiste doit être compris sur la toile de fond de ce qui semble une interprétation particulière des tâches telles que la critique de l'idéologie. Abordons brièvement ce point. Allen discute avec un interlocuteur présumé pour lequel – pour reprendre un exemple que nous trouvons dans *Truth in philosophy* – des propositions fausses comme celles qui se référaient à la supposée infériorité intellectuelle des femmes ont contribué à l'inégalité et à l'oppression ; corrélativement, pour cet interlocuteur présumé, la découverte et la diffusion de la vérité – à savoir, que les femmes *ne* sont *pas* intellectuellement inférieures – aurait un effet libérateur. Allen revendique Foucault précisément parce que l'association entre vérité et émancipation semble éliminée, parce que les mécanismes d'établissement de la vérité figurent chez Foucault comme une partie des relations de pouvoir qui reproduisent l'inégalité sociale : en accord avec le philosophe pragmatiste, en effet, les thèses sur l'infériorité féminine n'avaient pas besoin d'être *fausses* pour avoir l'effet social qu'elles avaient ; ce n'est pas leur fausseté qui explique pourquoi elles ont pu être utilisées pour défendre l'inégalité sociale et l'oppression. La seule chose nécessaire, souligne Allen, est que ces propositions aient eu une circulation sociale, qu'elles aient « passées pour vraies » ; ceci est un *explanans* suffisant pour ses effets sociaux.

Le problème est que la position qu'Allen critique semble si *évidemment* fausse – et sa propre critique, en conséquence, si évidemment triviale – qu'il ne semble pas que l'auteur de *Truth in philosophy* soit en train d'exercer beaucoup de charité herméneutique. En effet, pourquoi le critique de l'idéologie pourrait croire que, pour entrer dans le jeu des relations de pouvoir, une proposition a besoin d'être *fausse* ? L'alternative qu'offre Allen ne pourrait pas être plus simple : pour entrer dans le jeu des relations de pouvoir, ce qu'il faut c'est qu'une proposition soit *tenue pour* vraie, qu'elle soit crue ; cela sera suffisant pour qu'elle guide le comportement des personnes. Si nous acceptons une prémisse aussi innocente que celle qui consiste à dire que le comportement des individus s'explique, parmi d'autres facteurs, par ce que ces individus croient (que ce soit

vrai ou non), il semblerait étrange de nuancer ce principe générale avec une clause additionnelle comme « Quand les individus agissent en faveur de l'oppression et de l'inégalité, ils le font en étant guidés par de fausses croyances ; quand ils agissent en faveur de l'émancipation, ils le font en étant guidés par de vraies croyances ». Si nous pouvons expliquer les actions à partir de croyances, l'on ne voit pas pourquoi nous devrions ajouter ce qui ressemble à une corrélation entre la qualification morale de l'action et la qualification épistémologique de la croyance (les actions « mauvaises » s'expliquent par de fausses croyances). En principe, la connexion entre le caractère émancipatoire ou non d'une action, d'un côté, et sa valeur de vérité, d'un autre côté, est contingente. Pourquoi donc quelqu'un pourrait croire que la vérité s'associe à l'émancipation ? Nous croyons que la réponse est que, dans des exemples comme celui que prend Allen au sujet des femmes, il n'y a pas de relation simplement contingente entre, d'un côté, la description de l'inégalité de genre en termes d' « oppression » ou d' « injustice » et, d'un autre côté, notre évaluation épistémique des propositions qui soutenaient cette oppression en tant que propositions *fausses*. C'est *précisément parce que* nous considérons que les femmes ne sont pas intellectuellement inférieures que, rétrospectivement, nous décrivons comme injuste ou oppressif qu'elles aient été traitées comme telles. Nos jugements moraux s'appuient sur nos jugements de fait, et c'est là la raison pour laquelle à la lumière de nos jugements actuels sur les femmes, les noirs, etcétéra, nous pouvons considérer comme injuste le traitement inégal dont ils ont souffert dans le passé, alors que, par exemple, nous ne considérons pas comme injuste l'inégalité avec laquelle nous traitons les enfants. Étant donné que nous considérons que les enfants *sont* intellectuellement inférieurs aux adultes – c'est-à-dire, que la proposition qui établit cette infériorité est *vraie* –, nous ne décrivons pas nos pratiques vis-à-vis des enfants comme oppressives ou injustes. Il existe un sophisme évident dans la forme sous laquelle Allen présente le problème de savoir si les actions oppressives sont guidées par de fausses croyances, ce sophisme consistant à ignorer la différence entre la référence aux actions oppressives *précisément selon cette description* et la référence aux actions oppressives d'une façon neutre, comme nous le ferions ni nous disions simplement (i) « Les femmes étaient confinées à l'activité domestique et leur accès à l'éducation et aux postes qualifiés était restreint ». Nous pourrions sûrement constater que la croyance dans la proposition (ii) « Les femmes sont intellectuellement inférieures » mènerait à des actions comme celles décrites dans (i) – simplement parce que les croyances, dans leur ensemble, conditionnent les conduites – même si nous *ne* considérions *pas* que la

proposition (ii) est fausse, mais l'on ne voit pas, dans ce cas, pour quelle raison nous considérerions que les actions décrites dans (i) sont injustes, oppressives.

En conclusion, donc, nous *pouvons*, dans certains cas, établir une corrélation entre notre qualification morale d'une action et la qualification épistémique des croyances qui guident cette action. Néanmoins, de toute manière, la conséquence qu'en tire Allen consistant à discuter sur des exemples comme celui des femmes est – si nous l'isolons du contexte de sa discussion avec un interlocuteur reconstruit de manière douteuse – assez triviale, à savoir : le contenu d'une proposition conditionne les actions des sujets dans la mesure où celle-ci est *crue* ou, pour le dire dans les termes de l'auteur, dans la mesure où elle « passe pour vraie ». Ce qui contient un caractère explicatif de l'action sociale est le « passer pour vrai » et cela l'est d'une façon telle que la question de savoir si la proposition qui a passé pour vrai *était* en plus vraie ou non en devient insignifiante. Et, de fait, il y a un point sur lequel Allen évidemment a raison : si nous éliminons – dans le cas des femmes, par exemple – toute évaluation morale de la description de l'action, nous pouvons également éliminer toute évaluation épistémique de la croyance qui a guidé l'action. Néanmoins, de ce dernier point, l'auteur tire une conséquence plus forte, à savoir, qu'il n'y a aucune bonne raison pour dire que les propositions sur l'infériorité des femmes « ont passé pour vraies » mais n'*étaient* pas vraies, mais fausses. Étant donné que la seule chose qui a un rôle explicatif est la condition qu'elles aient passé, à une certaine époque, pour vraies ou non, il n'y a besoin d'ajouter rien de plus, le fait qu'elles soient fausses n'est « pas pertinent » (fait qu'Allen, en outre, interprète dans une veine explicitement sociologiste comme « the fact they now they lack their former currency »). Or, concéder que la distinction entre « vrai » et « ce qui est passé pour vrai » n'est pas pertinente quand *un* sujet souhaite expliquer le comportement d'*autres* sujets ne permet pas, évidemment, d'établir que la distinction n'est pas pertinente pour d'autres fins et que, par conséquent, comme Allen le souligne par rapport à Foucault, il n'y ait pas d'espace pour élaborer une épistémologie normative qui, par définition, établit précisément cette distinction. Le point d'Allen devrait être ici de montrer qu'il n'y a pas de différence pertinente entre ces deux prédicats, non seulement quand il s'agit d'expliquer le comportement d'un troisième, mais également quand il s'agit de guider notre *propre* comportement : quelque chose « passe pour vrai *pour moi* », dit Allen, quand cela conditionne *mes* actions, entre dans *mon* raisonnement pratique. Alors, de la même manière que les actions d'un autre sujet, disons S1, que j'explique à la troisième personne, s'appuient sur ce qui « passe pour vrai pour » S1, mes propres actions

s'expliquent également par ce qui « passe pour vrai pour » moi-même. Lorsqu'il s'agit de moi-même, je ne peux pas distinguer entre ce qui « passe pour vrai » pour moi, si cela signifie que j'y *crois*, et ce qui *est* vrai pour moi, mais cela est simplement dû à une particularité du phénomène de la croyance, qui s'exprime – une fois de plus – dans le paradoxe de Moore : étant donné que ma perspective de ce qui est vrai est donnée par mes croyances, je ne peux pas, *moi-même*, dire « je *crois* en p mais p est faux ». Si nous le traduisons selon la terminologie d'Allen, le point serait que *moi-même* je ne puisse distinguer entre ce qui est vrai et ce qui passe pour vrai *pour moi*.

Cependant, cela s'exposerait à une objection évidente : l'on ne peut distinguer entre « vrai » et « ce qui passe pour » quand le sujet de l'action et de la croyance sont le même sujet (que ce soit un tiers ou moi-même), mais l'on ne voit pas pour quelle raison nous ne pourrions croiser les prédicats et dire, par exemple, « p passe pour vrai *pour lui* mais p n'*est* pas vraie », ce qui est exactement ce qui se passe avec le phénomène de la croyance, comme de fait nous en trouvons la trace dans Moore et Wittgenstein. À ceci, cependant, Allen pourrait répondre que cela ne justifie pas une distinction entre « vrai » et « ce qui passe pour vrai » mais une distinction entre « ce qui passe pour vrai pour moi » et « ce qui passe pour vrai pour un autre », la vérité « tout court » n'entre tout simplement pas en jeu. Lorsque je dis « mais p n'est pas vraie », je suis seulement en train d'établir que « p ne passe pas pour vrai pour moi ».

Cela ne peut toutefois pas être ce qu'Allen veut dire. Et pas seulement parce que ce qui est en jeu ici au sujet de la croyance a été souligné en son temps par Moore et analysé plus amplement par Wittgenstein, mais aussi parce que dans une thèse du type « les actions d'un sujet sont conditionnées parce ce qui passe pour vrai pour lui, et cela nous pouvons aussi bien le constater par rapport à un autre sujet que réflexivement par rapport à nous-mêmes » ne figure simplement pas le phénomène social de « circulation » de propositions, phénomène que, dit Allen, nous devons comprendre comme analogue à la circulation de l'argent : de la même manière que la valeur d'un billet est donnée par la circonstance sociale du fait qu'il circule, et nous n'avons pas besoin ni ne pouvons lui donner notre appui d'une autre manière – en particulier, nous ne pouvons pas nous demander quelle est la valeur « réelle » d'un billet ni concevoir cette valeur en marge de la façon selon laquelle circule ce billet en question –, ainsi également la valeur d'une proposition est donnée par sa circulation ; qu'elle soit vraie *est* qu'elle circule d'une certaine façon. Le phénomène de « passer pour vrai » se décrit d'un côté sur le modèle de la croyance et de sa connexion avec l'action et, d'un autre côté, sur le modèle de

l'argent et de sa circulation, cette dernière ne trouvant ses fondements en rien d'autre qu'en elle-même (rappelons-nous de l'insistance d'Allen à interpréter la dynamique des formations discursives chez Foucault de la façon suivante : elles créent leurs propres « objets » et, par conséquent, elles ne constituent pas une connaissance parce que, de fait, elles représentent de manière appropriée les « choses » de la réalité extra-discursive ; il y a connaissance si les propositions de l'exemple « circulent », *et rien de plus*). Néanmoins c'est là où les différents éléments de la description faite par Allen cessent de coïncider. Si nous pouvions prendre au sérieux l'analogie avec l'argent, alors l'unique attitude que nous pouvons avoir vis-à-vis du phénomène de ce qui « circule » est une attitude de *constatation*, il n'y a rien qui ressemble à une analyse critique sur de possibles fondements, ni rien d'autre de ce genre. Si je constate qu'un certain billet circule sous toutes les conditions requises (il est accepté dans les banques, etcétéra), alors je dois accepter que c'*est* de l'argent ; si je constate qu'une certaine proposition circule selon la modalité requise (par exemple, elle est acceptée par certains experts et reproduite dans des institutions déterminées), alors je dois accepter qu'elle *est* vraie, dans le seul sens possible – c'est-à-dire, comme une proposition qui *passe pour* vraie – .Cependant, il est évident que l'analogie avec l'argent, qui peut effectivement avoir une application lorsqu'il s'agit de faire référence aux croyances et aux actions des autres – par exemple, dans le cadre d'une description ethnologique ou historique de ce qui a lieu dans une société – ne s'applique pas à notre attitude en tant que sujets pratiques ; il s'agit, en synthèse, de la différence entre l'attitude de l'*observateur* et celle du *participant*. Si nous constatons le fait social qu'une proposition p a une certaine circulation au sein de notre société, de cela ne se dégage en aucun cas que, comme résultat d'une telle constatation, elle « passe pour vraie » pour nous-mêmes et, par conséquent, qu'elle commence à guider nos propres habitudes d'action. Nous n'abordons pas *comme observateurs* une proposition quand nous formons nos propres croyances et, *eo ipso*, nos propres habitudes d'action ; la constatation du simple fait qu'une proposition circule est parfaitement compatible avec le fait que nous considérions qu'elle ne soit pas bien fondamentée et que, dans ce sens, elle « passe *pour* vraie » (socialement) mais qu'elle ne *soit* pas vraie. Allen ne s'arrête, à aucun moment, à analyser la relation entre l'attribution de vérité et l'existence de *raisons* avec lesquelles, le cas échéant, nous justifierions les propositions qui « passent pour vraies » pour nous, cette justification n'étant pas comparable avec la simple constatation d'un phénomène social d'acceptation d'un discours. Nous devrons par la suite, donc, discuter d'un problème

plus important : celui de savoir s'il peut y avoir, et de quelle façon, quelque chose de semblable à des *raisons* relatives.

Du sociologisme au relativisme

Après avoir conclu le chapitre 7 en nous demandant de quelle façon Alcoff peut défendre une distinction entre « sociologie de la connaissance » et « épistémologie » sur la base d'une attitude différente face au problème *normatif* –c'est-à-dire, une différente réponse à la question de savoir s'il est possible d'entreprendre une méta-justification des pratiques de justification propres à un discours déterminé–, nous avons fait la différence dans le chapitre 8, et ceci en suivant des lignes similaires, entre des approches *sociologistes* et des approches *relativistes* quant à la question de la vérité et de la connaissance ; en ce qui concerne les premières –comme en sont des exemples les cas de Barry Allen, Lee Braver ou C. G. Prado–, il n'y aurait aucun fondement pour effectuer des distinctions normatives comme « vrai » et « ce qui est de fait accepté comme vrai ». Néanmoins, comme nous l'avons vu, ces lectures échouent. Il ne s'agit pas uniquement du fait que la présumée dichotomie entre le correspondantisme et une conception « discursivo-circulatoire » de la vérité semble forcée –cette dichotomie étant soutenue de la même manière par les trois interprètes anglo-saxons mentionnés– mais plutôt que –ce qui est plus grave encore– la sociologisation de « vérité » et « connaissance » implique qu'à ces termes épistémiques soit disjoint le sens selon lequel, si *p* est vraie, ou si *p* fait partie d'un corpus de connaissance, un certain interlocuteur avec lequel nous avons un dialogue *devrait* accepter p ; toute la connexion que « connaissance » et « vérité » ont avec la notion d' « être soutenu par des raisons » disparait alors tout simplement. C'est pour cela qu'est plus intéressante –en tant, en outre, qu'elle ne succombe pas face aux critiques que nous avons déjà formulées– une approche relativiste, et non sociologiste, comme l'est celle de Martin Kusch. Pour Kusch, le relativisme n'implique en aucun cas la disparition de la justification selon des raisons et, comme il le signale dans sa critique à Harvey Siegel, ce serait une pétition de principe de la part de l' « absolutiste » que de comprendre que « raisons correctes » signifie « raisons non relatives ». Les raisons *sont* raisons, elles peuvent fonctionner comme telles dans un échange argumentatif, même si leur correction dépend d'un certain cadre partagé entre les interlocuteurs ; sa portée limitée est comparable à celle des règles d'un jeu. L'on comprend la centralité de cette proposition pour le présent travail : une lecture comme celle que propose Kusch dans *Foucault's Strata and Fields*

permettrait d'arriver à une synthèse entre les deux axes que nous avons différentié, celui concernant une analyse « causale dans un sens large », centré sur les conditions de possibilité de la connaissance plutôt que sur ses fondements, d'un côté et, d'un autre côté, celui qui ferait justement référence à ces fondements ou raisons. Sans ignorer le fait évident que l'archéologie et la généalogie de Foucault sont centrées sur le premier de ces deux axes, Kusch analyse le philosophe français d'une façon telle que le second ne s'en voie pas pour autant obligé à disparaitre.

Ceci étant dit, même si la proposition de Kusch en défense de Foucault représente une avancée face aux arguments anti-relativistes dont nous trouvons des exemples chez Siegel, nous devons prendre note du fait que l'axe du débat concerne l'opposition entre une normativité universelle et une normativité locale ; *Strata and Fields* ne nous dit pas grand-chose sur la relation entre une normativité *que nous constatons* et une normativité *à laquelle nous adhérons*, ce qui est, en toute rigueur, le véritable problème ici. En effet, de la même manière que, sur le plan des propositions mêmes, il faille préciser de quelle façon la *constatation* qu'une proposition « passe pour vraie » devrait nous porter à la considérer nous-mêmes comme vraie, à *y croire*, ainsi également, sur le plan des normes qui régissent les propositions, quelque chose de plus que de simplement comparer les standards de vérité aux règles d'un jeu est nécessaire. Comprendre comment fonctionne la normativité *à l'intérieur* d'un jeu –c'est-à-dire, comment fonctionne le fait d'être régi par des règles *une fois que nous avons décidé d'entrer* dans la pratique du jeu d'échecs ou de dames– ne requiert pas de comprendre les raisons en vertu desquelles nous choisirions un jeu plutôt qu'un autre et, par conséquent, il s'agit d'une tâche limitée ; limitée d'une façon selon laquelle, précisément, ne l'est pas l'explication de la manière dont les standards de vérité pourraient être autant d'autres normativités locales. Parce que, précisément, dans le cas de la vérité il n'est pas supposé que nous puissions *choisir* des standards et, avec eux, l'ensemble de vérités qui découle d'un tel choix ; sur ce point, pour sûr, la réponse de Kusch dans *Strata and fields* ne répond absolument pas à Siegel mais reste plutôt à la traîne quant à la classe d'objection que ce dernier avait fait[113]. Appliquons le point à Foucault : soit, des normativités locales existent ; il existe,

[113] Si, au lieu des normes locales nous considérons un « système d'évidences » au lieu des « domaines de concepts et d'objets » auxquels Foucault fait référence, le dilemme suivant proposé par Siegel est parfaitement applicable : "Consider, for example, Ronald, a follower of Ptolemy who believes that the earth is at the center of the solar system , which belief is licensed by his evidential system *E. E* is embraced by Ronald because it reflects his epistemic goals, which include those of preserving the data provided by ordinary (naive realist) perception (e.g. that the sun moves across the sky; that the earth does not move; etc .), and of maintaining a worldview which places humans at the center of God's universe.

par exemple, le régime de vérité au sein duquel la classe d'objets à laquelle fait référence l'économie politique est devenue finalement susceptible d'un discours comme celui doté de prétentions théoriques et ne s'appuyant pas uniquement sur des considérations morales. Néanmoins, quelle sorte de relation devrions-nous avoir *avec le régime de vérité même* pour que l'argument de Kusch sur les « normativités locales » puisse fonctionner ? Ou, pour représenter le problème depuis un angle légèrement différent : quand nous avons fait référence, non à la question des standards épistémiques pour déterminer la vérité de propositions, mais *directement* à celle de la vérité des propositions mêmes, nous avons dit que, même si depuis la perspective « extérieure » d'un observateur quasi-ethnologique le « p est vraie » pouvait peut-être se réduire à « p passe pour vraie », à « p a des effets », ce dernier n'est clairement pas ce que nous disons quand nous affirmons effectivement que p, quand nous nous engageons envers p au lieu de simplement *constater* que d'*autres* adoptent cet engagement ; une fois que nous différentions la perspective « extérieure » par rapport à celle que nous adoptons en tant que participants dans une communication, nous ne pouvons plus dire que « p passe pour vraie » soit une bonne *analyse* de « p est vraie ». Quelque chose de similaire a lieu avec le problème des domaines d'objets et concepts, compris comme standards pour déterminer la vérité (relative) d'une proposition. Quand nous ne *constatons* pas réflexivement les standards, mais plutôt que nous nous limitons à *les utiliser*, de manière préréflexive, nous pouvons ne pas même nous rendre compte qu'ils existent : nous considérons que p est vraie ; peut-être le faisons-nous simplement parce que nous avons implicitement recours au domaine d'objets D et cette vérité-là est vraie uniquement *relativement à* D, mais c'est précisément cette ignorance par rapport à la relativité de nos attributions de vérité qui fait que nous puissions « prendre au sérieux » ces dernières : nous disons, de manière préréflexive et sans problématiser les standards, « p est vraie » et avec cela nous nous engageons envers l'affirmation que p ; nous *ne* sommes *pas* en train de dire quelque chose comme « p est acceptable en accord avec les domaines historiquement contingents d'objets et de concepts que nous pouvons constater et qui, de fait, jouissent actuellement d'une acceptation sociale». Le problème survient précisément lorsque les standards se trouvent thématisés et apparaissent comme

---

Confronted with Ronald, we have two Choices: say that his beliefs are as (relatively) justified as our own, because they are licensed by his evidential system, which reflects his epistemic goals and preferences; or else challenge those beliefs by challenging the *E* and the set of goals and preferences which license those beliefs . If we opt for the former , we embrace relativism; if we opt for the latter, we hold that epistemic goals and preferences are themselves cap able of epistemological evaluation and assessment". Siegel 1987: 30-31.

étant simplement *nos* domaines d'objets et de concepts. Quand nous ne les connaissons pas, nous n'avons pas besoin d'en rendre compte, nous raisonnons *en* eux, *selon* eux, mais pas *sur* eux, nous n'avons pas besoin de défendre les standards mêmes. Une fois que *nous avons mis réflexivement en évidence* que nos vérités sont relatives aux domaines d'objets et de concepts, dans quel sens pouvons-nous les défendre ?

Kusch insiste sur le fait que de la même manière qu'il y a des vérités relatives il y a des *raisons*, de *bons arguments*, également relatifs, et cela nous ramène à la comparaison entre la vérité et un pion savamment déplacé au jeu d'échecs. Néanmoins, par là même, nous sommes ramenés au problème de la raison pour laquelle nous devrions « jouer » à un quelconque autre « jeu ». Si tout ce que nous pouvons faire est de défendre la vérité d'une proposition *une fois présupposé* un certain domaine d'objets et de concepts par rapport auquel nous devons nous guider, alors le domaine en question n'a pas à avoir une quelconque valeur pour nous ; nous nous limitons à constater qu'il est là, qu'il existe comme un fait social. Quant à savoir quelle serait la différence que nous devrions expérimenter entre les standards qui déterminent « nos » vérités et ceux qui déterminent les vérités des autres (ou notre propre communauté épistémique dans le passé), ceci n'est pas du tout clair. Dès lors que les standards épistémiques ont été réduits à la condition de simple fait historico-social, l'on ne voit pas pour quelle raison ils devraient également avoir une *valeur* pour orienter nos prises de décision.

Sur ce point, donc, le problème devient plus complexe, car nous devons adopter une attitude qui tienne compte de la tension entre deux directions opposées ; nous avons besoin :

a) de considérer nos standards épistémiques comme des produits historico-sociaux, non susceptibles en outre d'être défendus rationnellement comme étant *les* standards *corrects* (sinon les vérités qu'ils soutiennent ne seraient pas des vérités « relatives » en aucun sens intéressant) ;

b) de continuer à les voir, malgré tout, comme *nos* standards épistémiques et, par conséquent, non comme de simples faits sociaux par rapport auxquels nous pouvons nous montrer indifférents, de la même façon que nous le sommes, en particulier, par rapport aux standards épistémiques d'autres communautés, lesquelles justement *ne* nous régissent *pas*.

En d'autres termes, nous devons pouvoir éviter que le relativisme ne nous mène au traditionnel scénario sceptique de l'*équipollence*, au scénario au sein duquel nous ne pouvons plus expliquer pour quelle raison une certaine prise de position ne serait pas du

tout préférable à une certaine autre. Si nous complémentons l'argumentation de *Foucault's Strata and Fields* avec celle que nous trouvons dans *Knowledge by agreement*, similaire à une argumentation développée à travers une série de points clés et que, par conséquent, nous pouvons considérer rationnellement comme un texte complémentaire de celui qu'il a dédié au penseur français ; ce face à quoi nous sommes est la tentative de répondre à la présentation du relativisme tel que nous le trouvons chez McIntyre, pour qui « chaque ensemble de standards a autant, ou si peu, de droit à réclamer notre adhésion que n'importe quel autre ». Pour Kusch, au contraire, cette thèse de l'équipollence

> would make sense only if we could place ourselves outside all standards and choose. In fact we *fi*nd ourselves embedded in one culture rather than another; and although we are able to recognize the fundamental symmetry between different cultures, we cannot escape our own contingency as members of our own culture and its tradition. [...] Surely there is nothing contradictory about such a relativist maintaining that one can question some of a given tradition's standards in terms of other standards of that same tradition. All the relativist needs to deny—in order to remain a relativist—is that there is some neutral or privileged ground from which such criticism can be carried out[114].

Cela semble plausible, mais court le risque d'être une solution purement programmatique : en quoi consiste, concrètement, notre « ne pas pouvoir échapper à notre propre contingence ? » Si cela voulait dire, par exemple, que typiquement nous ne pouvons pas éviter « nos » standards comme étant *les* corrects –bien qu'ils ne le soient pas réellement–, cela fonctionnerait d'une certaine façon comme une solution au problème de l'équipollence… mais c'est une solution qui est démentie par avance précisément dans la mesure où le relativisme de fait *peut* attirer l'attention sur ce caractère contingent de nos standards épistémiques. Nous pouvons dire sur d'autres sujets, préréflexifs, qu'*ils* ne peuvent pas échapper à leur condition d'êtres assujettis à certains standards, mais ce qui n'est pas clair c'est alors dans quelle mesure nous pouvons le dire de nous-mêmes ; pour sûr, le sens ne peut pas être celui selon lequel nous sommes simplement inconsciemment assujettis aux standards en question ; cette inconscience ne peut pas être attribuée au relativisme lui-même.

Depuis ce point de vue, donc, les considérations foucaldiennes sur la connaissance –considérations qui permettent d'accepter que différentes périodes historiques soient régies par des normes épistémiques distinctes– semblent raisonnablement plus modérées que celles de Merleau-Ponty, engagé qu'est ce dernier envers la postulation de vérités

[114] Kusch 2002: 273-4.

« intrinsèques ». Néanmoins, cela ne nous permet pas de conclure qu'une lecture relativiste à la Kusch soit, sans autre particulier, satisfaisante ; comme nous l'avons vu dans le chapitre 9, l'idée de « normes locales », non universelles, que nous élucidons grâce à la métaphore des règles d'un jeu, laisse en suspens la question de la raison pour laquelle nous jouerions à ce jeu et non à un autre. Sur ce point, le problème des normativités locales, et de la façon dont une multiplicité de normativités n'implique pas que nous percevions les unes et les autres comme étant équivalentes, mais plutôt que certaines normes continuent d'être les *nôtres*, nous conduit à la classe de problème que nous trouvons dans une tradition bien différente à celle de Foucault : le néopragmatisme de Rorty[115]. Le problème de l' « ethnocentrisme » de Rorty est, d'une certaine façon, le même que celui auquel doit se confronter une défense relativiste de Foucault, c'est-à-dire, comment, à la fois, constater que *nos* croyances peuvent seulement s'appuyer sur *nos* standards –« domaines de concepts et d'objets », dans le cas de Foucault– sans néanmoins pour cela cesser de soutenir de telles croyances ; comment ne pas passer à une *comparaison*, typiquement sceptique, de croyances incompatibles parmi lesquelles aucune ne suscite plus d'aval qu'une autre. La motivation principale pour évoquer cette discussion dans le contexte présent est que, de la même façon que dans le cas de Rorty, celui qui voudrait depuis une perspective foucaldienne parler de « vérités relatives » a besoin de rendre compte de la manière dont il est possible, depuis les conditions épistémiques d'un sujet réflexif, « désenchanté », qui a déjà pris conscience de la relativité de toute vérité, de préserver un état de croyance qui paraitrait seulement possible pour le sujet *pré*-réflexif, le sujet qui *n*'a *pas* pris conscience de la circonstance selon laquelle les propositions qu'il considère comme vraies le sont seulement en relation avec certains standards qui ne sont ni universels ni nécessaires.

En effet, il est clair que, depuis la perspective de ce sujet pré-réflexif, qui n'est pas *arrivé* à formuler le problème relativiste, la question ne se pose même pas de savoir si les standards *relativement auxquels* une proposition est vraie sont, eux-mêmes, susceptibles d'être défendus rationnellement : le sujet pré-réflexif qui n'est pas conscient de la relativité aux standards n'a *aucune* évaluation sur ces standards. Une brèche s'ouvre, en revanche, qu'il faut refermer d'une certaine manière quand, de la façon contraire, nous sommes dans la situation épistémique d'un sujet qui –comme

[115] Nous avons effectué une première ébauche d'approche à ce problème dans notre « Sur l' "ethnocentrisme" comme voie moyenne entre la validité inconditionnelle et le non-cognitivisme », *Revista de Filosofía UIS*, 2011.

Foucault et, dans notre comparaison, Rorty– a pris conscience que, quand nous considérons comme vraie une proposition p, cette vérité est purement relative à des standards E. Justement, le cas paradigmatique, indiscutable, du sujet qui effectivement *est régi* par de tels standards est le sujet qui y obéit mais ne les a pas même thématisés comme tels ; dans la reconstruction de Foucault, il s'agirait de celui fait usage d'un « domaine d'objets et de concepts » mais sans savoir que ce domaine est optionnel et historiquement contingent. Ce n'est plus, ce ne *peut* plus être, la même attitude que celle que démontre le sujet pour lequel ce domaine est devenu thématique. Le risque de l'idée de « normativités locales », multiples, devrait être évident : si nous les avons postulées pour récuser la possibilité que, en l'absence de standards *absolus*, il ne nous reste *aucune* vérité à reconnaitre aux propositions, dont nous constaterions simplement l'acceptation de la part d'autres sujets comme un fait social, mais sans la partager nous-mêmes, alors un résultat que nous souhaitons sans doute éviter est que les normes mêmes se transforment en simples faits sociaux ; nous souhaitons éviter un scénario au sein duquel *nous constatons* simplement *que de fait il existe* un domaine d'objet et de concepts tel qu'il rend relativement vraies les propositions de la psychiatrie ou de l'économie politique, mais sans que nous puissions justifier de quelque manière que ce soit pour quelle raison ce domaine a une quelconque valeur cognitive. Si nous nous trouvions dans cette situation, alors défendre la cohérence conceptuelle de l'idée de vérité relative ne nous aura pas fait avancer d'un pas : les standards se retrouvant neutralisés comme étant de simples faits, les propositions qu'ils « rendraient » vraies seraient également réduites à l'absence de validité. Les règles d'un jeu fonctionnent seulement en tant que telles si nous avons décidé de jouer au jeu en question, et non si nous constatons simplement qu'elles existent. Ainsi, donc, l'idée de vérité relative, même si elle présente des avantages pour rendre plus soutenable l'approche foucaldienne, est moins une solution à elle seule qu'un agenda de questions à développer.

Bibliographie

1. Textes de Merleau-Ponty centraux pour la recherche

1. Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.
2. --, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.
3. --, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
4. --, *Éloge de la philosophie,* Paris, Gallimard, 1953
5. --, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
6. --, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1963.
7. --, *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 1964.
8. --, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
9. --, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques,* Cynara, 1989.
10. --, « Titres et travaux », en *Parcours Deux*, , Lagrasse, Éditions Verdier, 2000.
11. --, *L'institution. La passivité*, Paris, Belin, 2003.

2. Textes de Foucault centraux pour la recherche

12. Foucault, Michel, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961 (reedición ampliada: Paris, Gallimard, 1972).
13. --, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical,* Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
14. --, *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966.
15. --, « Entretien avec Madeleine Chapsal », reimpresa en *Dits et écrits* 1, 1954-1975, París, Gallimard, 2001, texto Nº 37.
16. "Qui êtes-vous, professeur Foucault", entrevista con Paolo Caruso, 1967, reimpresa en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Quarto-Gallimard, 2001, texto Nº 50.
17. --, "En intervju med Michel Foucault", *Bonniers Litteräre Magassin*, Estocolmo, 1968; traducción francesa en *Dits et écrits 1, op. cit.*, texto Nº 54.
18. --, "Foucault répond à Sartre", entrevista con J.-P. Elkabbach, 1968, reimpresa en *Dits et écrits* (DE 55)
19. --, "Réponse à une question", en *Esprit*, nº 371, reimpreso en *Dits et écrits 1*, *op. cit.*, texto Nº 58.

20. --, *L'archéologie du savoir,* París, Gallimard, 1969
21. , *L'ordre du discours - Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris : Gallimard, 1971.
22. --, *Leçons sur la volonté de de savoir. Cours au Collège de France, 1970-71*, Paris, Gallimard, 2011.
23. --, "I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti", *Il Bimestre*, 22-23, settembre-dicembre 1972; traducción francesa en *Dits et écrits 1*, texto Nº 109.
24. --, "La vérité et les formes juridiques", en *Dits et écrits 1* (DE 139).
25. --, "Entretien avec Michel Foucault," entrevista con Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, en DE, II, texto Nº 192,
26. «Foucault étudie la raison d'État»; entretien avec M. Dillon*, Dits et écrits II* (DE 280).
27. "Entretien avec Michel Foucault", entrevista con Duccio Trombadori, en *Dits et écrits 2. 1976-1988,* París, Gallimard, 2001 (DE 281)
28. --, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
29. --*, Il faut défendre la société, cours au Collège de France 1975-76*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
30. --, *Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France 1978-79*, Gallimard, 2004
31. --*, Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980, Paris, Seuil-Gallimard, 2012*
32. --*, L'Herméneutique du sujet, cours au Collège de France 1981-82*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001
33. --, *Le Gouvernement de soi et des autres I, cours du Collège de France 1982-83*, Paris, Gallimard, 2008.
34. --, *Le Gouvernement de soi et des autres II, cours au Collège de France 1983-84*, Gallimard, 2009.

3. Sur le rapport entre Merleau-Ponty y Foucault

35. Bech, Josep Maria, Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento, Barcelona, Anthropos 2005

36. --, “El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo”, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, Nº 9, noviembre-diciembre 2008.
37. Bimbenet, Étienne, « Comme à la limite de la mer un visage de sable : Merleau-Ponty et Foucault », en *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d’une pensée*, Paris, Vrin, 2011.
38. Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblios, 1995.
39. Cormick, Claudio, « Merleau-Ponty, Foucault et l’autonomie de la conscience » *Bulletin d’analyse phénoménologique*, XII, 6, 2016.
40. Descombes, Vincent, “*The order of Things:* An Archaeology of What?”, *History and Theory,* Theme Issue 54, December 2016.
41. Lawlor, Leonard, *The implications of immanence*, New York, Fordham University Press, 2006, chapitre 4: “Eschatology and positivism”; chapitre 5: “Un écart infime (Part I)”; chapitre 6: “Un écart infime (Part II”).
42. Lebrun, G. « Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses », en AAVV, *Michel Foucault philosophe,* Paris, Editions du Seuil, 1989
43. Legrand, Stéphane, “‘As Close as Possible to the Unlivable’: (Michel Foucault and Phenomenology)”, *Sophia* November 2008, Volume 47, Issue 3.
44. May, Todd, « Foucault's relation to phenomenology », en Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press.
45. Micieli, Cristina, *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires, Biblos, 2003.
46. Oksala, Johanna, “The Foucauldian Failure of Phenomenology”, en *Foucault on freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
47. Revel, Judith, *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.
48. Sabot, Philippe (2013), « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? », *Les Études philosophiques,* Nº 106.
49. Visker, Rudi, *Truth and singularity. Taking Foucault into phenomenology*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000, chapitre 4: « Raw Being and Violent Discourse. Foucault, Merleau-Ponty and the (Dis-)order of Things ».

4. Textes généraux sur Maurice Merleau-Ponty

50. Alloa, Emmanuel, *La resistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Editions Kimé, 2007.
51. Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1988.
52. **-***Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999.
53. *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau Ponty*, Paris, Jerôme Millon, c2001
54. R. Barbaras-M. Carbone-L. Lawlor (eds.), *Chiasmi International. Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, I-XII, 1999-2011.
55. Carbone, Mauro, *The Thinking of the Sensible: Merleau-Ponty's a-Philosophy*, Northwestern University Press, 2004.
56. Alphonse De Waelhens, "Una filosofía de la ambigüedad" (1957), prefacio a M Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1976.
57. *Existence et signification*, Lovaina y Paris, Nauwelaerts, 1958.
58. Martin C. Dillon, *Merleau-Ponty´s Ontology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1988.
59. (ed.), *Merleau-Ponty vivant*, Albany, State University of New York Press, 1991.
60. Lawrence Haas-Dorothea Olkowski, *Rereading Merleau-Ponty. Essays Beyond the Continental-Analytical Divide*, New York, Humanity Books, 2000.
61. Kwant, Remy, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh/Louvain, Duquesne university Press, 1963.
62. *From Phenomenology to Metaphysics*, Pittsburgh/Louvain, Duquesne University Press/Nauwelaerts, 1966.
63. Lawlor, Leonard (1998), *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*, Indiana, Indiana University Press, 2003.
64. Lukács, Georg, *Existentialisme ou marxisme?,* Paris, Nagel, 1948
65. Pietersma, Henry (ed.), *Merleau-Ponty. Critical Essays*, Washington D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology, 1989.
66. Priest, Stephen, *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998.

67. Taylor, Charles, *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
68. Ted Toadvine-Lester Embree (eds.), Merleau-Ponty's Reading of Husserl, Dordrecht, Kluwer, 2002.
69. Zaner, R. M., *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

5. Textes généraux sur Michel Foucault

AAVV, *Michel Foucault, philosophe*, op. Cit.

AAVV, *The Cambridge Companion to Foucault*, op. cit.

70. Deleuze, Gilles, Foucault, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
71. Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
72. Gutting, Gary, *Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, 1989,
73. Han-Pile, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.
74. Kremer-Marietti, Angèle, *Michel Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris, Seghers, 1974.
75. Kusch, Martin, *Foucault's Strata and Fields, an investigation into archaeological and genealogical science studies*, Dordrecht ; Boston, Kluwer Academic Publishers/Synthese library, 1991.
76. Le Blanc, Guillaume, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.
77. --, « L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel. Foucault », Philosophie 2011/2 (n° 109),
78. Paugam, Guillaume, « Foucault et l'aporie de l'a-subjectivité », Les Temps Modernes, 6/2006 (n° 640),
79. Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
80. Revel, Judith, *Michel Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010. (Traducción castellana: Revel, Judith, *Michel Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014)
81. Sabot, Philippe, *Lire Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.

82. Sass, Louis A. , « Foucault et l'autoréflexion moderne », *Les Temps Modernes* 2009/5 (n° 656)
83. Sauquillo, Julián, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza, 2001.
84. Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The will to truth*, London-New York, Routledge, 1980.
85. Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
86. --, *Michel Foucault, pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009
87. Vuillemin, Jean-Claude, « Réflexions sur l'épistémè foucaldienne », *Cahiers Philosophiques*, 130 (2012)
88. Wahl, François, "La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme", en AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Editions du Seuil, 1968
89. Zarka, Charles Yves, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: Le moment moderne », *Archives de philosophie* 65, 2002

6. Textes sur le problème de la critique phénoménologique au psychologisme au sociologisme et à l'historicisme

90. Bimbenet, Étienne, "'La chasse sans prise' : Merleau-ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme", Les Etudes Philosophiques 57 (2), 2001
91. Bimbenet, Étienne, *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

Bimbenet, Étienne, « Comme au bord de la mer un visage de sable : Merleau-Ponty et Foucault », *op. Cit*.

92. Cardim, Leandro Neves, "Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty", Chiasmi International, Volume 8, 2006

Descombes, Vincent, "*The order of Things: An Archaeology of What?"*, art. cit.

93. Flynn, Bernard, "Merleau-Ponty and the Philosophical Position of Skepticism", en Flynn, Wayne Froman y Robert Vallier (eds.), *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, New York, SUNY Press, 2009.
94. García Canclini, Néstor, *Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, México, UNAM, 1979
95. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas,* Barcelona, Altaya, 1995

96. Inkpin, Andrew, “Was Merleau-Ponty a ‘transcendental’ phenomenologist?”, *Continental Philosophy Review*, octubre 2016.
97. Low, Douglas, *Merleau-Ponty’s Last Vision: A Proposal for the Completion of The Visible and The Invisible*, 2000
98. Pietersma, Henry, “Merleau-Ponty’s Theory of Knowledge”, en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Lanham-London, The Center for Advanced Research in Phenomenology-University Press of America, 1989.
99. --, *Phenomenological Epistemology*, Oxford University Press, New York-Oxford, 2000.
100. Sacrini, Marcus, “Merleau-Ponty’s Arguments Against Skepticism: A Reappraisal”, 2013
101. Toadvine, Ted, “Merleau-Ponty’s Reading of Husserl: A Chronological Overview”, en Ted Toadvine y Lester Embree, *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, Dordrecht, Springer, 2002

7. Sur la conception merleau-pontienne de la connaissance

102. Dufourcq, Annabelle, Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire, Dordrecht : Springer, 2012.
103. Geraets, Théodore, « Le retour à l'expérience perceptive et le sens du primat de la perception », *Dialogue* 15, 1976.
104. Hass, Lawrence, “Merleau-Ponty and Cartesian Skepticism: Exorcising the Demon”, en *Man and World* 26, 1993.
105. --, *Merleau-Ponty’s philosophy*, Bloomington, Indiana University, 2008. Press.
106. Hass, M. y Hass, L., “Merleau-Ponty and the Origin of Geometry”, dans Evans, F., and Lawlor, L. (eds.), *Chiasms: Merleau-Ponty’s notion of flesh*, Albany, SUNY Press, 2000.
107. Jensen, Rasmus Thybo, “Merleau-Ponty and McDowell on the Transparency of the Mind”, *International Journal of Philosophical Studies*, 21:3, 2013.
108. Low, Douglas, *Merleau-Ponty’s Last Vision. A proposal for the Completion of* The Visible and The Invisible*,* Evanston, Northwestern University Press, 2000.

109. Rouse, Joseph, “Merleau-Ponty’s Existential Conception of Science”, en Carman, T. y Hansen, M. (eds), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005

110. Morriston, Wesley, “Experience and causality in the philosophy of Merleau-Ponty”, *Philosophy and Phenomenological Research* 39, no. 4 (June 1979)

111. Schilardi, María del Carmen, “El saber como institución y la verdad como praxis en Maurice Merleau-Ponty”, en Jesús M. Díaz Álvarez y María Carmen López Sáenz (eds.), *Fenomenología e historia*.

112. Smith, Joel, “Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction”, *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy,* Volume 48, 2005, Issue 6.

113. Thierry, Yves, « L'institution et l'événement selon Merleau-Ponty », en Bonan, Ronald (ed.), *Merleau-Ponty : de la perception à l’action,* Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence, 2005.

114. Wrathall, M., “Motives, Reasons, and Causes”, en Carman, T., y Hansen, M., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005

8. Bibliographie pertinente pour l’analyse foucaldienne des conditions historico-sociales de possibilité des discours

115. Alcoff, Linda Martín, “Foucault as Epistemologist”, Philosophical Forum 25, 1993.

116. --, *Real Knowing. New Versions of the Coherence Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

117. --,“Foucault’s Normative Epistemology”, en Christopher Falzon, Timoty O’Leary y Jana Sawicki (comps.), *A companion to Foucault,* Blackwell, 2013.

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

119. Allen, Barry, *Truth in philosophy*, Harvard University Press, 1993

120. --, “After knowledge and liberty: Foucault and the New Pragmatism”, en C. G. Prado (ed.), *Foucault’s Legacy,* New York-London, Continuum, 2009.

121. --, “Foucault’s Theory of Knowledge”, en Timothy O’Leary & Christopher Falzon (eds.), *Foucault and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2010.

122. Aras, « Mémoire d'une Révolution », *Chimères*, N° 74, 2010/3.

123. Benente, Mauro, “El Foucault de Habermas bajo sospecha”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Nº 35

124. Bensaïd, Daniel, *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península, 2009.

125. Braver, Lee, *A thing of this world. A history of continental anti-realism*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.

126. Chevallier, Philippe, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille,* Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

127. Connolly, William, “Taylor, Foucault, and Otherness”, *Political Theory*, Vol. 13, No. 3, 1985.

128. Cormick, Claudio, “Situacionalidad del conocimiento, ‘racionalismo’ y dimensión ‘externa’ de la verdad: una intervención en el (no-)debate Habermas-Foucault”, en *Philosophia*, Mendoza, 2011.

129. --,“Sobre la defensa del “positivismo veritativo” en Foucault”, Cuadernos del Sur, fascículo Filosofía, Bahía Blanca, Nº 41, 2014.

130. --, “Foucault y el ‘positivismo veritativo’: posibilidades de una lectura alternativa”, El banquete de los dioses, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires - Argentina. Buenos Aires; 2014.

131. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad,* Buenos Aires, Katz, 2012.

132. Hoy, David Couzens, *Critical Resistance*, Cambridge-London, MIT Press, 2004.

133. Isenberg, Bo, “Habermas on Foucault: Critical Remarks”, *Acta Sociologica*, Vol. 34, No. 4, 1991.

134. Karczmarczyk, P.; Rodríguez, N. (2011). Crítica, ideología y Aufklärung según Michel Foucault. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, 2011.

135. Kelly, Michael, “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, en Kelly (ed.), *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, Massachusetts, MIT Press, 1995.

136. Lorenzini, Daniele, “Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los ‘regímenes de verdad’”, *Laguna*, 2010.

137. Löwy, Michael, *Paysages de la vérité: Introduction à une sociologie critique de la connaissance,* Paris, Anthropos, 1985.

138. McCarthy, Thomas, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", en Kelly (ed.), *Critique and power*.

139. Merquior, José, *Foucault, or the nihilism of the chair.* University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1985

140. Nola, Robert, "Post-modernism, a French cultural Chernobyl: Foucault on power/knowledge", en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37:1.

141. Prado, C. G., *Starting With Foucault: An Introduction to Genealogy*, Boulder, Colorado, Westview Press, 2000.

142. --, *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

143. --, « Foucault, Davidson, and Interpretation », en *Foucault's Legacy,* ed. cit.

144. Putnam, Hilary, *Reason*, *Truth and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

145. Raffin, Marcelo, "El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad", en: *Lecciones y Ensayos*, N° 85, Buenos Aires, 2008

146. Siegel, Harvey, *Relativism refuted: A critique ofcontemporary epistemological relativism*. Dordrecht, Synthese Library, 1987.

147. Taylor, Charles, "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May, 1984).

148. Villoro, Luis, "Del concepto de ideología", en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México DF, Fondo de Culture Económica, 1985.

149. Weir, Lorna, "The Concept of Truth Regime" *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie* Vol. 33, No. 2, 2008.

9. Bibliographie pertinente pour le problème des explications causales de la connaissance

150. Bonjour, Laurence, « The Indispensability of Internalism », Philosophical Topics, Vol. 29, Nº 1-2, 2001.

151. Bonjour, L. y Ernest Sosa, *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism : Foundations vs. Virtues*, Blackwell Publishing, Malden, 2003.

152. Gettier, “Is True Justified Belief Knowledge?”, *Analysis,* June 1963.

153. Goldman, Alvin, “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 64, No. 12. (Jun. 22, 1967).

154. --, “Internalism exposed”, *The Journal of Philosophy,* Volume XCVI, No. 6, June 1999.

155. Kohrnblith, Hilary, “Does Reliabilism Make Knowledge Merely Conditional?”, *Philosophical Issues* 14, 2004.

156. Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press, 1981.

157. Stroud, Barry, *Understanding Human Knowledge: Philosophcal Essays*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

158. White, Roger, “You just believe that because…”, *Philosophical Perspectives,* Vol. 24, Epistemology (2010).

10. Textes sur la critique d’auto-réfutation contre le naturalisme ou le déterminisme, en dehors de la tradition phénoménologique

159. Allison, Henry, “Kant’s Refutation of Materialism”, The Monist, vol. 72, No. 2, april 1989

160. Epicuro, “Sentencias Vaticanas”, en *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2012.

161. Haldane, J. B. S., “When I am Dead”, en *Possible Worlds and Other Essays*, Londres, Chatto&Windus, 1927.

162. --, “Some consequences of materialism”, en *The Inequality of Man*, Harmondsworth, Penguin Books, 1932

163. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe, Barcelona, Ariel, 1999.

164. Nagel, Thomas, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford, Oxford University Press, 2012.

165. Popper, Karl y Eccles, John, *The Self and Its Brain*, Berlín/Londres/Nueva York, Springer Verlag, 1977.

166. Slagle, James, *The Epistemological Skyhook. Determinism, Naturalism, and Self-Defeat*, New York, Routledge, 2016.

167. Smith Churchland, P., “Is Determinism Self-Refuting?”, *Mind*, Vol. 90, No. 357 Jan., 1981.

11. D’autres textes consultés et/ou cités

168. AA.VV., La disputa del positivismo en la sociología alemana, Barcelona, Grijalbo, 1972.

169. Cormick, Claudio, “Sobre el “etnocentrismo” como vía media entre la validez incondicional y el no-cognitivismo”, *Revista de Filosofía UIS*, 2011.

170. --, “Sobre la noción de responsabilidad histórica a partir de Merleau-Ponty”, *Areté: revista de filosofía*, 2016.

171. --, “La respuesta merleaupontyana a la ‘inducción pesimista’ como posible complemento de su polémica con el escepticismo”, *Ágora. Revista de Filosofía*, 2017 (en prensa).

172. Danto, *Narration and knowledge*, New York, Columbia University Press. 1985.

173. Descartes, R., *Discours de la méthode ; Méditations métaphysiques ; Traité des passions,* París, Nelson*,* 1936.

174. Davidson, Donald, “On the very idea of a conceptual scheme”, *Essays on truth and interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1991

175. Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996.

176. --, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.

177. --, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia,* Paidós, Madrid, 2001.

178. Kusch, Martin, “Epistemic relativism, scepticism, pluralism” (*Synthese*, publicado online el 23 de febrero de 2016.

179. McCarthy, Thomas, *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*, Cambridge, MIT Press, 1991.

180. Nino, Carlos, *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, 1988.

181. Platón, *Menón, Crátilo, Fedón*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1997.

182. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

183. Rorty, Richard, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

184. Schilpp (ed.), *The philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Northwern University Press, 1942.

185. Searle, *Speech Acts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969

186. Simpson, David, *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham and London, Duke University Press, 2002.

187. Williams, Bernard *Truth and truthfulness. An essay in genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

188. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999.

Índice

Merleau-Ponty y Foucault: dos perspectivas sobre la "situacionalidad" del conocimiento en la filosofía francesa contemporánea 1
Índice 2
Presentación general 6
1. Foucault y Merleau-Ponty como teóricos de la situacionalidad del conocimiento. El problema del aspecto normativo 6
2. Sobre la cuestión de la autorrefutación 12
3. Sobre la selección de textos para este trabajo 14
4. Esquema del presente trabajo 17
I. UN PRIMER TERRENO PARA LA COMPARACIÓN: ENTRADA Y SALIDA DE *LAS PALABRAS Y LAS COSAS* 23
CAPÍTULO 1. Merleau-Ponty y Foucault sobre la relación empírico-trascendental: condiciones de posibilidad o de imposibilidad del conocimiento 24
1.1. El problema de la "dualidad del hombre" en las interpretaciones de Bimbenet y Sabot . 24
1.2. Preliminares sobre la noción de "representación" 26
1.3. "Antes del hombre": la episteme clásica y la representación 31
1.4. El rol disruptivo de la vida, el trabajo y el lenguaje 35
1.5. La episteme moderna y el "hombre" 38
1.6. Recapitulación: el "hombre" y sus dualidades 41
II. MERLEAU-PONTY. FUNDAMENTOS Y CONSECUENCIAS DE LA BÚSQUEDA DE LA "INTERIORIDAD RACIONAL" 43
CAPÍTULO 2. Explorando una lectura alternativa de la Fenomenología de la percepción 44
2.1. La crítica merleaupontyana a la tesis cartesiana sobre la transparencia de la conciencia 47
2.1.1. La opacidad de la conciencia en la percepción sensible y en los sentimientos 48
2.1.2. La opacidad de la conciencia en el "pensamiento puro" 50
2.1.3. Discusión del alcance de la tesis de la opacidad del pensamiento 51
2.2. De razones y causas a motivos 54
2.2.1. La autonomía de la percepción frente a la conciencia intelectual según la crítica merleaupontyana al "intelectualismo" 54
2.2.2. La introducción de la noción de motivos 61
2.3. La persistencia de la "interioridad" y la "certeza racional" 69
2.3.1. Potencialidades y límites de la noción de "motivos" 69
2.3.2. Una breve problematización de la lectura de Alloa: ¿hay en Merleau-Ponty una "crítica de la transparencia"? 71
2.4. Recapitulación 73
CAPÍTULO 3. Capítulo 3. Los fundamentos de la búsqueda merleaupontyana de la "interioridad racional": Merleau-Ponty y el carácter autorrefutatorio del psicologismo, sociologismo e historicismo 74
3.1. El problema antropológico y el epistemológico en las referencias de Merleau-Ponty a las ciencias humanas 74
3.2. Lecturas sobre el problema epistemológico en la bibliografía secundaria: Cardim, Bimbenet, García Canclini, Toadvine 78
3.3. El correlato del recurso a la intuición de esencias: argumento sobre el carácter privado y efímero del objeto de conocimiento (CPEOC) 83

3.4. Argumento sobre la ausencia de "valor intrínseco" (AVI) 85
3.5. ¿Por qué la determinación causal del pensamiento implicaría consecuencias escépticas? Argumento sobre el desfasaje entre las causas de nuestras creencias y nuestras razones conscientes (DCCRC) 87
3.6. Un señalamiento breve sobre las teorías causales del conocimiento 97
3.7. ¿Por qué la opacidad es incompatible con el conocimiento? El problema de la ausencia de una solución "a dos niveles" en Merleau-Ponty 100
3.8. Sobre el problema de la verdad relativa: ¿es la idea del "valor intrínseco" la única alternativa al escepticismo? 107
3.9. Recapitulación: Merleau-Ponty sobre las fuentes de la "crisis de las ciencias". Nexo a capítulos posteriores 110
CAPÍTULO 4. Las consecuencias de la búsqueda merleaupontyana de la "interioridad racional": (I): intuición de esencias y "positivismo fenomenológico" como presuntas soluciones a la "crisis de las ciencias" 112
4.1. La solución a través de la "intuición de esencias" 112
4.2. Segunda solución. El "positivismo fenomenológico": las "leyes del pensamiento" como "hecho-valor" 116
4.3. ¿Es "husserliana" la respuesta de Merleau-Ponty? 118
4.4. Otras coordenadas para la discusión merleaupontyana sobre el psicologismo 123
4.5. Un límite al argumento "positivista fenomenológico": la relación con el realismo metafísico en los argumentos antiescépticos 124
4.6. "Si para mí puede llamarse verdad": el "positivismo fenomenológico" de Merleau-Ponty como exigencia de aplicabilidad en concreto de los predicados 129
4.7. Recapitulación: el positivismo fenomenológico como respuesta parcial al argumento *AVI* 133
CAPÍTULO 5. Las consecuencias de la búsqueda de "interioridad racional" (II): "historia como el despliegue de la verdad" 136
5.1. La historia y el "valor intrínseco" 136
5.2. La dinámica de la "institución de sentido" 142
CAPÍTULO 6. Las consecuencias de la búsqueda de "interioridad racional" (III): la "reflexión radical" 146
6.1. La "reflexión radical" como presunta solución al escepticismo relativista y retoma del problema de la reducción fenomenológica 146
6.2. La reducción fenomenológica en Fenomenología de la percepción 149
6.3. ¿Puede la reducción fenomenológica resolver la "crisis de las ciencias"? Sobre el rol del "tornar consciente" 152
6.4. Una lectura caritativa: prejuicios y "coeficiente de facticidad" 156
6.5. Un límite para la solución en términos de incremento de la transparencia: objeción sobre las condiciones epistémicas para realizar la reflexión 158
III. LA ALTERNATIVA FOUCAULTIANA: EL DESPLAZAMIENTO DE LA CONCIENCIA, Y EL CONOCIMIENTO COMO HISTÓRICO-SOCIALMENTE RELATIVO 165
CAPÍTULO 7. Un análisis del conocimiento no centrado en la conciencia 166
7.1. De Merleau-Ponty a Foucault. El desplazamiento del cogito, la arqueología como análisis de condiciones de posibilidad y la ambigüedad entre una epistemología normativa y una descriptiva 166
7.2. El desplazamiento del "primado del cogito" 173
7.2.1. El desplazamiento del cogito en una serie de críticas a la fenomenología durante el período arqueológico 173

7.2.2. El desplazamiento del cogito en el período genealógico..... 177
7.2.3. El caso de *La arqueología del saber* 180
7.3. *¿Desarrolla* Foucault un tratamiento normativo del conocimiento? La solución de Linda Alcoff: una "epistemología normativa" y "externista" 186
7.3.1. Distinguiendo dos problemas: enfoque anti-subjetivista y dimensión normativa del análisis 186
7.3.2. Foucault "externista" y "coherentista"..... 188
7.3.3. La noción de justificación en Foucault y el problema de la normatividad .. 191
7.4. Las objeciones a la posibilidad de un enfoque normativo en Foucault: definición de "savoir"; distinción entre "cosas" y "objetos" 193
7.4.1. "Savoir" y "connaissance" 193
7.4.2. El conocimiento es de "objetos", no de "cosas"..... 195
7.5. Otro argumento para la *posibilidad* de un enfoque normativo en Foucault: las "normas" en el análisis foucaultiano de los "umbrales"..... 198
7.6. Un nuevo matiz: sobre la ausencia de una meta-justificación epistemológica explícita de las normas mismas. Tránsito a la discusión sobre el relativismo 202
7.6.1. La reivindicación foucaultiana de los "saberes sometidos"..... 202
7.6.2. Justificación y verdad como "propiedades emergentes"..... 204
CAPÍTULO 8. El relativismo de Foucault y la presunta "sociologización" de las nociones de verdad y conocimiento..... 209
8.1. *Presentación* 209
8.2. Buscando un relativismo en Foucault 210
8.2.1. Algunas precisiones preliminares alrededor de la noción de "régimen de verdad" 210
8.2.2. El "régimen de verdad" en Naissance de la biopolitique..... 215
8.3. ¿Relativismo o sociologismo?..... 219
8.3.1. Las lecturas de Allen, Prado y Braver..... 221
8.3.2. ¿Es sociologista la "crítica política del saber"? Tránsito al problema de los "efectos de verdad" 224
8.3.3. "Ficciones" foucaultianas como una "búsqueda de efectos" no incompatible con la verdad objetiva del discurso 226
8.3.4. La "verdad política" como mera búsqueda de efectos..... 230
8.4. Argumentos para la "sociologización" o la relativización de las nociones de verdad y conocimiento en los comentaristas de Foucault 231
8.4.1. Sobre la presunta aplicación no inconsistente de la "sociologización" a su propio discurso por parte de Foucault 231
8.4.2. La crítica al correspondentismo como argumento a favor de la "sociologización" de las nociones de verdad y conocimiento..... 239
8.4.3. La crítica a la noción de verdad "en sentido fuerte" como argumento para la postulación de una verdad "perspectivista" 242
8.4.4. Un argumento pragmático para la "sociologización" de la noción de verdad 246
8.4.5. Las normas locales aún son normas: Kusch..... 248
CAPÍTULO 9. Análisis crítico sobre la sociologización y la relativización de las nociones de verdad y conocimiento..... 252
9.1. Un señalamiento preliminar: sobre la insuficiencia de una crítica al correspondentismo 252

9.2. Sobre el vaciamiento de la noción de "verdadero" y el carácter puramente nominal de la solución de Prado y Braver en defensa de la "sociologización" de la verdad 253
9.2.1. El argumento de autorrefutación bajo la reconstrucción de Braver y Prado 253
9.2.2. Las verdaderas implicaciones del argumento de autorrefutación. Observador y participante 255
9.3. La variabilidad histórica de la creencia y la "absolutez" de la verdad. Desenmarañando dos problemas: pregunta epistemológica y pregunta semántica 259
9.3.1. La distinción entre "ser verdadero" y "ser considerado verdadero" como consecuencia del carácter desentrecomillador del predicado veritativo 259
9.3.2. El problema semántico y el problema epistemológico 260
9.3.3. Sobre la noción de perspectiva. Un señalamiento sobre la diferencia entre tener y constatar una creencia 262
9.4. Ser verdadero y pasar como verdadero 266
9.4.1. Un punto preliminar sobre el contexto del análisis de Allen. Evaluación moral de una acción y evaluación epistémica de una proposición 266
9.4.2. El "pasar como verdadero" y sus relaciones con las acciones propias y las de terceros. Una vez más sobre perspectivas del observador y del participante 268
9.5. Análisis crítico de la sostenibilidad de un relativismo foucaultiano 271
9.5.1. Jugar un juego, elegir un juego 272
9.5.2. La amenaza de la equipolencia 274
IV. RECAPITULACIÓN 279
Recapitulación y ejes para futuros trabajos 280
1. Recapitulación: opacidad, relatividad y algunos problemas pendientes 280
2. El problema metafilosófico: ¿cómo abordar el conocimiento y el sujeto? La filosofía en su relación con la ciencia 283
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA Y/O CITADA 287
1. Textos de Merleau-Ponty y Foucault centrales para la investigación 287
Merleau-Ponty 287
Foucault 287
2. Bibliografía sobre el cruce entre Merleau-Ponty y Foucault 288
3. Textos generales sobre Maurice Merleau-Ponty 290
4. Textos generales sobre Michel Foucault 291
5. Bibliografía sobre el problema de la crítica fenomenológica al psicologismo, sociologismo e historicismo, y las estrategias de respuesta a estos 292
6. Acerca del problema de la concepción merleaupontyana sobre el conocimiento 293
7. Bibliografía relevante para el análisis foucaultiano de las condiciones histórico-sociales de posibilidad de los discursos 294
8. Bibliografía relevante para el problema de las explicaciones causales del conocimiento, proveniente de la filosofía analítica 296
9. Bibliografía sobre el problema de la crítica de autorrefutación contra el naturalismo o el determinismo, fuera de la tradición fenomenológica 296
10. Otros textos consultados y/o citados 297

Presentación general

1. Foucault y Merleau-Ponty como teóricos de la situacionalidad del conocimiento. El problema del aspecto normativo

En este trabajo intentaremos abordar críticamente los análisis de Merleau-Ponty y Foucault sobre el carácter situado del conocimiento en la realidad misma que es conocida (ante todo, del conocimiento como fenómeno histórico-social); esto es, sobre lo que -por brevedad- hemos escogido llamar la "situacionalidad"[1] del conocimiento. Este carácter del conocimiento se analizará, en las próximas páginas, a partir de dos ejes principales: el problema de cómo ciertos procesos que condicionan nuestras tomas de posición funcionan de manera *opaca* para la propia conciencia, y la cuestión de si, y cómo, el conocimiento y la verdad pueden ser entendidos como *relativos* a ciertas condiciones.

Sin embargo, al presentar así nuestro objeto, debemos enfrentar inmediatamente la sospecha de que solamente Foucault, y no Merleau-Ponty, satisface esta descripción. En efecto, en los textos en que Foucault se delimita del "subjetivismo" fenomenológico, una crítica recurrente es la de considerar al sujeto de conocimiento -y al conocimiento en su conjunto- como un punto de partida que *no* se procede a explicar a partir de la realidad misma, un presupuesto del conocimiento que se situaría "más acá" que el orden de los fenómenos a conocer. Por nuestra parte, al incluir también a Merleau-Ponty en la caracterización de teórico de la situacionalidad, estamos asumiendo desde el comienzo que el fenomenólogo tiene derecho de entrada en esta discusión contemporánea, que no es un simple remanente de una filosofía trascendental enfocada en un sujeto que no es él mismo parte del mundo. Las evidencias en este sentido son profusas -y de hecho las referencias críticas de Foucault a "la fenomenología y el existencialismo" como avatares tardíos del subjetivismo cartesiano suelen encontrarse en entrevistas y otros textos en los que no cabe esperar un apoyo filológico preciso-, pero, lejos de presentar su posición como aproblemática, nos interesará enfocarnos en el pensamiento merleaupontyano de la situacionalidad del conocimiento (y, desde la dirección inversa, en el pensamiento foucaultiano) precisamente en lo que este implica de *tensión*: es cierto que el fenomenólogo francés desea hacer de la

1 El término "situatedness" aparece, por ejemplo, en Simpson, David, *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham and London, Duke University Press, 2002. Un término más popular para referirse a la misma problemática, pero desde una perspectiva dinámica, es el de "detrascendentalización del sujeto cognoscente" que encontramos en Habermas. *Cfr.* Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia,* Paidós, Madrid, 2001.

conciencia otra cosa que simplemente un estrato más de hechos mundanos (aquel de los "fenómenos psíquicos") y que por lo tanto se niega a concebir nuestros pensamientos como siendo *simplemente* otros tantos acontecimientos espaciotemporalmente situados y que se vinculan con otros eventos por medio de leyes causales, pero no es menos vigoroso en su condena al "logicismo" que querría desconocer el carácter de *hecho* de todo nuestro pensamiento, "elevarnos" a un orden por encima del tiempo y de las relaciones causales[2]. El problema de Merleau-Ponty es el de cómo podemos *aceptar* que nuestro conocimiento está situado en el mundo -y esto implica, entre otras cosas: causalmente condicionado por él-, lo cual el fenomenólogo en ningún momento intenta negar, y sin embargo continuar postulando que nuestras pretensiones de conocimiento no pueden reducirse a ser el resultado ciego de mecanismos causales; la tensión es, en otras palabras, entre la facticidad del conocimiento, por un lado, y su pretensión de validez, por el otro. Aun si las soluciones merleaupontyanas -centradas, según veremos, en sobreponerse a la amenaza escéptica que percibe en la *opacidad* de la conciencia y la de la *relatividad* de la verdad- resultan insatisfactorias, están enfocadas en una exigencia que no vemos cómo podría soslayarse: la de preservar la dimensión *normativa* en un análisis del conocimiento entendido como un *hecho*.

En este sentido, intentaremos acercarnos a Merleau-Ponty como un autor que, con sus unilateralidades, representa sin embargo un contrapeso y un desafío al enfoque foucaultiano. En el caso de Foucault, si bien no se ha dudado de que busque "situar" en la realidad al sujeto cognoscente, de que emprenda una "detrascendentalización" de este, sí se ha sospechado que ella se realiza de un modo crudamente unilateral: Foucault la habría emprendido, sí, pero, entre las vías posibles para esta empresa teórica, parecería contarse entre "aquellos que, en la línea de Nietzsche […], atacan las concepciones kantianas de la razón y el sujeto racional en sus raíces mismas", según el mapeo de la cuestión hecho por Thomas McCarthy[3].

Por otra parte, la circunstancia de que seamos conscientes de que Foucault busca ante todo desarrollar un análisis sobre las "condiciones de posibilidad" de los discursos, antes que sobre su validez objetiva -sobre la cual declara realizar una suspensión del juicio-, sugiere que tal vez está excluida de antemano la posible compatibilidad entre un acercamiento de este tenor

[2] « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », en *Parcours Deux*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2000, p. 58; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, pp. 22-23.

[3]McCarthy, Thomas, *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contelnporary critical theory*, Cambridge, MIT Press, 1991. De manera más influyente, también Habermas tiende a leer en Foucault una reducción de la normatividad del conocimiento a la pura facticidad social -una *reducción* de la verdad a los efectos de poder-. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008, capítulos 9 y 10.

y uno que, como el merleaupontyano, preserva explícitamente para términos como "verdad" y "conocimiento" un uso normativo (y no solo uno meramente descriptivo, referido a lo que de hecho ha sido tomado por verdad o conocimiento a lo largo de la historia[4]). Pero la tentación de ver en el acercamiento merleaupontyano (según razones), y en el foucaultiano (según condiciones de posibilidad y efectos) dos abordajes incompatibles e inconciliables no nos llevaría demasiado lejos, de manera que tenemos que evitar ceder a la tentación de excluir de antemano todo terreno de diálogo.

Esto es especialmente importante en la medida en que Foucault nos presenta más de una formulación de sus proyectos teóricos apelando de manera explícita a la *exclusión* de un abordaje normativo, formulaciones que, si las tomáramos como base para definir lo característico de su abordaje, no permitirían a nuestro trabajo siquiera empezar. Como es sabido, el "arqueólogo" pretende dejar en suspenso las pretensiones de verdad de los discursos que analiza: *Les mots et les choses* había aclarado desde el comienzo que el estudio arqueológico no trataría "de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual", sino que se buscaría "sacar a la luz […] el campo epistemológico […] en que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad"[5]. En la "Réponse à une question", de 1968, Foucault declara: "lo que yo analizo en el discurso" no es "lo que lo vuelve legitimo, o le da su inteligibilidad"; la pregunta que se plantea el arqueólogo es, por el contrario, aquella "de los acontecimientos: la ley de existencia de los enunciados, lo que los ha vuelto posibles a ellos y a ningún otro en su lugar; las condiciones de su emergencia singular, su correlación con otros eventos anteriores o simultáneos, discursivos o no"[6]. En "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie", del mismo año, Foucault nos habla de una "descripción pura" -esto es, desarrollada al margen de una *evaluación* normativa- "de los hechos del discurso"[7]. La arqueología, dice Foucault en su libro metodológico de 1969, "es la descripción sistemática

[4] Según Barry Allen, Foucault no le da "ningún lugar a un concepto normativo de conocimiento, entendiendo por tal uno que distinga el conocimiento de lo que se declara, cree o dice conocer (lo que *pasa* como conocimiento)". Allen, B., "After knowledge and liberty: Foucault and the New Pragmatism", en C. G. Prado (ed.), *Foucault's Legacy,* New York-London, Continuum, 2009, p. 74.

[5] *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966, p. 13; *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, p. 7.

6 Foucault, Michel, "Réponse à une question", *Esprit,* mayo 1968, reimpreso en *Dits et écrits I* (DE 58), p. 709.

[7] Foucault, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistemologie », *Cahiers pour l'analyse,* été 1968, reimpreso en *Dits et écrits 1* (DE 59), p. 733.

de un discurso-objeto"[8]. Retomando la noción de *episteme* que había sido introducida en *Les mots et les choses*, nos recuerda que "la *episteme* […] es lo que, en la positividad de las prácticas discursivas, *hace posible la existencia* de las figuras epistemológicas y de las ciencias"[9]. "En el enigma del discurso científico", lo que "pone en juego" el "análisis de la *episteme*" "no es su derecho a ser una ciencia, *es el hecho de que existe"*; este análisis *no* es, por lo tanto, "una manera de reasumir la pregunta crítica ('dada alguna cosa como una ciencia, ¿cuál es su derecho o su legitimidad?')"[10]. Tendremos que preguntarnos si podemos sin embargo explorar la hipótesis de que en *ambos* autores el problema epistemológico se juega en la tensión entre los polos del conocimiento en sentido normativo *y* su situacionalidad histórico-social; solo así se nos aparecerán como acercamientos contrapuestos sobre *el* conocimiento.

De momento, adelantemos que un análisis de las condiciones histórico-sociales de posibilidad de ciertos discursos, que se enfoque por ejemplo -por tomar un problema típicamente foucaultiano- en las circunstancias específicas que permitieron que ciertos objetos llegaran a adquirir el estatuto de objetos posibles para una enunciación científica, no es un análisis que *necesite* excluir su propia puesta en conjunción con consideraciones normativas; no es imposible distinguir aspectos y analizar los discursos como respondiendo a condiciones históricas específicas *y también* como susceptibles de ser reivindicados o criticados en su valor objetivo. Que Foucault se acerque a los discursos científico-empíricos mostrando que ellos no son la simple captación de una realidad previa no nos autoriza, según argumentaremos, a extraer como lo hace Barry Allen la conclusión de que una pregunta normativa es imposible; de que "[l]os 'objetos' del conocimiento, las 'cosas' de las que son verdaderos los enunciados verdaderos, no tienen ninguna realidad al margen del acuerdo de aquellos que hablan sobre ellos"[11]. En la medida en que los "objetos" en cuestión son una forma de apropiación discursiva y reglada, sí, de fenómenos que tienen una existencia *extra*-discursiva, sigue siendo perfectamente razonable preguntarnos por el valor cognoscitivo de las ciencias que versan sobre ellos.

Pero el objetivo aquí no es en absoluto volver al punto de partida y olvidar las diferencias entre la filosofía merleaupontyana y la foucaultiana. Por el contrario, al preguntarnos cómo también Foucault puede en principio responder a problemas normativos sobre el

[8] *L'archéologie du savoir,* París, Gallimard, 1969*,* p. 190; *La arqueología del saber,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005, p. 235.
[9] *L'archéologie,* p. 260; *La arqueología…*, p. 324. Subrayado nuestro.
[10] *L'archéologie,* p. 260; *La arqueología…*, p. 324. Subrayado nuestro.
[11] Allen, Barry, "After Knowledge and Liberty: Foucault and the New Pragmatism", p. 78.

conocimiento, lo que intentamos poner de manifiesto es que una elaboración epistemológica normativa que tome en consideración al mismo tiempo la situacionalidad de nuestro conocimiento no tiene por qué revestir la forma *específica* que cobra en Merleau-Ponty y que, según veremos, se asocia a la exigencia de una *transparencia* al menos posible de la conciencia -no hay conocimiento si nuestras operaciones cognitivas permanecen insuperablemente opacas para nosotros mismos, subraya el fenomenólogo- y al rechazo del *relativismo* epistemológico -para Merleau-Ponty, solamente puede haber conocimiento si las proposiciones conocidas gozan de una verdad absoluta-. No centrar nuestra reconstrucción de Foucault en su "epojé", en su renuncia a las consideraciones normativas, será la forma de tomarnos en serio, en un sentido interesante, su propia declaración de que, contra "la convicción de que era imposible analizar el conocimiento sin tomar [el *cogito*] como punto de partida", el mérito del enfoque arqueológico es haber "podido describir estructuras de saber en su conjunto sin referir[se] nunca al *cogito*"[12]. Hablar, como lo hace Foucault, sobre *el* conocimiento y sobre formas contrapuestas de acercarnos a él -una centrada en el *cogito* y otra que no lo estaría- requiere que tanto el arqueólogo como los autores a los que critica estén abordando un mismo fenómeno, en lugar de que el acercamiento arqueológico se limite a formularse sobre el conocimiento una cuestión despojada de alcance normativo, y por lo tanto más acotada que la que encontramos en la fenomenología. Merleau-Ponty asume que cierto tipo de tematización de la situacionalidad del conocimiento es inescapablemente autorrefutatoria y nos propone una alternativa, lastrada sin embargo de ciertas dificultades asociadas a cómo superar la opacidad de la conciencia; Foucault, en principio, debería poder ofrecernos una mejor respuesta a la *misma* pregunta.

Un problema análogo al que se nos presenta para la arqueología lo tenemos en lo que respecta a la "genealogía" foucaultiana. Podríamos asumir que *por definición* el análisis "genealógico" foucaultiano excluye toda consideración normativa; que se trata simplemente de concebir de qué manera ciertos discursos llegaron a existir, y esto -así como hemos visto para el caso de la "epojé" arqueológica- nos impediría por principio y de antemano tratar de obtener de Foucault alguna elaboración que sea *a la vez* un análisis de condiciones de existencia *y* uno sobre la aceptabilidad o no de determinados discursos. De hecho, la genealogía es presentada por el autor francés únicamente en términos de la *clase* de explicación genética que proporciona para los discursos que toma por objeto, pero no se trata

[12] "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", entrevista con Paolo Caruso, 1967, reimpresa en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Quarto-Gallimard, 2001 (*DE* 50)", p. 638; "¿Qué es usted, profesor Foucault?" en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013?", p. 92.

de otra cosa que eso; el problema está en términos de cómo dar cuenta del hecho de que esos discursos hayan comenzado a existir, y no en términos de si podemos fundamentarlos o no. Cuando Foucault en su lección inaugural de 1970 *L'ordre du discours* se refiere a los conjuntos de análisis que se propone hacer, deja explícito que el "conjunto 'genealógico' de análisis" se enfocará en "cómo se han formado, por medio de a pesar de o con el apoyo de [ciertos] sistemas de coacción, las series de los discursos; cuál ha sido la norma específica de cada una y cuáles sus condiciones de aparición, de crecimiento, de variación"[13]; el trabajo genealógico "concierne a la formación efectiva de los discursos"[14]. Si Foucault se apropia del término nietzscheano de "genealogía", lo hace para delimitar *cierta* investigación genética, la que se enfoca en los comienzos contingentes y "bajos" de nuestros discursos y prácticas, desacralizándolos, en lugar de rastrear la identidad transhistórica de un "origen"; una vez más, uno y otro enfoques son tipos de explicación genética, ninguno de ellos involucra una evaluación normativa[15]. Y sin embargo, insistamos una vez más: así como la "arqueología" puede, al menos en principio y pese a la decisión de emprender una *epojé*, ofrecernos un análisis del conocimiento que no esté enfocado -como Merleau-Ponty- en la cuestión de la conciencia ni*, a fortiori*, en la cuestión de su opacidad, así también la genealogía desarrolla elementos que permiten concebir un conocimiento *relativo* y una verdad *relativa* y por lo tanto nos ofrece una alternativa a la insistencia merleaupontyana en el "valor intrínseco". Incluso si el principal interés del propio Foucault genealógico no es el de ofrecernos una teoría epistemológica normativa acerca de la posibilidad de valideces relativas, esta es sin embargo una línea de trabajo que ha sido elaborada por los comentaristas del filósofo francés, y no se ve de antemano por qué no merecería exploración, particularmente en el marco de un cotejo con Merleau-Ponty[16].

[13] Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Madrid, La Piqueta, 1996, p. 60.

[14] *El orden…*, p. 64

[15] "¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque […] uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma […]. Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay 'otra cosa bien distinta': no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida […] a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo 'razonable' -del azar-. ¿El apego a la verdad y el rigor de los métodos científicos? De la pasión de los sabios, de su odio recíproco […], de la necesidad de vencer". « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), reimpreso en *Dit et écrits 1. 1954-1975,* Paris, Gallimard, 2001 (DE 84), p. 1006; *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2004, pp. 17-19.

[16] El caso más interesante de esta lectura, y defensa, de la propuesta foucaultiana lo encontramos en Martin Kusch, para quien en el filósofo francés se encuentra desarrollado un "relativismo epistemológico genealógico", para el cual "los marcos y los estándares relativos que definen la verdad están esencialmente vinculados con el

Por lo demás, si esta búsqueda de análisis normativos en Foucault resulta relevante incluso en relación con los discursos que el arqueólogo y el genealogista *toma por objeto*, ella es por otro lado urgente e ineludible cuando se trata del discurso *del propio Foucault*, esto es, cuando lo que está en juego son argumentos de autorrefutación. Pasemos entonces a referirnos brevemente a este aspecto del problema.

2. Sobre la cuestión de la autorrefutación

Es de recordar en este punto que el análisis foucaultiano de la verdad como "de este mundo", y la posibilidad de reducir el análisis según razones a un análisis sobre los "efectos de verdad" de los discursos, ha llevado a que el enfoque del autor de *Surveiller et punir* fuera considerado susceptible de precisamente la misma clase de crítica que Merleau-Ponty había dirigido a los enfoques psicologista, sociologista e historicista, esto es, una objeción en términos de autorrefutación. Este es un aspecto sobre el cual queremos llamar la atención de inmediato puesto que, notablemente, ni siquiera los trabajos recientes que han intentado explorar con cierto detalle la relación entre Merleau-Ponty y Foucault, yendo más allá de la contraposición fácil y de la toma "a valor nominal" de las críticas del segundo al primero en *Les mots et les choses*[17], han buscado explorar las relaciones de ambos autores desde el punto de vista de sus vínculos con los argumentos de autorrefutación. Esto es tanto más notable en los casos en que, como en un reciente trabajo de Vincent Descombes, el cruce entre Merleau-Ponty y Foucault se hace tomando como punto de partida precisamente el curso sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, el texto en que el fenomenólogo expone de manera más extensa (aunque no por ello especialmente clara) la presunta paradoja

---

poder social". Este "vínculo esencial-interno entre la verdad y el poder social no convierte, como tal, la verdad en una opinión arbitraria y una ilusión. Por el contrario, el punto mismo de Foucault es que toda producción de verdad y conocimiento socialmente organizada solo es posible sobre el fondo de […] un marco de reglas, prácticas y estándares". Kusch, Martin, *Foucault's Strata and Fields, an investigation into archaeological and genealogical science studies*, Dordrecht ; Boston, Kluwer Academic Publishers/Synthese library, 1991, p. 210.

17 Revel, J. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris, Vrin, 2015. Previamente, Étienne Bimbenet se había ocupado también de discutir la contraposición "fácil" entre los dos autores que nos ocupan, en el primer capítulo de su *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011. Este texto de Bimbenet retoma a su vez algunos hilos que el autor había comenzado a trabajar en "'La chasse sans prise': Merleau-ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme", *Les Etudes Philosophiques* 57 (2), 2001. La lectura "conciliatoria" entre Merleau-Ponty y Foucault propuesta por Bimbenet inspira, según reconoce explícitamente el propio Philippe Sabot, el análisis que este último presenta en su « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? », *Les Études philosophiques,* Nº 106, 2013. Para una primera respuesta a las lecturas de Bimbenet y Sabot, véase nuestro « Merleau-Ponty, Foucault et l'autonomie de la conscience » *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XII, 6, 2016.

autorreferencial en que caerían sus antagonistas[18]. El interés por Foucault como crítico o continuador de Merleau-Ponty, como más cercano o más lejano a las preocupaciones merleaupontyanas sobre las ciencias del hombre, como apoyado o no en un similar "diagnóstico" sobre la duplicidad del "hombre" -dotado de una dimensión empírica y una trascendental-, ha corrido de forma lisa y llanamente *paralela* a la profusa bibliografía sobre si el enfoque foucaultiano cae, como ha sido reprochado por muchos autores entre los que se destacan Merquior, Taylor, Putnam y Habermas, en una "autodesmentida relativista"[19]. Los tratamientos sobre uno y otro filósofos franceses no han avanzado hacia poner en vinculación de algún modo la clase de consideraciones epistemológicas de principio que vuelven a uno de ellos blanco, y al otro autor, de críticas en términos de autorrefutación.

Esto es tanto más sorprendente en la medida en que, si los roles de los dos filósofos con respecto a los argumentos de autorrefutación se encuentran distribuidos de esta manera, ello puede ponerse rápidamente en relación con otras tomas de posición de uno y otro; muy en particular, Foucault ha criticado a la fenomenología precisamente en nombre de una opacidad y una no-autonomía de la conciencia que, presuntamente, habría sido puesta de manifiesto por el estructuralismo y el psicoanálisis pero que la tradición iniciada en Husserl no habría sabido reconocer. A la inversa, el declarar que el funcionamiento de la conciencia cognoscente es opaco para ella misma funciona, para Merleau-Ponty, como una premisa suficiente para arribar a una autorrefutación. Esto tiene que plantearnos, inevitablemente, preguntas como -por ejemplo- la de si el trabajo foucaultiano sobre el modo en que los discursos teóricos existen, están "en este mundo", se ve ayudado por la ruptura con una concepción tradicional, "internista", sobre el conocimiento, en la cual Merleau-Ponty seguiría recabando. O, apuntando las sospechas en la dirección inversa, preguntas como si la premura foucaultiana por desprenderse de todo rastro de "primado del *cogito*" y romper así con la fenomenología de modo radical no lo lleva a abandonar siquiera tesis lo suficientemente mínimas acerca de la autonomía de la conciencia como son requeridas para poder plantear

18 Descombes, Vincent, "*The order of Things*: An Archaeology of What?", *History and Theory,* Theme Issue 54, December 2016.

19 Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad,* Buenos Aires, Katz, 2012; *cfr*., entre muchos otros textos, Hoy, David Couzens, *Critical Resistance*, Cambridge-London, MIT Press, 2004; Isenberg, Bo, "Habermas on Foucault: Critical Remarks", *Acta Sociologica*, Vol. 34, No. 4, 1991; Karczmarczyk, P.; Rodríguez, N., "Crítica, ideología y Aufklärung según Michel Foucault", *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, 12 (100), 2011; Kelly, Michael, "Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique", en Kelly (ed.), *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, Massachusetts, MIT Press, 1995.

pretensiones de racionalidad para su propio discurso[20]. En cualquier caso, sin inclinarnos en bloque por uno u otro autor, es necesario como mínimo admitir que *existe* una discrepancia fundamental entre sus respectivos presupuestos epistemológicos de principio, discrepancia que la literatura secundaria de los últimos años, a la que le corresponde el mérito de haber desplazado el debate respecto de una dicotomía expeditiva, podría correr el riesgo de oscurecer. Y esto no tiene una importancia exclusivamente *histórico*-filosófica: en la medida en que Merleau-Ponty y Foucault estén alejados uno de otro como argumentamos aquí que lo están, poner en diálogo sus respectivas posiciones deberá servir como aporte a la discusión de los problemas filosóficos mismos que están en juego en la relación causas/razones, y que distan de agotarse en un episodio puntual de la filosofía francesa del siglo XX[21].

3. Sobre la selección de textos para este trabajo

Debemos aquí detenernos a explicitar como decisión consciente la selección de textos que hemos escogido para tratar a uno y otro autores. En el caso de Merleau-Ponty, hemos escogido enfocarnos en un texto en apariencia "marginal" como lo es el curso sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie,* y resaltar otros, también escasamente trabajados, como la conferencia *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques,* o la presentación "Titres et travaux" y algunos artículos de *Signes* y *Sens et non-sens*, pero esto no ha sido por desconocer la importancia de las obras que han quedado fuera de esta selección. Se trata de poner en el foco -sin desconocer las particularidades que conlleva el hecho de que se trate de un curso y no de un libro concebido como tal- un texto que no ha sido trabajado con detalle en la bibliografía especializada, y que sin embargo presenta posiciones de importancia central, como la problematización de una dualidad en las visiones sobre el "hombre", o la utilización de argumentos epistemológicos de principio contra ciertas formas

[20] Cfr. « Qui êtes-vous… », p. 636; "Foucault répond à Sartre", entrevista con J.-P. Elkabbach, 1968, reimpresa en *Dits et écrits* (*DE* 55), p. 690; "Interview avec Michel Foucault", entrevista con Yngve Lindung, 1968, reimpresa en *Dits et écrits 1* (DE 54), p. 682; "Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti", reimpreso en *Dits et écrits 1* (DE 109), p. 1240; "La vérité et les formes juridiques", en *Dits et écrits 1* (DE 139), pp. 1407-08; "Entretien avec Michel Foucault", en *Dits et écrits 2. 1976-1988,* París, Gallimard, 2001 (DE 281), p. 871.

21 Un trabajo enfocado en un elenco de autores completamente diferente al nuestro, pero de central importancia para los problemas mismos que discutimos aquí, y que desafortunadamente vio la luz cuando esta tesis había ya cobrado forma, es el estudio de Jim Slagle *The Epistemological Skyhook. Determinism, Naturalism, and Self-Defeat*, New York, Routledge, 2016. Slagle estudia el problema de la presunta autorrefutación en que incurrirían el determinismo y el naturalismo al explicar nuestras creencias por medio de causas y no de razones, y, si bien se centra en filósofos contemporáneos entre los que se destacan C. S. Lewis, Karl Popper, Thomas Nagel y Alvin Plantinga, encuentra formulaciones del mismo tipo de argumento en Epicuro y Kant, y en las discusiones sobre el carácter presuntamente autorrefutatorio de las tesis de Marx y Freud.

de “objetivismo” similares a las que en principio podríamos leer en Foucault. Las menciones incidentales que hacen sobre *Les sciences de l’homme et la phénoménologie* autores como Étienne Bimbenet o Philippe Sabot, que no resultan del todo exactas para comprender la especificidad del pensamiento merleaupontyano frente al del “arqueólogo” y “genealogista”, indican la necesidad de emprender un trabajo de relectura como el que humildemente intentamos iniciar aquí.

Correlativamente, claro está, nos vemos obligados a soslayar otros trabajos. Ante todo, dejamos de lado por obvias razones temáticas *Humanisme et terreur* y *Les aventures de la dialectique,* los dos libros políticos del filósofo francés -uno de los cuales ha sido objeto de nuestra consideración en otro trabajo[22]-, que representan casi un tercio de la obra publicada en vida del autor. De las dos principales obras “ontológicas” de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* y la póstuma *Le visible et l’invisible*, esta última es demasiado lejana a los problemas epistemológicos sobre el “objetivismo” sobre los que nos enfocamos aquí. Si bien la hemos abordado en otros textos para considerar la cuestión del escepticismo con respecto a las creencias *perceptivas*, y para estudiar el problema del acercamiento merleaupontyano de la evidencia intelectual a la evidencia estrictamente perceptiva[23], no es nuestra intención forzar la lectura de este texto tardío para hacerlo encajar en problemas abordados por el fenomenólogo diez años antes. Respecto de la *Phénoménologie de la perception*, ella aparecerá, sí, pero en un rol en cierto sentido subsidiario: tendremos que mostrar (capítulo 2) cómo en ella Merleau-Ponty bosqueja -a partir de nociones como la de “motivo”- una posible teoría del conocimiento *no* centrada en la primacía de la “interioridad racional”, la cual el fenomenólogo luego deja de lado cuando tiene que enfrentar la amenaza del psicologismo, el sociologismo y el historicismo. Por otra parte, es solamente en complementación con la *Phénoménologie* que podremos dar cabalmente sentido al argumento “positivista fenomenológico” (capítulo 4) con que se compromete el autor en el curso de 1951-52 a efectos de brindar una de las posibles respuestas a las implicaciones escépticas del “objetivismo”. Asimismo, pasaremos por el libro de 1945 para dejar claras las variaciones que atraviesa el concepto de “reducción fenomenológica” (capítulo 6), que en *Les sciences de l’homme…* se convierte en una forma de “reflexión radical”.

[22] “Sobre la noción de responsabilidad histórica a partir de Merleau-Ponty”, *Areté: revista de filosofía*, 2016.

[23] “La respuesta merleaupontyana a la ‘inducción pesimista’ como posible complemento de su polémica con el escepticismo”, *Ágora. Revista de Filosofía*, 2017 (en prensa).

En el caso de Foucault, nuestro recorte será aun más estrecho, de manera que no pretendemos aquí ofrecer una reconstrucción exhaustiva de la obra del autor, y nuestro acercamiento estará muchas veces guiado -conscientemente- por la incidencia que los distintos textos foucaultianos han tenido para la reflexión filosófica posterior, lo cual implicará otorgarle mayor importancia a los análisis epistemológicos o metodológicos de carácter general que a las tesis sustantivas. Si, pese a ello, dedicaremos el capítulo 1 de este trabajo a los análisis arqueológicos específicos sobre el "hombre" tal como los encontramos en *Les mots et les choses*, ello se debe naturalmente al rol singular que este libro tiene cuando se trata de evaluar la relación foucaultiana con la fenomenología: es en el capítulo 9 de la obra de 1966 donde encontramos, como se recordará, la famosa tesis sobre la "reduplicación empírico-trascendental" característica de la *episteme* moderna, y no podremos siquiera entenderla si no es en el contexto de un tratamiento más general sobre la Época Clásica y la Modernidad tal como son concebidas por Foucault. Pero, al margen de la cuestión particular sobre el "hombre", ninguno de los análisis arqueológicos de Foucault, en lo que ellos tienen de tesis sustantivas sobre determinado problema sobre la historia del pensamiento, como la enfermedad mental o la clínica médica, será directamente objeto de nuestro tratamiento. El foco estará por el contrario en la propuesta metodológica general de ofrecer una reconstrucción del conocimiento que no esté apoyada en un análisis de la *conciencia* cognoscente, abordaje que permite a Foucault dejar de lado los problemas de la *transparencia* de esta conciencia, tan caros a Merleau-Ponty. De este modo, pues, serán las reflexiones metodológicas de *L'Archéologie du Savoir* las que cobrarán centralidad.

Y, así como este es el modo en que el período arqueológico nos ofrece una alternativa a la propuesta merleaupontyana, por su parte es en la "genealogía" donde rastrearemos, más explícitamente vinculados con términos como "verdad" o "conocimiento", desarrollos nos ofrecen una alternativa a la recusación merleaupontyana de todo relativismo, de todo abordaje que degrade aquello que el fenomenólogo percibe como el "valor intrínseco" de nuestras creencias. Es por ello que, en busca de un relativismo foucaultiano, le daremos cierto relieve al curso sobre *Naissance de la biopolitique*. Lo que buscaremos rastrear es cómo Foucault (que retoma para ello parcialmente la vieja noción arqueológica de "saber") nos ofrece, en lugar de la dicotomía merleaupontyana entre un valor intrínseco y ningún valor en absoluto, la idea de una verdad relativa a un marco de referencia, el "régimen de verdad".

Precisado este punto, pasemos a bosquejar los distintos capítulos de la tesis.

4. Esquema del presente trabajo

El articulado de capítulos del presente trabajo se ordenará en torno a cuestiones específicas que, en cada autor, se desglosan del campo problemático principal, y que no son exactamente los mismos en el caso de Merleau-Ponty y el de Foucault, de manera que, luego de delimitarnos críticamente (en la parte I) de la utilización de *Les mots et les choses* como el terreno más obvio para el cruce entre ambos autores, será necesario para nuestra exposición comenzar por una reconstrucción y análisis crítico de lineamientos importantes del abordaje merleaupontyano (en la parte II), pasar luego a sus contrapartes en el caso de Foucault (parte III).

En efecto, en la parte I, nuestra tarea será eminentemente negativa: se tratará de desplazar a *Las palabras y las cosas*, y su referencia a la fenomenología como incurriendo en un episodio más de la "duplicación empírico-trascendental" de la subjetividad humana, del lugar central del debate entre Foucault y Merleau-Ponty. Haremos esto por la vía de señalar que la dualidad de dimensiones del hombre no ocupa en el fenomenólogo (como, de modos diversos, insisten en remarcar diversos comentaristas) el rol de análisis de las condiciones de posibilidad, sino de las de *im*posibilidad, del conocimiento.

En la parte II, será la argumentación merleaupontyana acerca del carácter presuntamente autorrefutatorio del psicologismo, sociologismo e historicismo la que nos haga desembocar en los dos problemas más precisos en los que se articula en este trabajo la cuestión de la situacionalidad del conocimiento; a saber, la *opacidad* de la conciencia y la posibilidad de una *relatividad* de la verdad o del conocimiento. Haremos este recorrido en los capítulos 2 a 6.

Antes de enfocarnos en el curso sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie,* se tratará, en el capítulo 2, de delimitarnos -a efectos de defender la interpretación sobre la que se sostiene el presente trabajo- de la lectura según la cual el fenomenólogo sería ya un crítico de la tesis cartesiana de la transparencia de la conciencia, y abrazaría por el contrario una epistemología centrada en la aceptación de la opacidad, un enfoque en el cual estaría incluida la preeminencia dada a la noción de "motivos" por sobre la de "razones". Por ello tendremos que ofrecer una lectura de la *Phénoménologie de la perception*, que remarque cómo la noción de "motivo" (como alternativa a la de mera causa, pero que buscaría no recaer tampoco en la transparencia requerida por la de razones), no recibe en el autor el desarrollo suficiente como para situarlo realmente en una posición "intermedia" entre el abordaje según razones y aquel según causas. Insistiremos, en particular, en que los "motivos" permanecen en una posición indefinida entre aquello que no es consciente pero podría tornarse tal *por vía reflexiva* y

aquello que permanece necesariamente por debajo del alcance de una autotematización reflexiva.

En el capítulo 3 entraremos ya al curso de 1951-52 sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, y reconstruiremos los tres argumentos que llevan a Merleau-Ponty a concebir el psicologismo, sociologismo e historicismo como autorrefutatorios. Debemos hacer aquí una aclaración que concierne al necesario equilibrio entre la claridad expositiva del trabajo, por una parte, y la justicia a la letra del fenomenólogo, por otra parte: son solo dos de los tres argumentos que identificamos aquí los que resultan pertinentes para nuestro hilo conductor, pero el rol del tercero no puede pasarse por alto sin deformar el sentido del texto merleaupontyano. En efecto, las movidas argumentales realmente relevantes que nos presenta Merleau-Ponty son, en primer lugar, la que señala que el psicologismo, el sociologismo y el historicismo acarrean consecuencias escépticas en virtud de que habría un *desfasaje entre las causas* reales (pero desconocidas) *de nuestras creencias y nuestras razones conscientes* (argumento *DCCRC*), el cual pone en juego el problema de la opacidad y por tanto el de la ausencia de control epistémico, y en segundo lugar, la que versa sobre la *ausencia de valor intrínseco* a la que supuestamente se vería reducido nuestro conocimiento si tuviésemos que concebir nuestras creencias como "relativas a" nuestras condiciones psíquicas, sociales e históricas (argumento *AVI*); este segundo argumento involucra, claro está, la problematización de la relatividad. Por otra parte, sin embargo, hemos tenido que reconocer, siquiera brevemente, que Merleau-Ponty presenta el procedimiento de la "intuición de esencias" como respuesta a lo que evidentemente es *otro* problema escéptico, a saber, el presunto *carácter privado y efímero del objeto de conocimiento* bajo una interpretación psicologista (argumento *CPEOC*). Si bien estos argumentos no poseen todos la misma relevancia, los presentaremos en el capítulo 3 a efectos de comprender cuáles son los *fundamentos* en los que Merleau-Ponty se apoya para considerar que el psicologismo, sociologismo e historicismo son autorrefutatorios, lo cual nos guiará luego hacia las *consecuencias* de este análisis. No obstante, según señalaremos ya en el capítulo 3, Merleau-Ponty no llega a mostrar por qué el declarar opacas las operaciones cognitivas de un sujeto implica necesariamente *devaluar, desacreditar*, sus pretensiones de conocimiento; el fenomenólogo, según señalaremos, no concibe siquiera la posibilidad de establecer una jerarquía de confiabilidad entre distintos mecanismos causales de formación de creencias. También señalaremos que el fenomenólogo no argumenta concluyentemente contra la posibilidad de hablar de verdad o conocimiento en sentido *relativo*, aunque se trate de una relatividad compatible con el condicionamiento psíquico, social o histórico.

Las consecuencias de la reivindicación merleaupontyana de la "interioridad" y la "certeza racional" -esto es, las respuestas por medio de las cuales el fenomenólogo intentará sucesivamente desbancar cada uno de los motivos escépticos que han quedado a la luz- serán objeto de nuestro tratamiento en los capítulos 4 a 6. En el capítulo 4 comenzaremos por la respuesta que, en términos de "intuición de esencias", Merleau-Ponty presenta contra el argumento *CPEOC*, el cual en rigor solo es aplicable a una versión extrema de psicologismo, a la que quepa responder que, aunque nuestros actos de conocimiento sean privados y efímeros, ello no implica otorgarles el mismo estatuto a sus objetos, que pueden por el contrario ser "omnitemporales".

Pero, dado que esta respuesta centrada en la *Wesensschau* husserliana no permite contestar las dudas escépticas que involucran los dos problemas principales en juego -relatividad y opacidad- veremos a continuación una segunda réplica merleaupontyana, el argumento "positivista fenomenológico" como respuesta al psicologismo (y específicamente al argumento *AVI*). Este argumento funciona sobre la base de criticar, como conceptualmente ininteligible, la postulación de "verdades" incognoscibles y que solo serían accesibles a sujetos suprahumanos, tales como "marcianos" o "ángeles". Merleau-Ponty señala, como alternativa, que no podemos postular más verdad que aquella que somos susceptibles de experimentar como tal. Así, "nuestras" verdades no podrán ser relativizadas a nuestra psique en ningún sentido interesante.

Sin embargo, esta estrategia de análisis presenta el obvio límite de que solamente permite contrastar las creencias humanamente accesibles, en su conjunto, con aquellas de las que sería capaz una subjetividad suprahumana; *no* es una respuesta para argumentos relativistas históricos que consideren que nuestras actuales creencias podrán ser desacreditadas por creencias humanas futuras. Por ello es que pasaremos a continuación, en el capítulo 5, a considerar una estrategia merleaupontyana adicional (y que puede reconstruirse también como una respuesta al argumento *AVI*). Se tratará en este caso de contraponerle al relativismo epistemológico, en su vertiente historicista, la idea de que la historia del conocimiento constituye un "devenir de la verdad", por medio del cual, lejos de que los períodos del saber humano se reduzcan a otros tantos episodios culturales autocontenidos, encontramos más bien diferentes fases de una historia única, un desarrollo gradual de un conocimiento. Según señalaremos, este intento de respuesta al relativismo histórico adolece sin embargo del defecto de permanecer en el nivel de una conceptuación *a priori*, que no desarrolla de qué modo la historia del saber efectivamente acontecida encajaría en este esquema.

En el capítulo 6, nos enfocaremos en la estrategia merleaupontyana consistente en concebir la reducción fenomenológica como una forma de "reflexión radical" por medio de la cual lograríamos convertir "el condicionamiento sufrido en condicionamiento consciente" (lo cual funcionaría como una respuesta al argumento que hemos reconstruido como *DCCRC*). El problema con la estratagema argumental del filósofo francés consiste, en este caso, en la poca claridad del autor respecto de cómo es que la "reflexión radical" sería *suficiente*, ante todo, y *posible*, en segundo lugar. Merleau-Ponty no deja en efecto en evidencia por qué la mera puesta de manifiesto de nuestro condicionamiento funcionaría como una respuesta a las dudas escépticas (en la medida en que no menciona que esta toma de conciencia sea la antesala de un procedimiento de *crítica*, y posiblemente de *depuración*, de nuestras creencias), ni explica por qué habría de resultar posible descubrir por vía reflexiva precisamente la clase de condicionamientos que, por hipótesis, el psicologista, el sociologista y el historicista declararían como funcionando por debajo de nuestra capacidad de tematización.

En la parte III, nos enfocaremos en la reconstrucción y análisis crítico de las tesis de Foucault, como alternativa al tratamiento de los temas que habremos visto previamente en Merleau-Ponty. En el capítulo 7, nos centraremos en la circunstancia de que Foucault propone -y lo hace al modo de una crítica explícita a la fenomenología- desplazar la conciencia de los sujetos cognoscentes del rol central en el análisis del conocimiento, con lo cual quedaría *a fortiori* excluido el problema más específico de la *opacidad* de la conciencia, que resultaba central para Merleau-Ponty. Tendremos que evaluar si la alternativa propuesta por Foucault resulta satisfactoria habida cuenta del hecho de que viene enmarcada en un proyecto general que toma por foco las *condiciones de existencia* de los enunciados científicos antes que la pregunta por su validez objetiva; en otras palabras, tendremos que preguntarnos si el enfoque arqueológico no toma el término "conocimiento" en un sentido puramente descriptivo, no normativo, lo cual lo colocaría no como alternativa a la propuesta fenomenológica sino como abordando un problema distinto. Más concretamente, nos adentraremos en el análisis foucaultiano del conocimiento, sobre la base de su desplazamiento de la problemática de la conciencia, y buscando ante todo matizar la apariencia según la cual la "epojé" del filósofo respecto de la verdad objetiva de proposiciones signifique *ipso facto* que el análisis arqueológico sea incompatible con una noción normativa de conocimiento; tendremos, en todo caso, que analizar en qué dirección deberían profundizarse los lineamientos arqueológicos a efectos de proporcionarnos una

alternativa normativa a las filosofías que Foucault percibe como injustificadamente subjetivistas.

Sin embargo, nuestro análisis de la teoría foucaultiana del conocimiento como no centrada en la conciencia nos llevará, a efectos de que ella funcione en efecto como una alternativa al abordaje merleaupontyano -a efectos, en palabras de Alcoff, de que tal teoría sea una "epistemología" y no solo una "sociología del conocimiento"-, de la cuestión de la *opacidad* de la conciencia a aquella de la *relatividad* de la verdad o el conocimiento, problema que nos ocupará en el capítulo 8. Intentaremos allí rastrear un posible *relativismo* foucaultiano, así como delimitarlo de una mera *sociologización* de nociones como "verdad" o "conocimiento", que las reduciría a un uso puramente descriptivo, empírico. Tendremos que discutir la plausibilidad de dos enfoques -similares, pero no idénticos- que pueden desprenderse de las tesis foucaultianas acerca del carácter histórico-socialmente situado de nuestra actividad cognitiva: por una parte, una *sociologización* de términos como "verdad" o "conocimiento", la tesis según la cual es necesario analizar el carácter de "verdad" que le reconocemos a ciertas proposiciones de un modo puramente descriptivo, empírico, que concierna a los efectos sociales de los discursos "verdaderos" (lectura que ha sido defendida en la última década por autores como Barry Allen, Lee Braver y Carlos Prado); por otra parte, la propuesta de una *relativización* de tales términos, en virtud de la cual el énfasis en los factores histórico-sociales de existencia de los enunciados no supone el simple abandono del terreno de las razones (la recusación de los estándares mismos de fundamentación racional), sino una postulación de normatividades "locales", no universales (análisis que nos lleva más bien por el camino propuesto por Martin Kusch). Esta distinción resultará clave a efectos de pasar a evaluar, a continuación, si es posible en efecto concebir la posibilidad de un conocimiento relativo, o una verdad relativa, de modo más benévolo que como lo hace Merleau-Ponty.

En el capítulo 9 pasaremos de la reconstrucción de las dos alternativas -sociologización y relativización- al análisis crítico sobre ellas, sirviéndonos para este punto de los argumentos que los comentaristas de Foucault desarrollaron a partir de las esquemáticas indicaciones del propio "arqueólogo" y "genealogista". Nuestro punto será señalar, ante todo, que en la medida en que "verdadero" pasa a ser un término puramente descriptivo, despojado de carga normativa, este reduccionismo puede defenderse como vía de análisis para referirse, desde la perspectiva del observador externo, a discursos-objeto, pero deja de servir para dar cuenta de lo que hacemos cuando, como participantes en un discurso, consideramos que un interlocutor *debería* aceptar una proposición (a la que llamamos, justamente, "verdadera"). Pero, en lo

que concierne al relativismo, el problema es más sutil, puesto que no se trata de eliminar la normatividad sino, precisamente, de relativizarla; nuestros estándares de racionalidad pueden ser reconocidos como meramente contingentes, pero, de forma relativa a ellos, podrá seguir hablándose de verdad y falsedad, así como de buenas y malas razones. Sin embargo, en este punto nuestro argumento será que la postulación de normatividades locales solamente desplaza el problema: si la verdad de las proposiciones deja de ser "intrínseca" y pasa a ser "relativa" a, por ejemplo, dominios de objetos y conceptos propios de cierto "régimen de verdad", queda por explicar por qué hemos de aceptar este último, algo que ni Foucault ni sus comentaristas responden con demasiada claridad.

Sin más dilaciones, pasemos a continuación al primer momento de nuestro análisis: establecer por qué la comparación entre Merleau-Ponty y Foucault no debe hacerse en el terreno de *Les mots et les choses*.

I. UN PRIMER TERRENO PARA LA COMPARACIÓN: ENTRADA Y SALIDA DE *LAS PALABRAS Y LAS COSAS*

CAPÍTULO 1. *Merleau-Ponty y Foucault sobre la relación empírico-trascendental: condiciones de posibilidad o de* im*posibilidad del conocimiento*

Intentaremos en este capítulo reconstruir sucintamente el sentido de la noción foucaultiana de "duplicado empírico-trascendental", tal como la encontramos en *Las palabras y las cosas*, y que ha sido acercada por intérpretes como Étienne Bimbenet y -especialmente- Philippe Sabot a la tesis merleaupontyana sobre una tensión entre la visión del hombre que nos arrojan las ciencias empíricas y la que nos presenta la filosofía (*apartado 1.1.*). No podremos hacer esto, sin embargo, sin una contextualización en el marco de *Las palabras y las cosas*: ante todo, tendremos que referirnos al a noción de "representación" (*apartado 1.2.*), puesto que es el cambio del rol epistemológico de las representaciones lo que para Foucault explicará el paso del Clasicismo a la Modernidad y la emergencia del "hombre". A continuación *(apartado 1.3.)*, veremos cómo el primero de estos dos períodos estaba marcado según Foucault por la premisa de una relación transparente entre las representaciones y la realidad. El paso a la Modernidad viene suscitado ante todo por la aparición de principios explicativos "profundos", no dados ellos mismos a la representación, como el trabajo, la vida y el lenguaje; el valor de la representación misma queda, correlativamente, degradado *(apartado 1.4.)*. Finalmente *(apartado 1.5)* veremos cómo, según Foucault, la *episteme* moderna requiere la postulación de la figura ambigua del "hombre" a efectos de explicar las condiciones de posibilidad de estas representaciones que se han convertido en un mero "efecto". La explicación en cuestión consiste, según el arqueólogo, en la apelación a resultados empíricos -sobre la naturaleza y la historia del conocimiento- que luego son simplemente reiterados como condiciones trascendentales. Esta reiteración de lo empírico en lo trascendental es, según argumentaremos contra Bimbenet y Sabot, un movimiento de naturaleza muy diferente que la contraposición entre ambas dimensiones tal como la hallamos en Merleau-Ponty.

1.1. El problema de la "dualidad del hombre" en las interpretaciones de Bimbenet y Sabot

En algunos trabajos de los últimos quince años, Étienne Bimbenet ha propuesto una lectura sobre el problema de las ciencias humanas en Merleau-Ponty enfocada en cómo, frente a la presunta dicotomía entre abordajes sobre el hombre desde el "interior" -perspectiva tradicionalmente explorada por la filosofía- y desde el "exterior" -punto de vista de las ciencias humanas-, el fenomenólogo francés se habría comprometido, en un terreno antropológico u ontológico, con la postulación de la figura "ambigua" del hombre, como un modo de ser "más

acá" de la división entre sujeto y objeto[24]. Sobre esta base, inclusive, Bimbenet considera que el compromiso merleaupontyano con la ontología ambigua acerca del terreno de "lo vivido" como un tercer tipo de ser es lo que, a la vez que lo acerca a la problematización foucaultiana acerca del hombre como duplicado empírico-trascendental, vuelve inaceptable de parte del "arqueólogo" Foucault la solución propuesta[25].

Por otro lado, según un trabajo más reciente de Philippe Sabot, es "el diagnóstico merleaupontyano de la crisis de las ciencias del hombre" el que Foucault "instala en el corazón del dispositivo antropológico de la *episteme* moderna", puesto que, continúa el intérprete, "Foucault muestra [...] que el hombre que se encuentra en el centro del pensamiento moderno aparece como 'un extraño duplicado empírico-trascendental', que se presenta a la vez como el objeto y el sujeto de su propio saber"[26]. Así, sería "a partir del *diagnóstico* formulado por Merleau-Ponty", en su curso sobre *Las ciencias humanas y la fenomenología*, que Foucault "despliega, en gran parte, su crítica de las ciencias humanas"[27], pese a que el "arqueólogo" rechazaría la *solución* merleaupontyana al problema, la cual Sabot reconstruye en términos del retroceso hacia un modo de ser originario del hombre, más fundamental que los acercamientos unilaterales propios del "saber objetivante y el idealismo de la subjetividad trascendental"[28].

Las discrepancias entre ambos filósofos respecto de la solución a la dualidad de enfoques de los que sería susceptible el hombre no eliminaría la similitud del punto de partida, del problema a resolver, y así, sin desconocer las diferencias entre ellos, quedaría desplazada la imagen, abonada por el propio Foucault, según la cual su trabajo debería comprenderse íntegramente en ruptura con la fenomenología[29]; existiría por el contrario cierta continuidad entre las motivaciones teóricas de uno y otro autores.

[24]Bimbenet, Étienne (2011), *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, p. 16.
[25]Bimbenet, Étienne, "'La chasse sans prise': Merleau-ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme", *Les Etudes Philosophiques* 57 (2), 2001, p. 251.
[26]*Cfr.* Sabot, Philippe (2013), « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? », *Les Études philosophiques,* Nº 106, p. 324.
[27] *Ibíd.,* p. 323. Subrayado nuestro.
[28]*Ibíd*.
29 Entre otros textos foucaultianos críticos de la fenomenología, cfr. « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », entretien avec P. Caruso, trad. C. Lazzeri, *La Fiera letteraria,* année XLII, nº39, septembre 1967. Reimpreso en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard (DE 50) ; «En intervju med Michel Foucault», *Bonniers Litteräre Magassin,* Estocolmo, 1968, reimpreso en *Dits et écrits I* (DE 54) ; "Réponse à une question", *Esprit,* mayo 1968, reimpreso en *Dits et écrits I* (DE 58) ; « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti », *Il Bimestre*, nº 22-23, septembre-décembre 1972. Reimpreso en *Dits et écrits I* (DE 109) ; « La vérité et les formes juridiques », conferencias en la Pontificia Universidad de Río de Janeiro, 1973. Reimpreso en *Dits et écrits I.*

De esta clase de reconciliación expeditiva necesitamos delimitarnos. Según argumentaremos, es Merleau-Ponty, no Foucault, quien constata una *tensión* entre las dimensiones "empírica" y "trascendental" del hombre; el "arqueólogo", por el contrario, considera que una de estas dos dimensiones es "repetida" en la otra, no que ellas sean inconsistentes. Pero la lectura de Sabot sobre Foucault, que le permite acercarlo a Merleau-Ponty, no es exclusiva del autor de *Lire les Mots et les Choses*; ha sido formulada, antes que por él, por otros lectores importantes de Foucault, incluido Jürgen Habermas. En efecto, este analiza la noción foucaultiana de un duplicado empírico-trascendental señalando que,

> [d]esde Kant, el yo toma simultáneamente la posición de un sujeto empírico que se encuentra en el mundo como un objeto entre otros, y la de un sujeto trascendental que se encuentra frente al mundo, el cual constituye como totalidad de los objetos de la experiencia posible. […] El pensamiento no puede, naturalmente, acomodarse *a estas alternativas irreconciliables*. De Hegel a Merleau-Ponty, se ha intentado superar este dilema fusionando los dos aspectos en uno […][30].

Por su parte, y mucho más recientemente, Lee Braver ha leído el problema empírico-trascendental creyendo encontrar, también él, que Foucault denuncia allí una contradicción:

> El conocimiento científico [de los] factores empíricos que nos determinan profundamente pone en cuestión la autonomía y la integridad absoluta del pensamiento que filósofos previos habían proclamado. […] Nuestro pensamiento está tan profundamente influido por nuestras condiciones económicas, biológicas y lingüísticas que se torna difícil ver de qué manera él es verdaderamente nuestro. […] Foucault rastrea las diversas tentativas inútiles para reconciliar los aspectos incompatibles de constituyente y constituido, determinante y determinado […][31].

Pues bien, para justificar nuestra discrepancia con las lecturas de Bimbenet, Sabot, Habermas y Braver sobre una presunta tensión entre las dimensiones empírica y trascendental del hombre en Foucault, acerquémonos a los textos pertinentes. Comenzaremos, en este capítulo, por *Las palabras y las cosas*.

1.2. Preliminares sobre la noción de "representación"

Como sabemos, el problema que según Foucault da lugar, con Kant, a la emergencia de una filosofía trascendental es el de la síntesis, la asociación, de las representaciones. Para Foucault, una característica esencial del saber de la Época Clásica radica en que la operación

[30] Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 314. Subrayado nuestro.

de analizar en elementos las representaciones complejas de lo real, y reconstituirlas luego en una síntesis completa y ordenada, bajo la forma del "cuadro", aparecía como poniendo en evidencia la verdadera estructura de lo real; la operación de descomposición y reordenamiento de la representación valía así como legítima para lo representado en ella, que ponía así finalmente de manifiesto su verdadera naturaleza[32]. La relación clásica de representación todavía aparece, según reconstruye Foucault, como un vínculo transparente entre las cosas, el pensamiento y el discurso[33]. La ruptura propia de la Modernidad radicaría entonces, correlativamente, en que el tipo de operaciones de análisis y posterior síntesis que podría ejercerse sobre las representaciones de lo real queda desplazada, en su rol de conocimiento de la verdadera naturaleza de lo real mismo, por principios explicativos que *no* toman como punto de partida lo dado en la representación[34]. En el mismo período en que, independizadas de este modo de la representación, la *historia natural* es reemplazada por la biología (que postula la "vida" como principio subyacente a los seres vivos), el *análisis de las riquezas* sustituido por la *economía* (centrada en la noción de "trabajo" como subyacente al valor de las riquezas), y la *gramática general* cede su lugar a la *filología* (que estudia por debajo de las lenguas las leyes de evolución del "lenguaje")[35], aparecería la crítica kantiana como respuesta desde la filosofía al mismo problema. Intentaremos reconstruir los ejes principales de este desarrollo.

Pero, ante todo, no es posible pasar por alto la centralidad que adquiere en todo ello el problema de "*la* representación". El término corre el riesgo de ser naturalizado, e incluso un crítico tan duro como Habermas, antes de proceder a criticar las "aporías" en las que

---

[31] Braver, Lee, *A thing of this world. A History of Continental Anti-Realism*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2007, p. 367.

[32] "[E]l lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y […] recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan. La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer un 'cuadro': sea como discurso natural, compilación de la verdad, descripción de las cosas, *corpus* de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico". *Les mots…*, p. 322; *Las palabras…*, p. 302.

[33] En efecto, la transparencia del lenguaje es un presupuesto de la concepción de la *episteme* clásica acerca del conocimiento, el cual ella ve como consistente en una tarea de organización de las representaciones mediante el análisis: "en el punto de encuentro entre la representación y el ser […] -en este lugar en el que en nuestros días creemos reconocer la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre-, lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en cuanto representa -el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras. En este papel, el lenguaje transforma la sucesión de las representaciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan". *Les mots…,* pp. 321-322; *Las palabras…*, p. 302.

[34] Cuando en el capítulo 9 Foucault retoma el contraste entre la Modernidad y el Clasicismo, se refiere al "momento en el que las identidades de la representación han dejado de manifestar sin reticencias ni residuos el orden de los seres". *Les mots …*, pp. 314-5; *Las palabras…*, p. 295.

[35] *Les mots …*, p. 323; *Las palabras…*, p. 303.

desembocaría Foucault, acepta sin reticencias la reconstrucción de las *epistemai* desarrollada por el "arqueólogo", y en particular la tesis de un paso de la "Época Clásica" a la "Modernidad" a partir del desplazamiento del "primado de *la* representación"[36]. Pero, como ha señalado François Wahl acertadamente,

> [u]n hecho que no puede dejar de sorprender desde la primera lectura de *Las palabras y las cosas* es que recurre constantemente, […] y sin ningún tipo de duda, a la representación. Esta se encuentra promovida a un lugar excepcional, […] parece poseer un núcleo de pertinencia irreductible a través de todos los estados del saber; núcleo que podrá servir para descifrar todas las organizaciones de la ciencia y que al mismo tiempo está presente para la interrogación arqueológica.
>
> Ahora bien, esto no deja de plantear problemas muy serios […], porque en el curso de la investigación la representación ha sido tomada en realidad en acepciones muy variadas […][37].

En efecto, las relaciones en las que figura el concepto de representación sorprenden por su variedad y hasta, podríamos decir, por su imprevisibilidad; Foucault no introduce el término de un modo que permita prever los giros a los que resultará sometido y, en efecto, esto le proporciona una notable libertad de juego. Pero, a efectos de intentar avanzar en una resolución del problema, y por lo tanto de llegar a comprender las críticas a la fenomenología como perteneciente a la "*episteme* moderna", podemos proponer un cierto desglose:

1.Como en cualquier concepto que tenga alguna utilidad discriminativa, el de "representación" puede entenderse a partir de las oposiciones que permite trazar; a partir de qué *no* cae bajo su alcance. La representación es pues ante todo la relación en la cual uno de los términos es a la vez "relación con otro y presentación de sí mismo"[38], pero de un modo tal que todo el contenido que aparece en el elemento representante pertenece a aquello representado, como en el caso del cuadro; se diferencia de esta relación, binaria, aquella ternaria en la cual además del elemento significante y aquel al que remite tenemos un *tertium* constituido por la *semejanza* que permitiría reconocer al primero como "signo" del segundo[39]. En la relación de representación, que cobra según Foucault un primado indiscutido

36Cfr. Habermas, Jürgen, *El discurso…*, pp. 310, 311, 312.

37 Wahl, François, "La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme", en AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Editions du Seuil, 1968, p. 343; *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1975, pp. 77-8.

38 Para Foucault, "en su esencia propia, la representación es siempre perpendicular a sí misma: es a su vez indicación y aparecer; relación con un objeto y manifestación de sí". *Les mots…,* p. 79; *Las palabras…*, p. 71.

39 Para el conocimiento renacentista, según Foucault, eran los propios seres los que se señalaban unos a otros de acuerdo a sus apariencias; las remisiones se daban entre realidades, no de un signo vacío hacia el objeto al que

en la Época Clásica, el signo indica por sí mismo que lo es; ningún elemento funcional adicional (como la semejanza con lo designado) viene a indicar que su ser se agota en el hacer aparecer otra cosa[40]. Por extensión, Foucault usa "representación" para referirse no solo a la relación sino a uno de sus elementos, aquel que remite al segundo.

2.Ahora bien, si en la comparación entre la representación clásica y la semejanza renacentista el primer tipo de relación suponía una correspondencia biunívoca entre el elemento representante y el representado -de modo que el primero no tuviera "ningún contenido" ausente del segundo, pero al mismo tiempo pusiera de manifiesto por completo las características de este-, cuando Foucault habla del paso del Clasicismo a la Modernidad la noción de hecho ha variado, puesto que, justamente, las representaciones que ya *no* ponen de manifiesto el verdadero orden de lo real no dejan por ello de recibir tal nombre. En el marco del segundo de los quiebres epistémicos que analiza el autor, la distinción entre lo que es una relación de representación y lo que no lo es se describe en otros términos: hay representación cuando, siquiera de forma degradada, una cierta realidad es manifestada por el aparecer de una segunda; por el contrario, la *exterioridad* respecto del "espacio de la representación" se aplica a aquello que, dada una relación de representación entre dos términos, ejerce una influencia sobre aquello representado, pero sin aparecer, sin hacerse manifiesto, en el término representante. El trabajo, la vida y el lenguaje, por ejemplo, escapan para Foucault a la representación en tanto ellos condicionan la dinámica de la existencia de, respectivamente, las riquezas, los seres vivos y los múltiples lenguajes existentes, pero, en nuestras "representaciones" de estos últimos, aquellos no aparecen ni lo hace, a fortiori, la relación entre unos y otros.

---

este refiriera. Por medio de cinco formas centrales de semejanza -la *convenientia*, la *aemulatio*, la *analogía,* las *simpatías* y las *signaturas*- las partes del mundo no dejan de remitirse recíprocamente, confirmando la bien trabada unidad de lo real. *Cfr. Les mots…,* pp. 32-40; *Las palabras…*, pp. 26-34. Este capítulo sobre la *episteme* renacentista será republicado, a su vez, en el artículo de mismo nombre y con algunas modificaciones: "La prose du monde", *Diogène*, Nº53, enero-marzo de 1966, pp. 20-41. Republicado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Nº 33. El problema de la semejanza había sido previamente abordado por Foucault en el Coloquio de Royaumont en 1964, en su comunicación "Nietzsche, Freud, Marx" (*Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Éd. de Minuit, 1967; reimpreso en *Dits et écrits I*, texto Nº 46).

40 Para Foucault, en la Época Clásica, "el significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa; le está totalmente subordinado y le es transparente; pero este contenido sólo se indica en una representación que se da como tal y lo significado se aloja sin residuo alguno ni opacidad en el interior de la representación del signo. Es característico que el primer ejemplo de signo que da la Logique de Port Royal no sea la palabra, ni el grito, ni el símbolo, sino la representación espacial o gráfica -el dibujo: mapa o cuadro. En efecto, el cuadro no tiene otro contenido que lo que representa y, sin embargo, este contenido sólo aparece representado por una representación". *Les mots…,* pp. 78-79; *Las palabras…*, pp. 70-71.

En este esquema muy general, tenemos pues dos distinciones que oponen la representación con lo que no lo es: una primera oposición divide entre *dos tipos de relación signitiva*, para decirlo muy laxamente -una binaria y otra ternaria-; la segunda distingue *entre una relación signitiva y lo que no lo es*. El signo renacentista, para Foucault, es un modo distinto de designación, de remisión, que la representación clásica; por el contrario, los "no representables" trabajo, vida y lenguaje que aparecen en el umbral de la Modernidad son descritos como por fuera de cualquier relación signitiva, y ejerciendo únicamente influencias causales. Pero además de las dos distinciones respecto de relaciones que no son de "representación", hay evidentemente una distinción más específica, entre la representación "en sentido clásico" -como relación de correspondencia biunívoca entre los términos que ella vincula- y "en sentido moderno" -que no la requiere, y precisamente por cuya no exhaustividad deja "espacio" para un "no representable" subyacente-. Desde este punto de vista, el marco de las referencias de Foucault a la fenomenología, las cuales se inscriben, a su vez, en su tratamiento de la filosofía trascendental kantiana como inauguración de la "Modernidad", radica en el paso de la representación en el primer sentido al segundo.

Pero este cuadro general, si nos permite al menos colocar en *un* espacio, común, las diferentes distinciones que Foucault asocia al término "representación", no nos presenta todavía un resumen claro de en qué consiste, concretamente, la relación en cuestión y la naturaleza de sus términos. Los problemas más importantes aquí parecen ser dos:

1. El problema del análisis y la síntesis. Si, como hemos señalado, los caracteres que aparecen en el elemento representante pueden o no tener una relación de correspondencia biunívoca con aquellos del término representado, para Foucault esto concierne, de un modo privilegiado, la posibilidad de agrupar y de descomponer el primero de un modo que sea "fiel" al segundo. El problema moderno de la "opacidad" de las representaciones aparece, según Foucault, en el momento en que se descubre que por medio de la descomposición del término representante -por ejemplo, la representación *de* un cierto ser vivo- no llegamos a descubrir lo que constituye su ordenamiento interior y sus conexiones con realidades semejantes. El trabajo, la vida y el lenguaje no se dan en nuestras representaciones de aquello que ellos "dominan" o rigen, por mucho que las analicemos, y establecen síntesis, conexiones, diferentes de aquellas a las que se puede arribar por vía de la elaboración teórica sobre nuestras representaciones de las riquezas, los seres vivos y las lenguas.

2. *La distinción entre dos niveles de realidades, a partir de relaciones de causalidad*. Un punto con el que ya hemos tenido que toparnos, y que conviene aquí desglosar explícitamente, es que, a efectos de discutir el problema de "los límites de la representación",

en rigor aquello a lo que apunta Foucault son los límites de la representación *de aquello causalmente condicionado* -los seres vivos, las riquezas, los lenguajes- para revelar el rol de aquello causalmente condicionante. Esto es, el abordaje de la representación como "limitada" recurre siempre a la premisa de que aquello representado es siempre una realidad "superficial", "detrás" de la cual opera una "profunda".

Hecha esta reconstrucción, pasemos pues a preguntarnos cómo funciona el problema de la representación en el marco de las distintas *epistemai* que son objeto del análisis de Foucault. Veremos primero el análisis foucaultiano de la *episteme* clásica; a continuación, su entrada en crisis a partir de la aparición del trabajo, la vida y el lenguaje, y, finalmente, la aparición del duplicado "hombre" en la *episteme* moderna.

1.3. "Antes del hombre": la episteme clásica y la representación

Cuando, con el comienzo del Clasicismo, queda desacreditado el presunto sistema que -en la *episteme* renacentista, tal como la reconstruye el "arqueólogo"- reconduciría las cosas unas a otras, "el pensamiento deja de moverse dentro del elemento de la semejanza", y esta relación pasa del lado de un error del que hay que guardarse: "A principios del siglo XVII", escribe Foucault, la similitud "no es ya la forma del saber, sino, más bien, la ocasión de error, el peligro al que uno se expone"[41]. Entonces, "no se tratará ya de similitudes, sino de identidades y de diferencias"[42]; entre estos dos términos, señala la crítica de Descartes, la mera semejanza queda reducida a "una mixtura confusa que es necesario analizar"[43]. Es la *medida*, ante todo, la que "permite analizar lo semejante según la forma calculable de la identidad y la diferencia"; cuando comparamos dos multiplicidades, "la operación de medida supone que […] se considere primero el todo y se lo divida en partes", lo cual "remite, en todos los casos, a las relaciones aritméticas de la igualdad y la desigualdad"[44]. Pero la operación de medida es en rigor dependiente, en su valor epistémico, de una segunda forma de comparación: "puede remitirse la medida de las magnitudes y de las multiplicidades al establecimiento de un orden; los valores de la aritmética son siempre ordenables según una serie"[45]. El progreso del conocimiento consistirá entonces "en remitir toda medida (toda determinación por igualdad o desigualdad) a *una puesta en serie que, a partir de lo simple,*

41 *Les mots….*, p. 65; *Las palabras…*, p. 57.
42 *Les mots…*, p. 64; *Las palabras…*, p. 56.
43 *Les mots…*, p. 66; *Las palabras…*, p. 59.
44 *Les mots…*, p. 67; *Las palabras…*, p. 59.
45*Les mots…,* p. 67; *Las palabras...*, p. 60.

haga aparecer las diferencias como grados de complejidad"[46]. De esta manera, "el papel de la comparación no es ya revelar el ordenamiento del mundo" -esto es, mostrar, al modo del Renacimiento, las remisiones entre las cosas-; "se la hace de acuerdo con el orden del pensamiento y yendo naturalmente de lo simple a lo complejo"[47]. Mientras "el juego de las similitudes era antes infinito", puesto que "siempre era posible descubrir nuevas", a partir del Clasicismo

> va a ser posible una enumeración completa: sea bajo la forma de un inventario exhaustivo de todos los elementos que constituyen el conjunto en cuestión; sea bajo la forma de un poner en categorías que articula en su totalidad el dominio estudiado; sea en fin bajo la forma de un análisis de cierto número de puntos […] tomado a lo largo de toda la serie[48].

Esta preocupación de la *episteme* clásica de arribar analíticamente a unidades simples para reconstruir el continuo de los seres mediante identidades y diferencias se encuentra, por ejemplo, en una de las disciplinas del Clasicismo como lo es la *historia natural* en lo que concierne al continuo de los seres vivos. Ella identifica determinados caracteres simples a partir del análisis de nuestras representaciones, y construye toda la variedad de seres vivos como combinaciones de determinadas variables fundamentales. Según un pasaje de Linneo que Foucault retoma, estas variables son la forma de los elementos, su cantidad, su distribución relativa en el espacio y su magnitud relativa; todo lo que haya para describir de un ser vivo -y eminentemente de las plantas, que funcionan como modelo para el resto- será en términos de estas cuatro variables: es a partir de ellas que analizaremos sus flores, sus raíces, etcétera[49].

Por otro lado, este análisis es un análisis *de representaciones* dadas a la percepción; el conocimiento clásico no se apoya en la postulación de cualidades ocultas ni introduce conceptos teóricos cuyo referente no sea directamente observable, sino que se cimienta en un recorte particular del campo de visibilidad, análogo (salvando las distancias) al que describe Foucault para trazar la "arqueología" de la mirada médica en una obra anterior. "La historia natural", dice Foucault, "es […] la denominación de lo visible"[50].

46 *Les mots…*, p. 68; *Las palabras...*, p 60. Subrayado nuestro.
47 *Les mots…*, p. 68; *Las palabras…*, p. 61.
48 *Les mots…*, p. 69; *Las palabras…*, p. 61.
49 *Cfr. Les mots…*, pp. 146-147; *Las palabras...*, pp. 134-135.
50 *Les mots…,* p. 144; *Las palabras…*, p. 133.

Lo que en el caso de la historia natural era el cuadro de los caracteres simultáneamente existentes en todo el orden, de complejidad creciente, de los seres vivos, en el caso de otra disciplina "clásica", el análisis de las riquezas, era el cuadro de equivalencias entre unas mercancías y otras. Respecto de este conocimiento de las riquezas, Foucault destaca que para el mercantilismo "la moneda tiene […] el poder de representar toda riqueza posible, ya que es el instrumento universal del análisis y de la representación de ella, porque recubre sin residuos, el conjunto de su dominio. Toda riqueza es *amonedable*; así es como entra en circulación"[51]. Naturalmente, las "riquezas" serán cosas susceptibles de esta representación por parte de la moneda; se trata de cosas que, "siendo representables, son además objeto del deseo"[52]. La noción de representación entra aquí entonces de dos maneras: por una parte, en virtud de que los individuos se representan objetos en la forma específica de su *deseo* de ellos, y es este deseo el que origina el valor; por otro lado, en la medida en que estos objetos pueden representarse unos a otros como equivalentes, y es gracias a ello que existe el intercambio.

El análisis del lenguaje en la Época Clásica, por su parte, dividía los idiomas según la manera en que ellos recortan, ordenan, nuestras representaciones de lo real (de sujetos, acciones, objetos de ellas), y no según una filiación cronológica que los distribuyera de acuerdo al modo en que ciertas reglas de transformación de las lenguas hubieran dado lugar a unos y otros. De allí el interés clásico por las "tipologías":

> [S]e trata de tipologías del orden. Hay un grupo de idiomas que coloca primero el sujeto del que se habla, después la acción ejecutada o sufrida por él; por último el agente sobre el cual se ejerce […]. Frente a él, está el grupo de los idiomas que hace "preceder ya la acción, ya el objeto, ya la modificación o la circunstancia": el latín, por ejemplo, o el "esclavón" en los cuales la función de la palabra no se indica por su lugar sino por su flexión. por último, el tercer grupo está formado por los idiomas mixtos (como el griego o el teutónico) […]. Es el orden, en cuanto análisis y alineamiento sucesivo de las representaciones, lo que forma lo previo y prescribe la utilización de declinaciones o artículos[53].

Esta "prescripción" es fundamental: los componentes de una lengua, los "instrumentos" de los que ella se "sirve", serán comprendidos siempre a partir de la tarea fundamental de ordenar representaciones; las diferencias entre las lenguas se explicarán en términos de

51 *Les mots…*, p. 187; *Las palabras…*, p. 173.
52 *Les mots…,* p. 187; *Las palabras…*, p. 173.
53 *Les mots…,* p. 104; *Las palabras…*, p. 95.

modos de ordenar la realidad que serán a su vez, en todo caso, objeto de una explicación psicológica o epistemológica:

> Los idiomas que siguen el orden "de la imaginación y del interés" no determinan un lugar constante para las palabras: deben marcarlas por flexiones (se trata de los idiomas "transpositivos"). Si, a la inversa, siguen el orden uniforme de la reflexión, les basta con indicar, por medio de un artículo, el número y el género de los sustantivos; el lugar en el ordenamiento analítico tiene en sí un valor funcional […][54].

Junto con este tipo de comparación pueden existir, desde ya, análisis que sitúen en una cronología el estado de una lengua en determinado momento y lo vean como el resultado de una cierta dinámica, pero ella no será la de transformaciones según leyes específicamente lingüísticas, sino, nuevamente, la dinámica de una relación, de sofisticación creciente, de conocimiento de lo real:

> Los idiomas están emparentados y se distinguen sobre el cuadro de los posibles tipos de sucesión. Cuadro que es simultáneo, pero que sugiere cuáles son las lenguas más antiguas: en efecto, puede admitirse que el orden más espontáneo (el de las imágenes y las pasiones) ha debido preceder al más reflexionado (el de la lógica): el fechamiento externo es fijado por las formas internas del análisis y del orden[55].

La historicidad del lenguaje es ante todo la historicidad de las transformaciones del conocimiento, porque, señala Foucault, "[c]onocimiento y lenguaje se entrecruzan directamente" [56]. El modo de hablar de una época es resultado de su modo de conocer:

> [S]i el lenguaje es una ciencia espontánea […], *es a su vez perfeccionado por los conocimientos* que no pueden depositarse en sus palabras sin dejar en ellas su huella y como el emplazamiento vacío de su contenido. Los idiomas, saber imperfecto, son la memoria fiel de su perfeccionamiento, […] registran lo que se ha aprendido, […] las ideas verdaderas depositan en ellos la marca imborrable de un orden que el solo azar no habría podido disponer. Lo que nos dejan las civilizaciones y los pueblos como monumentos de su pensamiento, no son los textos, sino más bien los vocabularios y las sintaxis […][57].

Esto no excluye la posibilidad de que a esta historia del lenguaje guiada por la historia del conocimiento se le superponga lo que podríamos describir como una historicidad segunda y

54 *Les mots…*, p. 105; *Las palabras…*, p. 95.
55 *Les mots…*, p. 105; *Las palabras…*, p. 95.
56 *Les mots…,* p 101; *Las palabras…*, p. 91.
57 *Les mots…,* pp. 101-102; *Las palabras…*, p. 92.

externa, pero ella tampoco es de índole lingüística, sino sociológica: "Por lo que respecta a la historia misma de los idiomas", señala Foucault (y por "historia *misma*", asumimos, se ha de entender precisamente el residuo que no pueda explicarse a partir de la historia del lenguaje-como-conocimiento), ella "no es más que erosión o accidente, introducción, reencuentro y mezcla de elementos diversos; no tiene ni ley, ni movimiento, ni necesidad propios"[58]: "La lenguas evolucionan por el efecto de las migraciones, de las victorias y de las derrotas, de las modas, de los cambios, pero no por la fuerza de una historicidad que llevarían en sí mismas"[59]; es "en el curso de los viajes, de las guerras o de las transacciones comerciales"[60] que se dio, según el análisis clásico, el tipo de intercambios que dio lugar a un idioma como el francés.

1.4. El rol disruptivo de la vida, el trabajo y el lenguaje

La mutación epistémica sobre la que el arqueólogo desea llamar nuestra atención como característica de finales del siglo XVIII, si bien concierne al desplazamiento de la centralidad de la "representación", parece en rigor poder comprenderse no tanto en términos de la emergencia de realidades "profundas" *no representables*, a secas -en el sentido de no poder darse a la conciencia humana en absoluto, estatuto que nos llevaría a problemas obvios sobre su cognoscibilidad y por lo tanto sobre la legitimidad de su postulación misma- sino más bien -de un modo menos pretencioso pero no por ello carente de interés- en términos del desplazamiento de un tipo de representación -inmediato, sensorial- por otro. Esto es particularmente patente cuando Foucault, al reconstruir el paso del Clasicismo a la Modernidad en lo que concierne al conocimiento de los seres vivos, se desplaza insensiblemente de referencias a la *representación* a referencias a lo *visible*; es esencialmente el rol de lo visible el que resulta degradado. La *organización* de un ser vivo es un concepto que deja de hacer referencia a una realidad inmediatamente perceptible:

> El espacio de los seres vivos gira en torno a esta noción y todo lo que había podido aparecer hasta entonces a través de la cuadrícula de la historia natural (géneros, especies, individuos, estructuras, órganos), todo lo que se había presentado *a la vista* toma a partir de entonces un nuevo modo de ser. Y en el primer rango estos elementos o estos grupos de elementos distintos que *la mirada* puede articular cuando recorre el cuerpo de los individuos y a los que se llama órganos[61].

58 *Les mots…,* p. 105; *Las palabras…*, pp. 95-6.
59 *Les mots…*, p. 105; *Las palabras…*, p. 96.
60 *Les mots…,* p. 105; *Las palabras…*, p. 96.
61 *Les mots…,* p. 276; *Las palabras…*, p. 258. Subrayado nuestro.

Continúa Foucault: "la diversidad *visible* de las estructuras no surge ya del fondo de un cuadro de variables, sino del fondo de grandes unidades funcionales susceptibles […] de cumplir su cometido de distintas maneras"[62]. Esto es, las estructuras visibles no quedan remitidas a sus elementos también visibles, susceptibles de ser descubiertos en aquellas; lo verdaderamente importante es ponerlas en relación con funciones que, *como tales*, no existen de un modo inmediatamente visible:

> Importa poco que las branquias y los pulmones tengan en común algunas variables de forma, de tamaño, de número: se asemejan porque son dos variedades de este órgano inexistente, abstracto, irreal, inasignable, ausente en toda especie descriptible y, sin embargo, presente en el reino animal por entero y que sirve para *respirar en general*[63].

La "irrepresentabilidad" de la función puede describirse de forma más clara señalando simplemente que ella no existe *como tal* de un modo perceptible; hay órganos, ellos sí perceptibles, que realizan una u otra función biológica, pero no existe ninguna forma concreta que "realice" *la* respiración, *la* locomoción o *la* reproducción: "Al considerar el órgano en su relación con la función, se ve, pues, aparecer 'semejanzas' donde no hay ningún elemento 'idéntico', semejanza que se constituye por el paso *a la evidente invisibilidad* de la función"[64]. Si ponemos esta invisibilidad en conjunción con que, por otro lado, son estas funciones, en su mutua relación, las que sirven de hilo conductor de la clasificación de los seres vivos, se concluirá aquello a lo que quiere llegar Foucault: que estos principios clasificatorios ya no son -a diferencia de lo que sucedía en el Clasicismo- susceptibles de obtenerse descomponiendo en partes lo percibido.

En el caso del paso del análisis de las riquezas a la moderna economía, el argumento de Foucault se refiere también a los cambios atravesados por cierto principio de clasificación en cuadro. Para el arqueólogo, en efecto, una mutación fundamental respecto de esta configuración clásica se da en el momento en que, a partir de los análisis de David Ricardo, el trabajo comienza a ser concebido como *origen* del valor, y ya no solo como la unidad que permite -como todavía era el caso del análisis de Adam Smith- *medir* el valor. A partir de Ricardo, el valor

> no puede ser ya definido, como en la época clásica, a partir del sistema total de las equivalencias y de la capacidad que pueden tener las mercancías para representarse unas a otras. El valor ha dejado de ser un signo y se ha convertido en un producto. Si

62 *Les mots…,* p. 276; *Las palabras…*, p. 259. Subrayado en el original.
63 *Les mots…*, p. 277; *Las palabras…*, p. 259.
64 *Les mots…,* p. 277; *Las palabras…*, p. 259. Subrayado nuestro.

> las cosas valen lo que el trabajo que se les ha consagrado […] no es porque el trabajo sea un valor fijo, constante y cambiable en todo tiempo y lugar, sino porque todo valor, sea el que fuere, tiene su origen en el trabajo. […] Los valores, circulando por los mercados y cambiándose unos por otros, tienen aún un poder de representación. Pero toman tal poder […] de ese trabajo primitivo y más radical que cualquier representación y que, en consecuencia, no puede ser definido por el cambio[65].

El valor, en el análisis clásico, era función del deseo que las cosas intercambiables suscitaran, y el trabajo solo podía venir a cumplir, de Smith en adelante, el rol de volver *posible* este intercambio; existía en el origen del valor una relación, no mediada ella misma por el trabajo, entre el sujeto del deseo y un determinado bien, y la explicitación del valor de una riqueza determinada no podía llevar más que a un desplazamiento dentro del cuadro mismo de las riquezas con las que ella era comparable; nada en tal análisis requería ir más allá de tal cuadro. El análisis de Ricardo, tal como Foucault lo reconstruye, permite dar el paso adicional según el cual el trabajo requiere ser algo más que una mercancía, algo más que un elemento más en el intercambio. Ricardo, según Foucault, "hace estallar la unidad" de la noción de trabajo

> y distingue, por primera vez y de manera radical, esta fuerza, este esfuerzo, este tiempo del obrero que se compran y se venden, y esta actividad que está en el origen del valor de las cosas. se tendrá pues, por un lado, el trabajo que ofrecen los obreros, que aceptan o piden los empresarios y que es retribuido por los salarios; por el otro, se tendrá el trabajo que extrae los metales, produce los bienes, fabrica los objetos, transporta las mercancías y forma así valores intercambiables que antes de él no existían y que no habrían aparecido sin él[66].

El cuadro de los valores, pues, *se amplía* con el trabajo, entendido así como fuente del valor y no como su simple representación; el cuadro de las equivalencias podrá tal vez seguir existiendo, pero aquello representado en él dependerá de un elemento que no figura en el cuadro mismo sino que es su condición de posibilidad.

La argumentación para el caso del lenguaje pone de manifiesto un desplazamiento de la representación que va en el sentido de que *aquello en virtud de lo cual es posible* la representación lingüística no figura ello mismo entre las representaciones. En el caso del trabajo y el valor, el "cuadro" de las riquezas establece la relación de mutua representación entre ciertos elementos que, sin embargo, solo pueden vincularse en virtud de algo que no

65 *Les mots…*, pp. 266-267; *Las palabras…*, p. 249.

queda reducido a su condición de ser un término más del cuadro. En lo que concierne al lenguaje, y aunque las palabras sean "representativas" no ante todo unas de otras, sino de una realidad, el punto de Foucault es, de manera similar, que esta función es una que las palabras ejercen en virtud de algo heterogéneo a ella misma: las leyes del funcionamiento del lenguaje, leyes internas que no pueden ser comprendidas en virtud del puro rol de representar lo real. Foucault resume el viraje señalando que en el clasicismo, la lengua "no podía tener más historia que la de sus representaciones: las ideas, las cosas, los conocimientos, los sentimientos cambiaban y entonces, sólo entonces, se modificaba la lengua en proporción exacta con estos cambios"[67]. A partir de los umbrales de la Modernidad, en cambio,

> hay un "mecanismo" interior de las lenguas que determina no sólo la individualidad de cada una de ellas, sino, sino también sus semejanzas con las otras: es este mecanismo […] el que va a convertirse en soporte de la historia. Gracias a él, podrá introducirse la historicidad dentro del espesor de la palabra misma[68].

1.5. La episteme moderna y el "hombre"

Es solo a partir de la Modernidad -umbral relativamente reciente-, que, según remarca Foucault, emerge como polo organizador del conocimiento la existencia del "hombre", sin la cual, presuntamente, el pensamiento contemporáneo no atina a concebir de forma no paradójica qué habrían de ser la verdad y el mundo[69]. El problema clave de esta transición entre *epistemai* sería, de acuerdo a la reconstrucción "arqueológica", la súbita opacidad de la que aparecerían afectadas las representaciones, ya no capaces de ordenar espontáneamente, según un principio de identidades y diferencias, el continuo de los seres.

El Clasicismo se organizaba para Foucault en torno a una noción de "representación" que *no necesita* remitir al hombre como una región específica de lo real, con una legalidad propia a ser descubierta, ella misma, entre los contenidos positivos del saber; la *episteme* clásica no reconocía aún un lugar distintivo para el "hombre", como aquella realidad ambigua que, a la vez que se presenta como objeto de un conocimiento empírico, positivo, debería proveer las

---

66 *Les mots…*, p. 266; *Las palabras…*, p. 248.

67 *Les mots…,* p. 249; *Las palabras…*, p. 232.

68 *Les mots…,* p. 249; *Las palabras…*, p. 232.

69 "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. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre". *Les mots…,* pp. 332-333 ; *Las palabras…*, p. 313.

condiciones de todo conocimiento posible[70]. Por otro lado, a partir de la Modernidad, las posibilidades y legitimidad de las representaciones se tornan *función de un conjunto de leyes descubiertas empíricamente* y que luego son reiteradas como cumpliendo una función trascendental[71]. Es en este sentido que el capítulo 9 de *Las palabras y las cosas* emprende una reconstrucción del concepto de "hombre", al cual ve como eje central de la *episteme* moderna iniciada en Kant, y acerca del cual remarca su presunto carácter de "duplicado" empírico-trascendental.

Este tipo de reiteración de lo empírico en el nivel de lo trascendental es, para Foucault, lo que permite encontrar un núcleo común entre dos tipos de análisis: por una parte, aquellos que, partiendo de la circunstancia de que el conocimiento derive de funciones corporales, anatomo-fisiológicas, del ser humano, se desarrollan en continuidad con la estética trascendental kantiana; encuentran en esta "naturaleza" del hombre la fuente última de todo conocimiento[72]. Por otro lado, el condicionamiento del pensamiento por parte de una historia y un entorno cultural dan pie, según el filósofo francés, a elaboraciones teóricas que continúan la dialéctica trascendental de Kant[73].

[70] "En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella […] jamás se encuentra presente él mismo. Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. […] La *episteme* clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre". *Les mots…*, p. 319; *Las palabras…*, p. 302.

[71] "[L]a representación dejó de tener valor, respecto a los seres vivos, las necesidades y las palabras, como su lugar de origen y sede primera de su verdad; *con relación a ellos, la representación no era ahora más que un efecto que les respondía de modo más o menos revuelto en una conciencia que los aprehendía y los restituía*. La representación que uno se hace de las cosas no tiene ya que desplegar, en un espacio soberano, el cuadro de su ordenamiento; es por parte de este individuo empírico que es el hombre, el fenómeno -menos aún quizá, la apariencia- de un orden que pertenece ahora a las cosas mismas y su ley interior. En la representación, los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano. Este, con su ser propio, con su poder de darse representaciones, surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retiran a la profundidad de las cosas y se vuelven sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje". *Les mots…,* pp. 323-324; *Las palabras…*, p. 304. Subrayado nuestro.

[72] Foucault se refiere a aquellos estudios que "se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas psicomotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de estética trascendental: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatomofisiológicas, que se formaba poco a poco en la nervadura del cuerpo, que tenía quizá una sede privilegiada, que en todo caso sus formas no podían ser disociadas de las singularidades de su funcionamiento; en breve, que había una *naturaleza* del conocimiento humano que determinaba las formas de éste y que, al propio tiempo, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos". *Les mots …,* p. 330; *Las palabras…*, p. 310.

[73] Se trata de "análisis que, por el estudio de las ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica trascendental: se mostró así que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaba en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres y que no era independiente de la figura particular que podían tomar aquí o allá, en

El lugar de la referencia foucaultiana a la fenomenología, y a través de ella a Merleau-Ponty, aparece precisamente en la intersección entre estos dos proyectos teóricos. Siguiendo, esta vez, la *analítica* trascendental de Kant, el análisis de "lo vivido" se presentaría como una teoría sobre la subjetividad capaz de traer a un espacio común el problema de la naturaleza y el de la cultura[74]. Ahora bien, según Foucault, esta empresa fenomenológica estaría también caracterizada por la ambigüedad de "todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental" -esto es, de los enfoques típicos de la *episteme* moderna-: ellos oscilan entre consideraciones de tipo "positivista" y las de tipo "escatológico", oscilación de la que el retorno a lo vivido no logra verdaderamente escapar[75].

Ahora bien, esta última cita nos permite volver sobre el problema que habíamos presentado en *supra*, apartado 1..1: se trata para Foucault de hacer referencia al intento de "hacer valer" los contenidos empíricos al nivel trascendental; es claro, entonces, que el arqueólogo *no dice*, de hecho, que la doble tematización típicamente "moderna" del sujeto bajo un punto de vista "empírico" y "trascendental" sea *inconsistente, incoherente*, como lo piensan Sabot, Habermas y Braver. Si datos empíricos pueden ser "utilizados" para determinar las condiciones del conocimiento, de la manera en que lo hace por ejemplo la fenomenología cuando ella, como Foucault había anticipado al final del capítulo VII de *Las palabras y las cosas*, da "valor trascendental a los contenidos empíricos"[76], todo esto quiere decir que la dinámica que Foucault encuentra entre las dimensiones trascendental y empírica del hombre *no es la de un desmentido*; no se trata de una tensión en la que los descubrimientos científicos, positivos, tiendan a mostrar al hombre como condicionado por su medio mientras que los análisis trascendentales intentan probar, por el contrario, que el hombre debe ser considerado como una subjetividad autónoma sin la cual no se podría dar cuenta de la experiencia. Este tipo de "trascendentalismo empírico", lejos de suponer que el

---

suma, que había una *historia* del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas". *Les mots…,* p. 330; *Las palabras…*, p. 310.

[74] Para Foucault, "el pensamiento moderno no ha podido evitar […] el buscar el lugar de un discurso […] que desempeñaría, en relación con la casi estética y la casi dialéctica, el papel de una analítica que las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizás articulares en este tercer término, intermediario, en el que se enraizan a su vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura. Un papel tan complejo […] le fue otorgado en el pensamiento moderno al análisis de lo vivido". *Les mots…,* pp. 331-332; *Las palabras…*, p. 312.

[75] Es a partir de las dificultades del retorno a lo vivido para resolver esta oscilación que Foucault pronuncia una de las más célebres provocaciones de su libro de 1966: "La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está […] en un retorno a lo vivido (que, a decir verdad, los confirma antes bien al enraizarlos); pero si pudiera llevarse a cabo, sería a partir de una cuestión que, sin duda, parece aberrante […]. Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe". *Las palabras…*, p. 313; *Les mots…*, 332.

[76] *Les mots...*, pp. 261 ; *Las palabras…*, p. 243. Subrayado nuestro.

análisis trascendental refuta los resultados de los conocimientos positivos, indica una relación *en principio* más "armoniosa" entre estos y aquel.

Sin duda, existe por supuesto, según Foucault, *un problema* con esta relación entre lo empírico y lo trascendental, *pero no se trata de una contradicción*: el problema parece más bien ser el de una pérdida de sentido de la noción misma de una fundamentación trascendental. Si las condiciones de la experiencia pueden ser halladas *en la experiencia misma*, ello quiere decir que la investigación trascendental se apoya sobre un valor epistémico *que ya se le reconoce* a la experiencia, y por lo tanto sería falso decir que se da una "fundamentación" del conocimiento empírico por aquel de tipo trascendental. En palabras de Béatrice Han, "¿cómo el *a priori* podría conservar algún poder fundador, si un conocimiento empírico alcanza, a su vez, para determinarlo?". Es un error buscar "en lo empírico un conocimiento que podría tener un valor trascendental, porque la 'flexión hacia lo empírico' operada alcanza por sí misma para vaciar de todo su sentido al concepto de fundamentación trascendental"[77]. Pero, como se puede notar, esta pérdida de especificidad del análisis trascendental no tiene nada que ver *con la tensión, la incompatibilidad,* que Merleau-Ponty ponía de manifiesto y a la cual, según la lectura de Sabot, se acercaría Foucault. Veremos en la parte II, a partir del capítulo 3, por qué el fenomenólogo cree detectar una interferencia tal entre la función trascendental del sujeto cognoscente, de una parte, y las descripciones empíricas sobre este como objeto condicionado, por la otra, y a qué estrategias alternativas lo lleva la necesidad de preservar la dimensión de una "interioridad racional". Pero recapitulemos, en lo inmediato, nuestros resultados.

1.6. Recapitulación: el "hombre" y sus dualidades

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos establecer ciertas conclusiones que nos permitirán avanzar hacia las consideraciones de los capítulos posteriores:

1. Ante todo, pese a que lecturas como las de Philippe Sabot y Étienne Bimbenet -y, con menos detalle, las de Lee Braver o Jürgen Habermas- leen el problema de la "dualidad" del hombre en Foucault como asociado a la *tensión* o *incompatibilidad* entre los descubrimientos empíricos y la condición trascendental -lo cual conduciría a al problemática de *Les mots et les choses* más cerca de lo que, según veremos, había sido la del curso merleaupontyano sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*-, por el contrario lo que hallamos en el texto del "arqueólogo" es una relación de *repetición* de lo empírico y lo trascendental; el libro de 1966, pues, no nos ofrece realmente respuestas contrapuestas al mismo "diagnóstico" sobre la

[77] *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 63.

condición humana.

2. El rol *positivo* que, en la episteme moderna, tendría presuntamente el tratamiento empírico-trascendental de las representaciones es expuesto por Foucault a través del largo rodeo de mostrar cómo el "análisis de las representaciones" propio de la Época Clásica queda desplazado de su rol fundador a partir del descubrimiento científico del trabajo, la vida y el lenguaje; la verdadera naturaleza de las riquezas, las palabras y los seres vivos necesita ahora remitirse a una instancia que está más acá de las representaciones que nos hacemos de ellos.

3. Por su parte, la recusación foucaultiana de la forma en que la episteme moderna sustituye el análisis de las representaciones por una "analítica de la finitud" consiste en establecer que la utilización del plano empírico en el trascendental es estéril, una *repetición*.

Veamos, ahora sí, el caso de Merleau-Ponty.

II. MERLEAU-PONTY. FUNDAMENTOS Y CONSECUENCIAS DE LA BÚSQUEDA DE LA "INTERIORIDAD RACIONAL"

CAPÍTULO 2. *Explorando una lectura alternativa de la* Fenomenología de la percepción

Acabamos de ver cómo la noción foucaultiana de "duplicado empírico-trascendental" se refiere, no a una tensión o incompatibilidad entre dos concepciones diferentes acerca de la subjetividad humana, sino a la dinámica de una *repetición*: los descubrimientos empíricos sobre el hombre son reiterados, reutilizados, como condiciones trascendentales. Pues bien, Merleau-Ponty no solamente toma un punto de partida muy diferente, el de una *oposición*, como términos incompatibles, entre las descripciones hechas desde la perspectiva filosófica -de primera persona- y aquellas que responden a una mirada "objetivista" como las del psicologismo, el sociologismo y el historicismo, sino que declara algo más. A saber, que el primero de estos enfoques incluye un elemento ineliminable por principio, so pena de autorrefutación, lo cual -queremos argumentar- lo vuelve ciertamente más "subjetivista" que Foucault. En efecto, si para el fenomenólogo es necesario preservar "la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias del hombre, y la interioridad que es la condición de la filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional sin la cual no hay saber"[78], esta distribución (en la que "certeza" cae del mismo lado que "interioridad") implica que el único análisis posible del conocimiento en tanto que conocimiento (esto es, que no reduzca el conocimiento a otra cosa) tendrá que presuponer una perspectiva de primera persona; atribuir conocimiento a un sujeto S (lo cual incluye, como caso aproblemático, el de el propio S atribuyéndose conocimiento a sí mismo) implica, desde esta perspectiva, declarar que el propio S tiene determinadas certezas, determinadas evidencias *a las que puede acceder reflexivamente*, en lugar de considerar, por ejemplo, que S conoce, pero porque se encuentra en determinadas condiciones epistémicas que quizá el propio S no puede captar, pero pueden ser captadas por un tercero que es quien le atribuye tal conocimiento. No hay espacio, en este abordaje, para atribuirle conocimiento a S por la vía "externista" de señalar que sus facultades cognitivas funcionan confiablemente, o que se adecua a ciertas reglas específicas para elaborar las proposiciones que afirma[79]. De acuerdo con la reconstrucción que hace Merleau-Ponty, cuando

[78] *Parcours Deux : 1951-1961,* Paris, Verdier, 2000, p. 63; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 28.

[79] Como señala Alvin Goldman, de acuerdo con "al menos una interpretación popular del análisis tradicional" de qué significa "conocer", "un sujeto cognoscente debe ser capaz de justificar cualquier proposición que conoce, o dar evidencia para ella. Para que S sepa que p en t, S debe ser capaz, en t, de *exponer* su justificación para creer que p, o sus fundamentos para p", exigencia que no figura en el análisis causal propuesto por el filósofo norteamericano, de manera que podemos decir que S sabe que p incluso si él propio S no puede exponer razones para p. *Cfr.* Goldman, Alvin I., "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, Vol. 64, No. 12. (Jun. 22, 1967), p. 370.

se analiza el conocimiento "desde el exterior", desde una perspectiva que no es la del propio sujeto S sobre el cual hablamos -esto es, si se señala sobre S algo que el propio S no sabe, como lo hacen el psicologismo, sociologismo e historicismo-, solo podrá ser para establecer que S *no* conoce, que sus tomas de posición deben considerarse desacreditadas: Merleau-Ponty solo considera la visión "exterior" propia de las ciencias humanas como una que busca *devaluar* las vivencias de evidencia y mostrarlas como carentes de valor, como siendo "solamente" el resultado de condiciones psíquicas, sociales e históricas[80].

Nuestro punto es, entonces, que Merleau-Ponty *continúa* comprometido -en contra de un posible análisis del conocimiento en términos de causas; o, más laxamente, en términos de condiciones de posibilidad, como el que veremos en Foucault- con la centralidad que la epistemología le ha conferido tradicionalmente a la "interioridad". Sin embargo, como es obvio, sería abusivo fundar este punto únicamente en el curso sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, de manera que tendremos que tomar en consideración los textos que sugieren enfáticamente la lectura contraria a la nuestra; esto es, los textos que abonarían la idea de que en el filósofo francés hay una ruptura fundamental con los acercamientos "internistas" al conocimiento[81]. Para esto tenemos que acercarnos a la *Phénoménologie de la perception* y su continuación en la conferencia *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, donde encontramos dos aspectos, no enteramente independientes uno de otro pero desa-

[80]"El hombre que filosofa puede creer que, cuando piensa y afirma, no hace sino expresar el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento, procede como si estuviera sin lazos con las circunstancias: pero cuando se lo considera desde afuera, como hace el historiador de la filosofía, aparece condicionado por causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas. Su pensamiento aparece, por consiguiente, como un producto sin valor intrínseco y lo que era, a los ojos del filósofo, pura adecuación de su pensamiento, aparece a los ojos del crítico exterior como fenómeno residual o simple resultado". *Parcours Deux : 1951-1961,* Paris, Verdier, 2000, p. 57; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, pp. 21-22.

[81] Cabe recordar aquí la interpretación de Josep Maria Bech según la cual, si bien Merleau-Ponty reacciona frente a las posiciones para las cuales "la verdad objetiva sobre la experiencia desmiente inexorablemente toda representación subjetiva relegándola a la subalternidad de un 'epifenómeno' y en definitiva la denuncia como una forma de alienación o autoengaño" (Bech, Josep Maria, "El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo", *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, Nº 9, 2008, p. 59; *cfr.* también Bech, Josep Maria, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos 2005, pp. 274-5), sin embargo el fenomenólogo aparecería cuestionando, *al mismo nivel* que este "paradigma […] objetivista" (*Una aproximación…*, p. 274), *también* aquel "subjetivista" que "enaltece la certeza subjetiva que caracteriza las creencias, percepciones y representaciones" (*ibíd.*). En rigor (*pace* Bech), incluso si para Merleau-Ponty es necesario "hacer lugar" a los conocimientos sobre la conciencia obtenidos desde una perspectiva de tercera persona, ello no desplaza el carácter primario, fundamental, que tiene -so pena de autorrefutación- el punto de vista de *primera* persona; si el fenomenólogo desea en efecto superar lo que Bech llama dos "paradigmas", no deja de establecer sin embargo cierta *asimetría* en las críticas que dedica a uno y a otro.

rrollados como núcleos temáticos relativamente separados en el libro de 1945, que concitarán nuestra atención aquí.

- Por una parte (*apartado 2.1*), si un acercamiento en primera persona al problema del conocimiento requiere efectivamente postular una "transparencia" de la conciencia, cualidad por la cual la subjetividad accedería a sus propios contenidos mentales, entonces tal acercamiento parecería recibir una poderosa desmentida a partir de los análisis merleaupontyanos que enfatizan cómo no existe ningún ámbito de la vida subjetiva en que esté garantizada una cartesiana incorregibilidad de la conciencia en la captación de sí misma. Remarcaremos, no obstante, que los pasajes de "El cogito" en los que el fenomenólogo ataca la postulación de una transparencia no solo en el terreno de la percepción y los sentimientos sino también en el del "pensamiento puro" no abren la puerta a un análisis del conocimiento "desde el exterior": estos textos solo se refieren a la posibilidad de *que la propia subjetividad cognoscente* (individual o colectiva) logre, *reflexionando sobre sus propias producciones pasadas*, superar sus límites previos.

- Por otra parte *(apartado 2.2*), debemos abordar -parcialmente en una polémica con Mark Wrathall- la cuestión de la relación de *motivación* como modelo alternativo al de las *razones*: si para explicar nuestras tomas de posición cognitivas (y también prácticas), tenemos que recurrir al modelo de las razones, de la fundamentación consciente a partir de premisas, entonces si se nos prueba, a la inversa, que nuestras tomas de posición -y específicamente las que caracterizamos como conocimiento- se apoyan en elementos *no* conscientes -como en el modelo de la "motivación"-, de esto se seguirá que tal enfoque necesita ser abandonado o matizado. Sin embargo, señalaremos que, incluso ateniéndonos a la *Fenomenología de la percepción*, la noción de "motivo" está afectada de una notable ambigüedad, por la cual ella puede hacer referencia tanto a elementos susceptibles de volverse reflexivamente conscientes como a otros que en principio pueden escapar absolutamente a la conciencia del sujeto; Merleau-Ponty no desarrolla en su especificidad el segundo tipo de relación.

- Es por ello que señalaremos *(apartado 2.3)* que Merleau-Ponty no se delimita, siquiera en la *Phénoménologie de la perception*, de una epistemología centrada en la "interioridad" y la "certeza racional". Recapitularemos los argumentos ya presentados y cuestionaremos brevemente, por vía de un cotejo crítico con la interpretación de Emmanuel Alloa, la idea de que los pasajes de la *Fenomenología de la percepción* sean lo suficientemente representativos como para establecer que el fenomenólogo se compromete con una "crítica de la transparencia"; al contrario, la polémica merleaupontyana con el psicologismo, el sociologismo y el

historicismo solamente puede entenderse como la recusación de una "ideología *de la opacidad*", que volvería imposible el conocimiento humano.

2.1. La crítica merleaupontyana a la tesis cartesiana sobre la transparencia de la conciencia

En lecturas sobre Merleau-Ponty que no hacen directa referencia al problema de la polémica epistemológica entre atribuciones de conocimiento por razones conscientes y atribuciones de conocimiento en tercera persona, pero que *de hecho* se refieren a un tema central para esta división, es habitual remarcar la ruptura del fenomenólogo francés con la tradición cartesiana que caracteriza a la mente en términos de una presunta transparencia para sí misma[82]. En la medida en que frecuentemente se ha considerado esta tesis cartesiana como implicada por las exigencias internistas para atribuir conocimiento, el rechazo, por parte de Merleau-Ponty, de la tesis en cuestión parecería colocarlo necesariamente en el terreno de una epistemología alternativa. Sostener en este terreno una tesis cartesiana fuerte implicaría atribuirle a la mente no solamente la capacidad de acceder *en principio, dadas las circunstancias apropiadas,* a todos sus contenidos (esta es, en efecto, una tesis más débil), sino, más aun, la posibilidad de ponerlos de manifiesto inmediatamente; no podría haber, así, una distancia temporal relevante entre la posesión de un cierto estado mental, como lo son las creencias o los sentimientos, y la conciencia reflexiva de que se lo posee: si en un momento t1 tenemos cierto contenido mental, seremos capaces en t1 de captarlo[83]. Como consecuencia de esto, existiría un cierto ámbito ontológico, el de "lo mental", respecto del cual el sujeto cognoscente podría pronunciarse sin temor de equivocarse: cada sujeto tendría así respecto de su propia mente un acceso privilegiado no susceptible de ser desmentido por terceros pero tampoco por sí mismo en un momento posterior. Se comprende por qué este tipo de postulación resulta pertinente para el debate epistemológico que nos concierne: si la perspectiva de primera persona exige, para atribuir conocimiento o creencia justificada a un sujeto, que este pueda por sí mismo acceder a aquello que justificaría sus creencias, entonces debe determinarse si esta exigencia resulta o no desproporcionadamente fuerte; si la

[82] Un ejemplo reciente de este análisis lo encontramos en Rasmus Thybo Jensen, "Merleau-Ponty and McDowell on the Transparency of the Mind", *International Journal of Philosophical Studies*, 21:3, 2013, pp. 470-492.

[83] Este tipo de cartesianismo es el que subyace a caracterizaciones como la siguiente, que debemos a Alvin Goldman: "El internismo tradicional, del tipo inspirado por Descartes, busca mostrar cómo las creencias ordinarias pueden ser justificadas desde el punto de partida de los estados mentales *actuales* y nada más. El 'solipsismo del momento' es la situación epistémica que da lugar al escepticismo clásico". Alvin I. Goldman , Internalism, Externalism, and the Architecture of Justification, *The Journal of Philosophy*, Vol. 106, No. 6 (Jun., 2009), p. 327.

perspectiva de primera persona resulta defectuosa en este sentido, de modo tal que un tercero pueda determinar mejor que el propio sujeto de la creencia si este último está o no de algún modo en posesión de elementos justificadores, entonces la primacía del abordaje reflexivo no será defendible.

Pues bien, Merleau-Ponty aborda el problema de la transparencia de la conciencia en las páginas, frecuentemente citadas, del capítulo "El cogito" de la *Phénoménologie*. Repasemos brevemente las tesis expuestas aquí por el filósofo francés.

2.1.1. La opacidad de la conciencia en la percepción sensible y en los sentimientos

En primer término, Merleau-Ponty recuerda la distinción entre el ámbito de lo mental y el del mundo exterior en los términos, podríamos decir, más fieles a Descartes: se trata del caso de la experiencia perceptiva, respecto de la cual, según el autor de las *Meditaciones metafísicas,* podemos siempre diferenciar entre el plano inmanente de nuestros estados de conciencia y aquello a lo que estos se referirían. No tenemos certeza, así, sobre si hay aquí delante un determinado objeto, pero sí podemos caracterizar con certeza nuestro propio estado mental como el de *tener un cierto "parecer"* de que determinado objeto está aquí delante[84]. Sin embargo, objeta el fenomenólogo, esta distinción no se sostiene realmente; no puedo decir, sin pronunciarme sobre la existencia o no del cenicero ahí adelante, que lo "veo", que tengo un estado de conciencia que permanece idéntico exista o no su correlato mundano[85]. "Ver, en el pleno sentido del vocablo ver", requiere que exista el objeto presuntamente visto; si luego descubrimos la irrealidad de este último, no "cae" con ello solamente el correlato mundano de un acto de conciencia, mientras que la caracterización de este último permanecería inalterada, sino que al mismo tiempo el acto en cuestión deja de poder ser descrito como uno de visión. En otras palabras, por su propia naturaleza los actos perceptivos *son* un compromiso con la postulación de un objeto exterior; esta postulación no se *añade*, al modo de una segunda "capa", a un acto mental que en principio pudiese ser descrito de manera "neutral", como podría ser el caso -podemos agregar a efectos de

[84] "Es, pues, indudable que yo pienso. No estoy seguro de que haya aquí un cenicero o una pipa, pero estoy seguro de que pienso que hay veo un cenicero o una pipa". *Phénoménologie de la perception,* Paris, Galimard, 1945, p. 429; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, p. 384.

[85] "La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad existencial, puest no puede separarse de la percepción la conciencia que esta tiene o, mejor, es, de captar la cosa misma. No puede tratarse de mantener la certeza de la percepción recusando la de la cosa percibida. Si veo un cenicero *en el sentido pleno* del vocablo ver, es necesario que haya ahí un cenicero, y yo no puedo reprimir esta afirmación. Ver es ver algo. Ver rojo, es ver rojo existente en acto". *Phénoménologie…,* p. 429; *Fenomenología…*, p. 384. Subrayado en el

clarificar un poco el argumento del autor- si entendiéramos que los actos mentales están dirigidos a objetos también mentales respecto de los cuales un momento *segundo*, *derivado*, es la "inferencia" que nos lleva a concluir, a partir de ellos, la existencia de objetos mundanos[86].

Ahora bien, Merleau-Ponty adopta a continuación el rol de un objetor de la pertinencia de este resultado, en lo que nos lleva a un segundo momento de la argumentación del capítulo "El cogito": *precisamente porque* la percepción es el tipo de acto que nos "dirige" a un mundo, esto haría que el terreno escogido por Descartes para establecer su distinción entre lo "mental" sobre lo cual somos infalibles y lo "mundano" sobre lo cual podemos engañarnos no sea el más propicio[87]. Por el contrario, continúa el fenomenólogo, un tipo de "hecho psíquico" acerca del cual no cabe el error son nuestros propios sentimientos: de acuerdo al ejemplo que toma Merleau-Ponty, atribuirnos a nosotros mismos un estado mental como el amor no requiere decir nada acerca de un mundo exterior sobre el cual podamos equivocarnos; la vida mental se desarrolla aquí en una total inmanencia, y lo que está en juego para atribuirnos una infalibilidad no necesita ser la cuestión de si, por caso, la persona hacia la cual va dirigida este sentimiento es "merecedora" de él, si tiene las "propiedades" que le atribuimos; se trata, simplemente, de establecer que somos infalibles en nuestra autoatribución del sentimiento en cuestión[88].

¿Se da efectivamente esta infalibilidad en un fenómeno como el amor, aunque no en uno como la visión? Para Merleau-Ponty, la respuesta es nuevamente negativa, aunque por argumentos diferentes: esta vez no se trata de cuestionar que podamos dividir tajantemente entre el mundo "interior" y el "exterior" como *numéricamente* distintos -en el "parecer que vemos", hablaríamos *solo* de nuestra experiencia interna, no de qué sucede "allá afuera"- sino

---

original.

[86] "Cuando Descartes nos dice que la sensación, reducida a sí misma, es siempre verdadera, y que el error se introduce por la interpretación trascendente que el juicio hace de ella, introduce una distinción ilusoria: tan difícil es para mí saber si he sentido algo como saber si hay aquí algo […]". *Phénoménologie…*, p. 430; *Fenomenología…*, p. 385.

[87] "No obstante, ¿no será el caso de la percepción un caso particular? Me abre a un mundo, sólo puede hacerlo rebasándome y rebasándose, es necesario que la 'síntesis' perceptiva sea inacabada, no puede ofrecerme una 'realidad' más que exponiéndose al riesgo de error, es absolutamente necesario que la cosa, si ha de ser una cosa, tenga para mí unos lados ocultos […]". *Phénoménologie…*, p. 432; *Fenomenología*, pp. 386-7.

[88] "Por ejemplo, el amor y la voluntad son operaciones interiores; se fabrican sus objetos, y se comprende que, al hacerlo, puedan desviarse de lo real y, en este sentido, engañarnos, pero parece imposible que nos engañen acerca de sí mismas: a partir del momento en que siento el amor, la alegría, la tristeza, es verdad que amo, que estoy triste o alegre, aun cuando el objeto no tenga, de hecho -esto es, para los demás o para mí mismo en otro momento- el valor que ahora le atribuyo. La apariencia es realidad en mí, el ser de la conciencia estriba en aparecerse". *Phénoménologie…*, p. 432; *Fenomenología*, p. 387.

de discutir que sean *cualitativamente* distintos: también en nuestra vida psíquica, dice Merleau-Ponty, hay "reflejos", "fantasmas" y "cosas"[89]. Como apoyo de esta tesis, el fenomenólogo señala que existen "sentimientos falsos", circunstancias en que *creemos sentir* algo pero luego descubrimos retrospectivamente, bajo ese presunto sentimiento, *otra cosa*[90]. *Ser* el psiquismo -adelantaba el autor en una fórmula del capítulo II de la parte I- no es lo mismo que conocerlo[91], y en particular aquí la dimensión temporal parece ser la que cumple un rol determinante: un sentimiento es un tipo de entidad sobre la cual podemos volver reflexivamente desde un ángulo temporal distinto sin que pierda su identidad, su mismidad como objeto; el sentido, esta vez, en que la vida mental no está "cerrada sobre sí" consiste precisamente en esta susceptibilidad de perspectivas. A la luz de nueva evidencia, podemos redescribir lo que *creíamos* era un cierto sentimiento, exactamente del mismo modo en que podemos redescribir lo que creíamos era tal o cual objeto "externo".

En tercer lugar, y lo que es más relevante para el problema que nos concierne, el fenomenólogo francés objeta que podamos encontrar una autonomía de la conciencia en el terreno de lo que llama "pensamiento puro". Analicemos ahora este caso.

2.1.2. La opacidad de la conciencia en el "pensamiento puro"

Merleau-Ponty elucida la noción de "pensamiento puro" asociándola al conocimiento de objetos ideales, tales como los de la aritmética y la geometría[92]. En este último plano -propone Merleau-Ponty como posible adversario para sus propias tesis- sí quedaría claro por qué la mente solo tiene que habérselas con lo que ella misma conoce, porque en cierto sentido ella es su creadora, y habríamos así llegado, finalmente, al terreno en que efectivamente se aplica la tesis cartesiana de la infalibilidad del conocimiento reflexivo. Sin embargo, por tercera vez Merleau-Ponty cuestiona la plausibilidad de este enfoque: en efecto, debemos distinguir, de acuerdo al fenomenólogo -aunque su vocabulario es ligeramente diferente-

[89] "[E]stá claro que podemos distinguir en nosotros mismos unos sentimientos 'verdaderos' y unos sentimientos 'falsos', que no todo cuanto es sentido por nosotros en nosotros mismos se encuentra por ello igualmente situado en un plano de existencia o plano verdadero, y que se dan grados de realidad en nosotros como hay fuera de nosotros 'reflejos', 'fantasmas' y 'cosas'". *Phénoménologie…,* p. 433; *Fenomenología…*, p. 387.

[90] "[L]uego de la desilusión (luego de la revelación de mi ilusión *acerca de mí mismo*), y cuando quiera comprender lo que me ha ocurrido, encontraré bajo este amor supuesto *algo diferente* del amor: la semejanza de la mujer 'amada' y de otra persona, el aburrimiento, la costumbre, una comunidad de intereses o de convicción, y es precisamente esto lo que me permitirá hablar de ilusión" *Phénoménologie…,* pp. 433-434; *Fenomenología…*, p. 388.

[91] *Phénoménologie…,* p. 112; *Fenomenología…*, p. 113.

[92] "Verdad es que parece necesario admitir una coincidencia absoluta de mí conmigo, si no en el caso de la voluntad y del sentimiento, cuando menos en los actos de 'pensamiento puro'. […] Debemos, pues, ahora considerar al entendimiento". *Phénoménologie…,* pp. 439-440; *Fenomenología…*, p. 393.

entre, *por un lado*, lo que el pensamiento se da transparentemente a sí mismo al modo de hipótesis y definiciones que crea libremente, y, *por otro lado*, lo que podrá desarrollarse, en el futuro, a partir de cierta hipótesis que adoptamos en cierto momento. Argumentando de un modo que retomará años más adelante en su curso sobre *La institución* así como en los artículos reunidos póstumamente en *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty insiste en que no es en la *definición* de, por ejemplo, el triángulo que encontramos explícitamente contenidas las propiedades que el desarrollo histórico de la geometría terminará encontrando en esta figura y "retroyectándolas" sobre la definición inicial como sus consecuencias necesarias. En otras palabras, el estar lógicamente contenida una consecuencia en un fundamento no implica que también lo esté psicológicamente; sea o no un uso idiosincrático de la palabra "analítico", el punto de Merleau-Ponty es que no hay en la matemática pensamiento analítico autónomo, si este ha de consistir en extraer, explicitar, sin ayuda intuitiva, lo que de algún modo estaba ya contenido en una definición previa: el presunto análisis "vive de la intuición"[93].

Así, una vez más, el autor francés objeta que podamos encontrar algún terreno en que la mente deba habérselas únicamente con lo que le es dado en una transparencia total; la vida de la conciencia está permanentemente sujeta a descubrir nuevos pliegues, nuevos "ángulos" de aquello con lo que creíamos tener mayor familiaridad, y por lo tanto siempre sujeta al error o por lo menos a la compleción, a partir de descubrimientos nuevos, de lo que suponíamos mejor conocido.

2.1.3. Discusión del alcance de la tesis de la opacidad del pensamiento

Ahora bien, ¿qué tan lejos nos lleva realmente este análisis merleaupontyano sobre la opacidad del pensamiento, a efectos de una discusión sobre la centralidad de las razones conscientes? El fenomenólogo nos dice que el pensamiento no es captable de modo

[93] "La necesidad de la demostración no es una necesidad analítica: la construcción que esta permitirá concluir no esta realmente contenida en la esencia del triangulo, solo es posible a través de esta esencia. No se da una definición del triangulo que encierre de antemano las propiedades que se demostraran a continuación y los intermediarios por los que se pasara para llegar a esta demostración. Prolongar un costado, trazar por un vértice una paralela al lado opuesto, hacer intervenir el teorema referente a las paralelas y su secante, esto no es posible mas que si considero el triangulo mismo dibujado en el papel, en el encerado o en lo imaginario, su fisionomía, la disposición concreta de sus -líneas, su *Gestalt*. .No esta justamente ahí la esencia o idea del triangulo? Empecemos por desechar la idea de una esencia formal del triangulo. Piénsese lo que se quiera de los ensayos de formalización, es seguro, en todo caso, que no pretenden proporcionar una lógica de la invención, y que no puede construirse una definición lógica del triangulo que iguale en fecundidad a la visión de la figura y nos permita, por una serie de operaciones formales, llegar a conclusiones que no se hubiesen establecido, primero, con la ayuda de la intuición. Esto no afecta mas que a las circunstancias psicológicas del descubrimiento, se dirá, y si, luego, es posible establecer entre la hipótesis y la conclusión un vinculo que nada debe a la intuición, es que esta no es el mediador obligado del pensamiento y no ocupa ningún lugar lógico. Pero el que la formalización sea siempre retrospectiva, prueba que no es nunca completa sino en apariencia, y que el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo". *Phénoménologie…,* p. 441; *Fenomenología…*, p. 394.

instantáneo, que requiere un despliegue a través del tiempo, y que la "mirada" de la reflexión tiene límites, no puede abarcarlo todo al mismo tiempo. Esta limitación puede pensarse desde el punto de vista de la existencia de *fundamentos* no explícitos de nuestras creencias (dado un conjunto de fundamentos para una cierta creencia, no podemos tenerlos *todos a la vez* bajo la "mirada" reflexiva), o también en términos de que *el contenido mismo* de lo que creemos o afirmamos (y también, por lo tanto, no los fundamentos de nuestras creencias sino, ahora, sus consecuencias) siempre es más que lo que podemos explicitar en un momento dado: así es como incluso las elaboraciones de la aritmética y la geometría tienen un contenido que solo se despliega progresivamente, y este despliegue puede llevarnos a rechazar una hipótesis cuyas consecuencias no habíamos previsto, o, por el contrario, a enriquecerla con descubrimientos nuevos. Sin embargo, señalar estas limitaciones de la conciencia, romper -en este sentido preciso- con el "solipsismo del presente", implica únicamente que las operaciones intelectuales como las del conocimiento matemático, tanto como los actos de percepción "externa" e "interna" que Merleau-Ponty analiza previamente, dejan siempre espacio para la actividad de una conciencia *posterior* (sea en sentido estricto, individual; sea en el sentido lato de la "conciencia" colectiva de una comunidad de investigadores). En otras palabras, el punto es que la actividad de la conciencia nunca se acaba, que siempre podrá ser completada por el trabajo *que ella misma hará* un momento más tarde. Pero hay un sentido importante en que nada de esto involucra desplazar el "primado de la conciencia": si describimos el conocimiento matemático diciendo, por ejemplo, "conocemos tales y cuales propiedades de los triángulos, pero se nos escapan las que nuestra comunidad epistémica podrá descubrir en el futuro", entonces no hay un paso desde la "interioridad" consciente hacia la "exterioridad" como lo sería una perspectiva que -con respecto a los sujetos que realizan la investigación- aparece como de tercera persona. Este análisis no nos presenta una subjetividad cognoscente, individual o colectiva, cuyos resultados son corregidos o evaluados, "desde el exterior", por sujetos que adoptan un abordaje radicalmente diferente -que, por ejemplo, hacen psicología, sociología o historia del conocimiento-, sino que solamente nos dice que tal subjetividad se extiende, en un sentido longitudinal, a lo largo de la historia, y puede por tanto ser *auto*correctiva. Pero Merleau-Ponty solo considera esta dimensión longitudinal -en la cual podemos comparar los resultados de la actividad cognitiva con lo que ella misma hará en un momento posterior-, no una perspectiva *transversal* en la que se vinculen, desde una perspectiva de tercera persona, el "estrato" de los conocimientos (matemáticos, en este caso) con el estrato de sus condiciones -psicológicas, sociales, históricas- de posibilidad; es el conocimiento matemático posterior el que evalúa al

conocimiento matemático anterior, y los abordajes "exteriores" no tienen nada que aportarle. No es lo que nos puede revelar una mirada "exterior" ("exterior", entiéndase, a la producción del conocimiento que se esté analizando) aquello en lo que el fenomenólogo piensa cuando nos habla de la opacidad del "pensamiento puro"; a Merleau-Ponty solo le interesa el rol *de la reflexión, de lo que la conciencia cognoscente puede descubrir retrospectivamente sobre sí misma*. Es por eso que, lejos de que haya, sobre este punto, alguna discontinuidad entre el capítulo de la *Phénoménologie* sobre "El cogito", por un lado, y la reivindicación de la "interioridad" y la "certeza racional" del curso de 1951-52, por el otro, ambos textos se refieren en aproximadamente los mismos términos al modo en que la geometría euclidiana solo poseía una "pretendida transparencia", detrás de la cual el progreso de la investigación reveló, *reflexiva y retrospectivamente* (esto es, en la medida en que la conciencia cognoscente se volvió sobre sí misma) supuestos no tematizados y no cuestionados. En los términos del libro de 1945:

> [N]o existe una verdad de razón que no guarde un coeficiente de facticidad: la pretendida transparencia de la geometría euclidiana se revela un día como transparencia para un cierto período histórico del espíritu humano, significa solamente que los hombres pudieron *tomar, por un tiempo, por 'suelo' de sus pensamientos* un espacio homogéneo de tres dimensiones, y *asumir incuestionadamente* lo que la ciencia generalizada considerará como una especificación contingente del espacio[94].

Pasaje muy similar a aquel que, en el curso de la Sorbona, señala que "la geometría euclidiana"

> encierra ideas ciertas, *pero ideas que tienen una fecha*: la geometría del siglo XIX las vuelve a tomar, pero las define de nuevo de otra manera y finalmente considera el espacio euclidiano como un caso particular de un espacio más general. Lo que quiere decir que, a pesar de su limpidez aparente y de su aire de eternidad, *el espacio euclidiano no era natural; […] comportaba cierto coeficiente de contingencia. Era, también él, una formación cultural que, en lo que tenía de limitado y de "ingenuo", estaba ligado a un cierto estado del saber* y que debía […] ser […] completado, elaborado, sublimado por las concepciones geométricas ulteriores[95]

Tenemos aquí, sin ninguna duda, una puesta en cuestión de la transparencia de la conciencia para sí misma, y un cuestionamiento, en consecuencia, de las capacidades de la reflexión,

[94] *Phénoménologie…*, p. 451; *Fenomenología…*, p. 403.

como siempre necesariamente incompleta, *pero nada de esto tiende hacia una superación del modelo reflexivo*, hacia la adopción de una perspectiva, para evaluar nuestras creencias, que *no* sea reflexiva y apoyada en la evaluación de fundamentos, una vez vueltos conscientes.

2.2. De razones y causas a motivos

2.2.1. La autonomía de la percepción frente a la conciencia intelectual según la crítica merleaupontyana al "intelectualismo"

Primeros dos caracteres distintivos de la conciencia sensible: conocimiento de existencias y "parcialidad"

Empeñados como lo estamos en determinar si hay en Merleau-Ponty una reivindicación de la "certeza racional" a la luz de su curso de 1951-52, no podemos pasar por alto la explícita propuesta de sustitución de los análisis según razones por un tratamiento según motivos, tal como aparecía en la *Phénoménologie*. Sin embargo, tenemos que contextualizar esta discusión: el problema de los motivos aparece, en efecto, en uno de los ejes de acuerdo a los cuales Merleau-Ponty aborda el problema que *Le primat de la perception* denomina "la relación entre la conciencia intelectual y la conciencia perceptiva", formas de conciencia que, en el texto, aparecen como correlativas de lo que denomina "mundo verdadero, pensado por el entendimiento" y "mundo percibido"[96].

De acuerdo al breve resumen presentado al comienzo de la conferencia, esta distinción también puede formularse en términos de "certeza de la idea" y "certeza de la percepción"[97]. Asociar la noción de conciencia intelectual a los términos "idea" y "verdad" nos permite entender, en primer lugar, que es esta misma contraposición entre intelecto y percepción la que el fenomenólogo tiene en mente cuando señala que "la percepción no me ofrece verdades como la geometría, sino presencias"[98], y por otro lado, que queda abarcada en el marco de esta elucidación la afirmación de la *Fenomenología de la percepción* que -al introducir el problema del cuerpo propio- compara la condición de ser "verdadero como una idea" con la

---

[95] Cfr. *Parcours deux*, pp. 117-8; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, pp. 95-96. Subrayado nuestro.

96 *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, p. 46. La formulación aparece en el capítulo "El sentir" del libro de 1945 en términos de "conciencia intelectual" y "conciencia *sensible*": *Phénoménologie…*, p. 249; *Fenomenología…*, p. 230. Para una presentación contextualizada de este proyecto, cfr. Théodore Geraets, "Le retour à l'expérience perceptive et le sens du primat de la perception", *Dialogue* 15 (1976).

97 *Le primat…*, p. 34.

98 *Ibíd.*, p. 37.

de estar "presente como una cosa"[99]. La primera característica a notar en esta oposición entre dos formas de conciencia es, entonces, que el conocimiento perceptivo nos pone en presencia de objetos espaciotemporalmente existentes (Merleau-Ponty declara usar "percepción" "en el sentido amplio de conocimiento de existencias"[100]) y el conocimiento intelectual nos vincula con "ideas", no existentes en el mismo sentido; Merleau-Ponty puede, así, distinguir el modo en que sabemos que "existe" un aspecto no actualmente percibido de un objeto ante nosotros y el modo en que "existe", para el matemático, la solución a un problema[101].

Pero debemos añadir inmediatamente que esta "presencia" que es distintiva de la percepción no es, en absoluto, una presencia plena. Por el contrario, *Le primat...* destaca justamente -en una oposición a la conciencia intelectual que el propio autor tendrá luego que matizar cuando "perceptualice" esta última- que la "cosa percibida no es una unidad ideal poseída por la inteligencia, como por ejemplo una noción geométrica; es una totalidad abierta al horizonte de un número indefinido de visiones perspectivas"[102]; "lo percibido", amplía Merleau-Ponty, "comporta siempre un más allá de lo que está actualmente dado"[103]. Esta distinción retoma aquella con la que la *Fenomenología de la percepción* buscaba describir la especificidad de la percepción respecto a la conciencia intelectual, remarcando que aquella es "parcial"[104]: "Cuando veo un objeto, siempre experimento que aún hay ser más allá de cuanto actualmente veo, no sólo ser visible, sino incluso ser tangible o captable por el oído"[105]. La percepción se distingue así entonces, podemos decir, por *dos* "parcialidades": lo dado a cada sentido es parcial en la medida en que este no recibe los datos propios de otros sentidos, y por otra parte ninguna experiencia sensible agota su objeto, ni siquiera dentro del campo -visual, táctil, auditivo, etcétera- que le corresponde[106].

Tercer carácter distintivo de la conciencia sensible: ausencia de juicios y de razones. Ausencia de "criterios" en el establecimiento de lo real percibido

99 *Phénoménologie…*, p. 456; *Fenomenología…*, p. 108.
100 *Phénoménologie…*, p. 50; *Fenomenología…*, p. 62.
101 *Le primat…*, p. 37.
102 *Le primat…*, p. 40.
103 *Le primat…*, pp. 40-41.
104 *Phénoménologie…*, p. 250; *Fenomenología…*, p. 231.
105 *Phénoménologie…*, p. 250; *Fenomenología…*, pp. 231-2.
106 Por otra parte, en el mismo contexto de estos últimos pasajes, el fenomenólogo francés añade que "[t]oda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima. No puedo decir que *yo* veo el azul del cielo en el sentido en que digo que comprendo un libro o que he decidido consagrar mi vida a las matemáticas", y así, "si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que se percibe en mí [*qu'on perçoit en moi*] y no que yo percibo". *Phénoménologie…*, p. 249; *Fenomenología…*, pp. 230-1.

Por último, la *Fenomenología* describe como "intelectuales", o componentes típicos de un análisis "intelectualista", los fenómenos asociados al *juicio* o el *razonamiento*; el "intelectualismo", por medio de estas nociones, funcionaría como una asimilación de la conciencia sensible a una variante, o un derivado, de conciencia intelectual. Las primeras referencias al "intelectualismo" en el libro de 1945 lo presentan como la alternativa clásica al "empirismo" y como comprometido, sin embargo, con la noción típicamente empirista de "sensación": el "intelectualismo" se limitaría a completar la explicación de la percepción añadiendo a las "sensaciones" presuntamente dispersas un "juicio" que les daría unidad. Si la deformación intelectualista por antonomasia es presuponer que la percepción de lo que tomamos por real es el resultado de una forma de razonamiento, la *conclusión* de que estamos frente a un objeto con tales y cuales características, Merleau-Ponty presenta este tipo de reconstrucción como consecuencia de, primero, haber confiado en el atomismo empirista de las "sensaciones" y necesitar a continuación reponer cómo es que ellas dan lugar a algo así como un mundo. La denuncia merleaupontyana más clara de la íntima vinculación entre intelectualismo y empirismo es, probablemente, la que presenta en "La atención y el juicio", tercer capítulo de la extensa introducción a la *Phénoménologie*: "El juicio", dice Merleau-Ponty, "se introduce con frecuencia como *aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción*. Ya no se supone", como en el empirismo,

> la sensación como elemento real de la consciencia. Pero cuando se quiere delinear la estructura de la percepción, se hace pasando una vez más sobre el punteado de las sensaciones. El análisis se ve dominado por esta noción empirista, aun cuando no se admita más que como límite de la conciencia y sirva únicamente para manifestar un poder de vinculación del cual ella representa nada menos que lo contrario. El intelectualismo vive de la refutación del empirismo y el juicio tiene frecuentemente como función anular la dispersión posible de las sensaciones[107].

Es sobre esta base, pues, que cabe leer un ataque en ambas direcciones, intelectualista y empirista, cuando Merleau-Ponty se pronuncia en el Prefacio contra la primera de ellas: al contraponer el retorno a las cosas mismas, bien entendido, al análisis reflexivo tal como habría sido llevado adelante por "Descartes y, sobre todo, Kant", Merleau-Ponty lee a estos últimos como postulando un "acto de vinculación como fundamento de lo vinculado"[108]; como rompiendo la estricta bilateralidad de la relación sujeto-mundo en la medida en que "se

[107] *Phénoménologie…*, p. 40 ; *Fenomenología…*, p. 53.
[108] *Phénoménologie,* p. III ; *Fenomenología…*, p. 9.

remonta al sujeto como una condición de posibilidad distinta" de este mundo, y se "hace ver la síntesis universal como algo sin lo cual no habría mundo"[109].

Para el intelectualismo, señala Merleau-Ponty, habría que comprender como otros tantos "juicios" la percepción en general y, en particular, las *ilusiones* perceptivas: como estos errores, se asume, no pueden tener un fundamento en los datos sensibles mismos, se le atribuye a un presunto juicio efectuado por la conciencia (y, claro está, falso) lo que no puede ser provisto por la sensación:

> Una caja de cartón grande me parece más pesada que una, hecha del mismo cartón, más pequeña, y, limitándome a los fenómenos, diría que ya la *siento* anticipadamente pesada en mi mano. Pero el intelectualismo delimita el sentir mediante la acción de un estímulo real sobre mi cuerpo. Como en este caso no lo hay, habrá que decir que la caja no se siente más pesada, sino que se juzga más pesada, y este ejemplo, al parecer hecho para mostrar el aspecto sensible de la ilusión, sirve, al contrario, para mostrar que no hay conocimiento sensible y que uno siente tal como juzga[110].

Pero, en rigor -cuestiona el fenomenólogo-, el mundo

> está ahí previamente a cualquier análisis que o pueda hacer del mismo; sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que enlazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste[111].

"El análisis reflexivo cree seguir en sentido inverso el camino de una constitución previa"[112], continúa Merleau-Ponty, pero el carácter específicamente de *juicio* -y de *razonamiento*- que se le atribuye a esta constitución, en tanto operación de síntesis, la que la vuelve, según Merleau-Ponty, irreconocible en la experiencia. En particular, el autor francés cuestiona el rol de la presunta "coherencia" que tendría que funcionar como apoyo para poder vincular entre sí diferentes representaciones y dar lugar a un mundo:

> La realidad está por describir, no por construir o constituir. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación. En cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido y que, no obstante, sitúo desde el

[109] *Phénoménologie,* p. IV ; *Fenomenología…*, p. 9
110 *Cfr. Phénoménologie…*, p. 43; *Fenomenología…*, p. 56.
[111] *Phénoménologie,* p. IV ; *Fenomenología…*, pp. 9-10.
[112] *Phénoménologie,* p. IV ; *Fenomenología…*, p. 10.

principio en el mundo, sin confundirlos nunca con mis ensueños. También en cada instante sueño en torno a las cosas, imagino objetos o personas cuya presencia aquí no es incompatible con el contexto, mas que no se mezclan con el mundo: preceden al mundo, están en el teatro de lo imaginario. Si la realidad de mi percepción no se fundara más que en la coherencia intrínseca de las "representaciones", tendría que ser siempre vacilante y, abandonado a mis conjeturas probables, constantemente tendría yo que deshacer unas síntesis ilusorias y reintegrar a la realidad unos fenómenos aberrantes de antemano excluidos por mí de la misma. No hay tal. La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada […][113].

La distinción entre lo real y lo ilusorio no apela normalmente a *criterios*, y olvidar esto es precisamente un típico error intelectualista. Con pocas variaciones se pronunciará años más tarde el fenomenólogo en *Le visible et l'invisible*, texto en que insistirá en que las filosofías que consideran a la percepción como una "inspección del espíritu" olvidan que "lo 'real' y lo 'imaginario'" son "dos 'órdenes', dos 'escenarios' o dos 'teatros' […] montados en nosotros antes de los actos de discriminación que solo intervienen en los casos equívocos, y donde lo que vivimos se instala de por sí fuera de cualquier control criteriológico"[114].

La interpolación "intelectualista" de juicios en la conciencia perceptual, que socava la autonomía de esta forma de conciencia, aparece también en la referencia merleaupontyana a los fenómenos alucinatorios y el problema de cómo distinguirlos de las percepciones auténticas: "Si creemos en lo que vemos", señala el fenomenólogo, "lo hacemos antes de toda verificación, y el error de las teorías clásicas de la percepción radica en introducir en la percepción unas operaciones intelectuales y una crítica de los testimonios sensoriales a los que solamente recurrimos cuando la percepción directa fracasa en la ambigüedad"[115].

Pero, una vez que nos deshacemos del intelectualismo, no quedará espacio para la suposición de que la distinción, que permanentemente *hacemos*, entre lo real y lo ilusorio deriva de la aplicación de criterios. Sin embargo, la oposición real-ilusión no agota el terreno de la crítica al presunto rol del juicio y el razonamiento dentro de la conciencia perceptiva.

[113] *Phénoménologie,* pp. IV-V ; *Fenomenología…*, p. 10.
[114] *Le visible…,* p. 61 ; *Lo visible…*, p. 46.
115 *Cfr. Phénoménologie…*, pp. 394-5; *Fenomenología…*, p. 355.

De nuevo sobre la ausencia de razones: el problema de "premisas" no conscientes como tales

Percibir, pues, no es hacer conjeturas, falibles, sobre la base de evaluar ciertos datos disponibles. Y es esta crítica la que reencontramos si volvemos al capítulo sobre "La atención y el juicio". En efecto, tras dos capítulos dedicados al empirismo, Merleau-Ponty comienza aquí el ajuste de cuentas contra el que llama intelectualismo. Como fenómeno paradigmático de los límites de este modelo de análisis, el autor francés señala problemas como el de la percepción de la distancia de los objetos respecto de nosotros, o -lo que es aproximadamente la misma cuestión- la percepción en profundidad, que en apariencia no puede ser un fenómeno primario, y requiere por el contrario una explicación, en la medida en que nuestra visión se concibe como teniendo ante sí en el punto de partida solamente imágenes bidimensionales, carentes de profundidad. En palabras del fenomenólogo en el capítulo sobre "El espacio", en la segunda parte de la obra:

> *Aquí* está mi mesa, *más lejos* el piano […], o un coche estacionado delante de mí que se pone en marcha y *se aleja*. ¿Qué quieren decir estas palabras? […] [P]artamos del informe superficial que […] nos da el pensamiento […]. Estos términos, nos dice este, significan que entre la mesa y yo hay un intervalo, entre el coche y yo un intervalo creciente que yo no puedo ver desde donde estoy, pero que se me señala por la magnitud aparente del objeto. Es la magnitud aparente de la mesa, del piano y de la pared lo que, comparada con su magnitud real, los sitúa en el espacio. Cuando el coche se eleva lentamente hacia el horizonte a la par que pierde su talla, yo construyo, para dar razón de esta apariencia, un desplazamiento […][116].

Así pues, la distancia sería reconocida por vía de un tipo de inferencia cuyas premisas -tácitas y sin embargo operantes- son el tamaño real y el tamaño aparente de los objetos percibidos. Un fundamento similar sería desempeñado por la convergencia creciente de los ojos cuando el objeto se acerca:

> A medida que un objeto se aproxima, mis ojos, que lo fijan, convergen más y más. La distancia es la altura de un triángulo cuya base y ángulos de la base me son conocidos, y cuando digo que veo a distancia, quiero decir que la altura del triángulo viene determinada por sus relaciones con estas magnitudes dadas. La experiencia de la profundidad según los puntos de vista clásicos consiste en descifrar ciertos hechos

[116] *Phénoménologie,* pp. 296-7 ; *Fenomenología…*, pp. 271-2.

dados -la convergencia de los ojos, la magnitud aparente de la imagen- volviendo a situarlos en el contexto de relaciones objetivas que los explican[117].

Este fenómeno, insiste Merleau-Ponty, escapa a toda posible explicación intelectualista:

> [L]os objetos interpuestos entre mí y aquél en que yo fijo la mirada no son percibidos por ellos mismos; pero son percibidos, y no tenemos razón alguna para negar un papel a esta percepción marginal dentro de la visión de la distancia, ya que, desde el momento en que una pantalla oculta los objetos interpuestos, la distancia aparente se reduce. […] Cuando se aparta la pantalla, vemos cómo, de los objetos interpuestos, nace la lejanía. He ahí el lenguaje mudo que nos habla la percepción: los objetos interpuestos, en este lenguaje natural, "quieren decir" una distancia mayor. No se trata, sin embargo, de una de las conexiones que conoce la lógica objetiva, la lógica de la verdad constituida: no hay, en efecto, *ninguna razón* para que un campanario me parezca más pequeño y más alejado a partir del instante en que puedo ver con todo detalle los campos y las ondulaciones que del mismo me separan[118].

De hecho, este modo de "ser percibidos", pero "no por ellos mismos" de los objetos interpuestos -los cuales *hacen ver* como más distante el objeto sobre el cual enfocamos nuestra mirada- es lo que inhibe un análisis de tipo intelectualista, centrado en atribuir a la percepción un tipo de inferencia implícita:

> ¿Cómo pretender que la percepción de la distancia es algo concluido a partir de la magnitud aparente de los objetos, de la disparidad de las imágenes retinianas, del ajuste del cristalino, de la convergencia de los ojos […] siendo así que, de limitarnos a los fenómenos, ninguno de estos "signos" está claramente dado a la conciencia y que no podría haber razonamiento allí donde las premisas faltan?[119]

Contra las pretensiones del intelectualismo de acercar la percepción al pensamiento -esto es, contra las pretensiones de asumir que "la percepción razona"-[120], el fenomenólogo remarca que, en rigor, la relación que encontramos entre los objetos interpuestos y la percepción de la distancia no es comparable a la existente entre premisas y conclusiones, por la simple circunstancia de que aquello que tendría que ocupar el rol de las primeras *no está tematizado*, no es percibido por sí mismo, y mal podría, de este modo, fundar razonamiento alguno.

[117] *Phénoménologie,* pp. 297 ; *Fenomenología…*, p. 272.
[118] *Phénoménologie,* p. 60 ; *Fenomenología…*, p. 70.
[119] *Phénoménologie,* p. 57 ; *Fenomenología…*, p. 67.
[120] *Phénoménologie…*, p. 59; *Fenomenología…*, p. 69.

De manera similar, el filósofo francés hace referencia, en el capítulo sobre "La cosa y el mundo natural", al problema del reflejo de la luz en los ojos como condición de una representación pictórica realista del rostro humano:

> Han sido necesarios siglos de pintura antes de que descubriéramos en el ojo este reflejo sin el cual no pasa de empañado y ciego como en los cuadros primitivos. El reflejo no se ve por sí mismo, ya que pudo pasar inadvertido tanto tiempo, y sin embargo tiene su función en la percepción, ya que la sola ausencia del reflejo despoja a objetos y rostros de vida y de expresión. El reflejo nada más se ve de soslayo. No se ofrece como un objetivo a nuestra percepción, es su auxiliar o mediador. No se le ve, a él mismo; hace ver el resto, lo demás[121].

Sobre este punto, comenta acertadamente Mark Wrathall: "El hecho de que el reflejo pasara desapercibido, incluso pese a siglos de esfuerzos para capturar fielmente lo que *sí* vemos, provee *prima facie* evidencia de que lo que veíamos no estaba disponible para el pensamiento y, por lo tanto, no podía fundar una inferencia (del hecho de que veo un reflejo en el ojo a la conclusión de que veo una persona, por ejemplo)"[122].

2.2.2. La introducción de la noción de motivos

Caracterización de la relación de motivación

Frente a este fracaso de la apelación intelectualista a razones, la alternativa constructiva merleaupontyana es el recurso al concepto de *motivos*. Esta noción tendrá cierta importancia en nuestro análisis puesto que ella se presenta como un rival de las razones no solo para reivindicar la autonomía de la percepción sino incluso, según veremos en un siguiente paso, cuando el riesgo de una reducción de la percepción al entendimiento sea incluso *revertido* por Merleau-Ponty en una explícita "perceptualización" de este último.

El pasaje sobre la percepción de la distancia, ante todo, se completa señalando que, aunque los objetos interpuestos entre el observador y el objeto distante no nos dan una *razón* para percibirlos como lejanos,

> pero sí un *motivo*. […] La disparidad de las imágenes retinianas, el número de objetos interpuestos, no actúan ni como simples causas objetivas que producirían desde fuera mi percepción de la distancia, ni como razones que la demostrarían. Estos objetos ella

[121] *Phénoménologie…*, p. 357 ; *Fenomenología…*, p. 323.
[122] Wrathall, M., "Motives, Reasons, and Causes", en Carman, T., y Hansen, M., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 118.

> los conoce tácitamente bajo formas veladas; ellos la justifican mediante una lógica sin palabras[123].

O, según otro ejemplo vinculado también al problema de la distancia:

> Si la luna no me parece más grande en el horizonte que en el zenit, cuando la miro a través de una lente o de un canuto de cartón, no puede concluirse que también en visión libre sea la apariencia invariable. El empirismo cree eso porque no se ocupa de lo que uno ve, sino de lo que debería ver de acuerdo con la imagen retiniana. […] Cuando miro libremente, según la actitud natural, las partes del campo actúan unas sobre otras y *motivan* esta enorme luna en el horizonte […][124].

Esto no deja de tener consecuencias epistemológicas de cierto alcance. Como señala Wrathall:

> Una experiencia es capaz de proporcionar fundamentación racional [*rational grounding*] en la medida en que esté disponible para su uso en la inferencia y la justificación. Entonces, podemos concluir que, si la experiencia que da lugar al pensamiento no está disponible para el uso en la inferencia y la justificación, entonces el pensamiento no está racionalmente fundamentado. Como hemos visto, a menudo es el caso que seamos motivados por algunos aspectos de nuestra experiencia perceptiva que no están disponibles para el uso en el pensamiento pero que sin embargo nos disponen […] a tener los pensamientos que tenemos. Entonces, los motivos se vinculan con los pensamientos que motivan no de una manera que los justifique o apoye, sino en que nos impulsan a tenerlos[125].

Wrathall insiste en la posible inaccesibilidad de los motivos para la conciencia a efectos de mostrar su irreductibilidad a la condición de razones; para el intérprete,

> simplemente necesitamos notar que en muchos casos somos movidos o impulsados a actuar por algo que no funciona, ni puede hacerlo, como una razón, sea porque no está disponible para el pensamiento, o porque no está en sí mismo proposicionalmente articulado como las razones deben estarlo (o ambas cosas)[126].

Ahora bien, el argumento no puede ser, si se agota en lo que hemos dicho hasta aquí, convincente: para mostrar que la conciencia perceptiva es irreductible a la intelectual, Merleau-Ponty señala que la percepción no *razona.* Pero, no hay aquí razones, ¿por qué no

[123] *Phénoménologie…*, p. 60; *Fenomenología…*, p. 70.
[124] *Phénoménologie…*, pp. 39-40; *Fenomenología…*, p. 53.
[125] "Motives…", pp. 122-3.
[126] "Motives…", p. 117.

hablar entonces de simples *causas*? ¿Cuál sería realmente el rol irreductible que tiene que jugar la noción de "motivo"? De hecho, la delimitación "a dos bandas" que presenta Merleau-Ponty respecto de causas y razones por igual vuelve a acercar a los motivos hacia estas últimas. Veamos lo que nos dice el fenomenólogo en el capítulo sobre "El espacio", en el contexto de su intento de explicar la percepción de la profundidad:

> Convergencia y magnitud aparente no son ni signos ni causas de la profundidad: están presentes en la experiencia de la profundidad, tal como el *motivo*, incluso cuando no está articulado y puesto aparte, está presente en la decisión. ¿Qué se entiende por un motivo, y qué quiere decirse cuando se afirma, por ejemplo, que un viaje está motivado? Se entiende con ello que tiene su origen en ciertos hechos dados; no que estos hechos, por sí solos, tengan el poder físico de producirlo, sino en cuanto presentan razones para emprenderlo. El motivo es un antecedente que solamente actúa por su sentido, e incluso hay que añadir que es la decisión la que afirma este sentido como válido y que le da su fuerza y eficacia. Motivo y decisión son dos elementos de una situación: el primero es la situación como hecho, el segundo la situación asumida. Así, una defunción motiva mi viaje *porque* es una situación en la que se requiere mi presencia, sea para reconfortar a una familia afligida, sea para rendir al difunto los "últimos deberes", y, al decidir hacer este viaje, valido este motivo que se propone y asumo esta situación. La relación de lo motivante y de lo motivado es, pues, recíproca. Pues bien, tal es la relación existente entre la experiencia de la convergencia, o de la magnitud aparente, y la de la profundidad. No oponen de manifiesto milagrosamente, a título de "causas", la organización en profundidad, pero la motivan tácitamente por cuanto la encierran ya en su sentido y en tanto una y otra son ya cierta manera de mirar a distancia[127].

Tratemos de desglosar lo que encontramos aquí, tratando por lo demás de subsanar las dificultades que surgen del hecho de que Merleau-Ponty esté elucidando la noción de "motivación" por vía de una comparación entre dos tipos de fenómenos muy distintos -la percepción del grado de convergencia de los ojos, que motiva la percepción de la distancia; el fallecimiento de una persona, que motiva un viaje-. El fenomenólogo subraya que los fenómenos motivantes de la percepción en profundidad no son *causas* de esta última, y a la vez que "la encierran ya en su sentido". Esto indica que no experimentamos *primero* los fenómenos que dan cuenta de la profundidad, y *luego* esta última, como si las dos formas de

[127] *Phénoménologie…*, pp. 299-300; *Fenomenología…*, p. 274.

conciencia -la motivante y la motivada- pudiesen describirse como dos hechos psíquicos independientes. Así, pues, como resalta Morriston, un aspecto central para comprender la noción de motivación es la circunstancia de que los fenómenos así vinculados no son "exteriores" el uno al otro, no son -a diferencia de una causa y un efecto- fenómenos que tengan su identidad propia al margen uno de otro[128]. Argumentando a favor del carácter recíproco de la relación entre motivante y motivado, Merleau-Ponty señala:

> La magnitud aparente no es […] definible aparte de la distancia: esta implica aquella tanto como es por aquella implicada. Convergencia, magnitud aparente y distancia se leen una dentro de la otra, se simbolizan o se significan naturalmente una a otra, son los elementos abstractos de una situación y son en ella sinónimas una de otra […][129].

Hasta aquí, pues, el problema de la relación entre la conciencia perceptiva y la conciencia intelectual puede pensarse en términos de la defensa misma de una dualidad, por medio de la insistencia en la autonomía de la percepción y en contra de un adversario, el "intelectualismo", que subordinaba esta última a ser una variante de juicio; al mismo tiempo, hemos visto -sin profundizar en este punto- que se desprendía del análisis merleaupontyano una crítica al "empirismo". Pero, en rigor, la argumentación merleaupontyana avanza luego un paso más: no se trata solamente de emancipar a la percepción del modelo intelectualista, preservando la paridad de dos formas de conciencia *mutuamente* irreductibles, sino que, *invirtiendo* la clase de dependencia establecida por el "intelectualismo", se tratará de argumentar que, en palabras del libro de 1945, "[t]oda conciencia es, en algún grado, conciencia perceptiva"[130], o, según la formulación de la conferencia del año siguiente, "toda conciencia es conciencia perceptiva, incluso la conciencia de nosotros mismos"[131]. Será esto lo que plantee un problema clave para nuestro trabajo; esto es, qué tanto el análisis según motivos debe extenderse más allá del plano específico de lo perceptual, hacia los dominios del pensamiento. Veamos qué nos dice el fenomenólogo sobre esta cuestión.

¿Hacia una inversión del intelectualismo? La extensión de la noción de motivos al tratamiento de la conciencia intelectual

Para plantear el problema en otras palabras, ¿se trata aquí efectivamente de invertir las pretensiones del intelectualismo y, de manera contraria a como este hacía "razonar" a la per-

[128] Morriston, Wesley, "Experience and causality in the philosophy of Merleau-Ponty", *Philosophy and Phenomenological Research* 39, no. 4 (June 1979), pp. 563-566.
[129] *Phénoménologie…*, p. 302; *Fenomenología…*, p. 276.
130 *Cfr. Phénoménologie…*, p. 452; *Fenomenología…*, p. 404.
[131] *Le primat…*, p. 34.

cepción, asumir que es *la percepción el modelo para el pensamiento*, y que también los procesos intelectuales se basan en relaciones de motivación antes que en razones?

Un primer elemento obvio para responder afirmativamente a esta pregunta, para asumir que Merleau-Ponty pasa de una crítica del intelectualismo a una inversión del movimiento que este realiza, lo encontramos en los pasajes en los que el fenomenólogo cuestiona las pretensiones de las filosofías de la reflexión: a estas debe recordárseles la opacidad de aquello que subyace a nuestras tomas de posición, pero no exclusivamente en el terreno perceptivo; en el cuarto capítulo de la Introducción a la *Fenomenología,* sobre "El campo fenomenal", y en el cual no esperaríamos prima facie una referencia a problemas del conocimiento intelectual, Merleau-Ponty señala:

> [E]l Ego meditante nunca puede suprimir su inherencia en un sujeto individual que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular. La reflexión nunca puede hacer que yo cese de […] pensar con los instrumentos culturales preparados por mi educación, mis esfuerzos precedentes, mi historia. *Nunca recupero, pues, efectivamente, nunca avivo al mismo tiempo todos los pensamientos originarios que contribuyen en mi percepción o mi convicción presente*. Una filosofía como el criticismo [...] [s]obreentiende [...] que el pensamiento del filósofo no está sujeto a ninguna situación[132].

No es posible reactivar todos los elementos que subyacen a que demos algo por válido, y esto, nótese, tanto en el terreno de "mi percepción" o de "mi convicción presente"; el aspecto de opacidad que habíamos visto funcionar para fenómenos perceptuales se remarca aquí para el plano del pensamiento.

Una formulación relativamente débil en dirección de una inversión del intelectualismo es la que nos dice, en *Le primat…*, que si incluso la autoconciencia es una conciencia perceptiva esto se debe a que "es la experiencia de la percepción la que nos enseña el pasaje de un momento al otro y procura la unidad del tiempo"[133]; de manera análoga, algunas páginas después se nos remarca que la percepción y el pensamiento tienen en común "que una y otro involucran un horizonte de futuro y uno de pasado, y que aparecen a sí mismos como temporales, aunque no corren a la misma velocidad ni en el mismo tiempo"[134]. Pero en el capítulo "El cogito" con el que abre la tercera parte de la *Phénoménologie*, el autor francés señalaba algo más fuerte: percepción y pensamiento, al estar ambos condicionados temporalmente de este

[132] *Phénoménologie*…, p. 75; *Fenomenología*…, p. 82. Subrayado nuestro.
[133] *Le primat…*, p. 42.
[134] *Ibíd.,* p. 59.

modo, quedarían asimilados también en lo que concierne a sus fundamentos. En este texto, si -nuevamente- "[t]oda conciencia es, en algún que otro grado, conciencia perceptiva", si "[h]ay verdades como hay percepciones", es porque no podemos "nunca desplegar enteramente ante nosotros las razones de ninguna afirmación -*sólo hay motivos*, no tenemos más que un punto de presa en el tiempo y no una posesión del mismo-"[135]. Con lo cual se ha extendido la misma relación de motivación que, como hemos visto, inicialmente se refería a los fundamentos de fenómenos perceptuales. Merleau-Ponty argumenta aquí, en términos análogos al caso de los motivos *sensibles*, acerca de la no disponibilidad de los fundamentos de nuestras tomas de posición intelectuales:

> En lo que llamo mi razón o mis ideas de cada momento, si uno pudiera desarrollar todos sus presupuestos, siempre encontraría experiencias que no han sido explicitadas, aportaciones masivas del pasado y del presente, toda una "historia sedimentada" que no afecta solamente a la génesis de mi pensamiento, sino que determina su sentido. Para que fuera posible una evidencia absoluta y sin ningún presupuesto, para que mi pensamiento pudiera penetrarse, unirse a sí mismo […], sería necesario […] que dejara de ser "percepción", "sentimiento" o "contacto" con la verdad para convertirse pura "idea" o "visión" de la verdad. Sería necesario, en otras palabras, que en lugar de ser mí mismo yo me hubiese convertido en un puro conocedor de mí mismo, y que el mundo hubiera dejado de existir alrededor de mí para convertirse en un puro objeto delante de mí[136].

Un pasaje anterior, que se centra en el análisis de nuestra "vivencia de la verdad", vuelve sobre la misma tesis, con el añadido, por otra parte, de retomar el concepto mismo de "motivo": "esta vivencia de la verdad", dice Merleau-Ponty,

> no sería saber absoluto más que si pudiésemos tematizar todos sus motivos, eso es, si cesáramos de estar situados. [...] Pensar el pensamiento es adoptar para con el mismo una actitud que hemos aprendido, de antemano, respecto de las "cosas", y no es jamás eliminar, es solamente transponer más lejos la opacidad del pensamiento para sí mismo[137].

Si llevamos hasta el final las indicaciones de pasajes como estos, cabría asumir que la posición merleaupontyana general acerca de los procesos intelectuales es que, del mismo modo

[135] *Phénoménologie…*, p. 452-453; *Fenomenología…*, p. 404. Subrayado modificado.
[136] *Phénoménologie…*, pp. 452-453; *Fenomenología…*, p. 404. Subrayado modificado.
[137] *Phénoménologie…*, p. 453; *Fenomenología…*, p. 404-405.

en que en fenómenos perceptivos "mediados" como los que hemos visto, también aquellos deben ser comprendidos desde el punto de vista de una relación de motivación. Esta tesis muy radical es, de hecho, la que sostiene Mark Wrathall, y permitiría asumir que el fenomenólogo francés sostiene, *de manera global*, una resignificación de la noción tradicional de conocimiento como "creencia verdadera justificada"; la justificación parecería no poder comprenderse ya en sentido internista. Por lo demás, el fenomenólogo cuestiona al criticismo precisamente por pretender que la descripción *de hecho* de cómo funciona el conocimiento se ajuste a una previa definición, una "idea", de lo que este es. En efecto, para Merleau-Ponty,

> la reflexión no tiene jamás bajo su mirada el mundo entero […] y […] no dispone nunca más que de una visión parcial y de un poder limitado. […] Es notable ver que las filosofías trascendentales de tipo clásico no se preguntan jamás sobre la posibilidad de efectuar la explicitación total que ellas siempre suponen *hecha en algún lado*. Les alcanza con que ella sea necesaria, y juzgan así lo que es por lo que debe ser, por lo que exige la idea del saber[138].

No puede, pues, decretarse, en virtud de una *definición* de lo que es el saber, que una reflexión completa haya de ser posible; a la inversa, tendremos que adecuar nuestra definición del conocimiento a condiciones que efectivamente nos resulten asequibles.

Por otra parte, otro argumento para rastrear la continuidad de percepción y pensamiento alrededor de la noción de motivo es que, si nos apoyamos en la idea de que el conocimiento intelectual consiste en la *acción* de afirmar cierto juicio, y que por lo tanto puede comprenderse según mecanismos análogos a los que motivan nuestras disposiciones corporales, podremos establecer, como lo hace Wrathall, una continuidad entre *-por un lado-* el análisis merleaupontyano de las "significaciones motrices", que "le hablan a nuestros cuerpos" y no apelan "a la mediación de los pensamientos", en virtud de lo cual "nunca podemos tener completa claridad respecto a qué nos llevó a actuar en un caso particular", y *-por otro lado-* el tipo particular de acciones que serían las afirmaciones. La opacidad que experimentamos respecto de aquello que nos motiva ocurre "incluso cuando somos impulsados a realizar un acto intencional como afirmar"[139].

Esto no significa, claro, que no exista en nuestra experiencia la práctica de brindar justificaciones racionales. Pero el punto es que, incluso si "podemos tratar un motivo como una razón"[140], lo cierto es, subraya Wrathall, que lo que hacemos en ese caso puede comprenderse

[138] *Phénoménologie…*, p. 74; *Fenomenología…*, p. 82.
[139] "Motives, Reasons and Causes", p. 115.
[140] *Ibíd.,* p. 119.

en términos de la "cristalización" de la que habla Merleau-Ponty hacia el final de su capítulo sobre "El espacio". Veamos el pasaje correspondiente *in extenso*:

> [N]o puedo permanecer en la evidencia absoluta más que si retengo toda afirmación, más que si para mí ya nada se da por supuesto […] y cesando de estar en complicidad con [el mundo] para poner de manifiesto la oleada de motivaciones que me llevan en él, para despertar y explicitar enteramente mi vida. Cuando quiero pasar de esta interrogación a una afirmación, y *a fortiori* cuando quiero expresarme, hago cristalizar en un acto de conciencia un conjunto indefinido de motivos […][141].

La irreductibilidad de los motivos a las razones no significa, en otras palabras, que se trate de dos dominios heterogéneos e incomunicados; en palabras, una vez más, de Wrathall,

> es verdad que podemos tratar un motivo como una razón, pero, […] dado que los motivos funcionan a un nivel corporal, de maneras de las que somos escasamente conscientes, si es que lo estamos en absoluto, cualquier intento de transformarlos en razones termina enfocándose en algún subconjunto estrecho dentro de un rico y complejo conjunto de motivos[142].

Todo esto permitiría, en la interpretación de Wrathall, que el análisis en términos de motivación, inicialmente aplicado a la percepción, sea generalizado por Merleau-Ponty a la existencia humana en su conjunto. En palabras del intérprete,

> cualquier análisis adecuado *de la existencia humana* necesitará recurrir a un modo de explicación que no sea ni causal ni racional, y necesitará ver el contenido *de los estados humanos* como ni fisiológico ni lógico. Merleau-Ponty plantea que el modelo para entender al ser humano no puede ser ni aquel de las relaciones inferenciales y de justificación del pensamiento explícito, ni aquel del funcionamiento ciego y mecanicista de la causalidad material[143].

Hasta aquí, pues, algunas evidencias que sugieren que, por medio de la relación de motivación, Merleau-Ponty desplaza el rol del concepto de razones incluso para el conocimiento intelectual. Veremos a continuación que esta lectura debe ser matizada.

[141] *Phénoménologie*…, p. 341-2; *Fenomenología*…, p. 310.
[142] "Motives…", p. 118.
[143] Wrathall, M., "Motives…", p. 111. Subrayado nuestro. Yendo más allá de la *Fenomenología de la percepción*, Wrathall considera que esta generalización del modelo motivacional puede hacerse descansar sobre un pasaje del texto "La querella del existencialismo", originalmente de 1945 y reimpreso en el volumen *Sentido y sinsentido*, acerca de las "dos visiones clásicas" sobre el hombre. *Cfr*. Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 124; *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977, pp. 119-120.

2.3. La persistencia de la "interioridad" y la "certeza racional"

2.3.1. Potencialidades y límites de la noción de "motivos"

Ante todo, recapitulemos. Tenemos hasta aquí:

(i) que Merleau-Ponty analiza ciertos fenómenos perceptuales como casos típicos en los que nuestra percepción efectiva es el resultado de ciertos mecanismos operantes a un nivel no consciente;

(ii) que describe los procesos intelectuales con la misma terminología sobre la "motivación" con la que nos habla de estas experiencias perceptivas;

(iii) que, sin desconocer la existencia de algo así como las *razones*, las describe dentro del mismo modelo "motivacional", esto es, como una forma de "cristalización" de solo algunos de los motivos que subyacen a nuestras tomas de posición;

(iv) que, tal vez aun más importante, se niega a *definir* el conocimiento por otra cosa que lo que nuestra experiencia efectiva puede arrojarnos.

Sobre este modelo, parecería razonable asumir que el fenomenólogo cuestiona la interpretación tradicional, "internista", según la cual la atribución de conocimiento implica una atribución de razones conscientes: el rol de estas razones resultará acotado, en tanto los motivos, según venimos viendo, no se encuentran siempre "disponibles" para ser invocados en una práctica de justificación de creencias. Sin embargo, es necesario precisar la aparente orientación externista que parecería desprenderse de estas líneas de análisis. Mencionaremos aquí dos argumentos, uno de ellos centrado en la propia *Phénoménologie* -y que en parte hemos bosquejado ya-, y el otro referido a la vinculación con textos posteriores. *En primer lugar*, en efecto, Merleau-Ponty no plantea (como sí lo haría una teoría que se comprometiera con la idea de un conocimiento que puede ser descrito como tal aunque sus mecanismos no le resulten accesibles al propio sujeto cognoscente sino solo a un tercero) que algunos "motivos" sean cualitativamente diferentes del resto, de un modo que los haga *por principio* inaccesibles a la tematización reflexiva, accesibles solo a la mirada de, por ejemplo, el psicólogo. Merleau-Ponty nunca identifica de modo claro, junto a los motivos *susceptibles* de *volverse* conscientes aunque no lo sean actualmente, otros que necesariamente permanezcan inaccesibles para el sujeto en que operan, y sin embargo es precisamente la admisión de este último conjunto lo que sería requerido para romper realmente con el primado de la "interioridad" y la "certeza racional".

Cierto, el fenomenólogo señala -lo hemos visto- que no podemos "tematizar todos [nuestros] motivos" para tornarlos conscientes -y convertirlos, en un sentido al menos, en *razones*-,

pero esto solo significa, si retomamos la referencia de Wrathall a "conjuntos" de motivos dentro de los cuales cristalizamos algunos como razones, que, de un conjunto M de motivos, no podemos en un momento dado, tematizar *todos* los miembros de M; su elucidación es una tarea infinita. Pero esto no señala una diferencia cualitativa entre unos y otros miembros del conjunto, no nos dice que algunos de ellos -c_1, c_2, etc.- sean al menos *potencialmente* conscientes y otros no -i_1, i_2, etc.- sean tales que permanecerán siempre inconscientes, siempre por debajo del umbral de la tematización posible. Si efectivamente podemos, no "eliminar", pero sí "*transponer más lejos* la opacidad del pensamiento", quiere decir que este camino puede ser recorrido y que no tiene un límite preestablecido, definido por la existencia de algún motivo que el sujeto cognoscente no pueda sacar a la luz. En consecuencia, ya en la *Fenomenología*, el desplazamiento del modelo de las razones no era tan radical como puede creerse: la idea de una "cristalización" de motivos como razones a la cual se refiere Wrathall indica que, incluso si no pueden volverse conscientes *todos a la vez*, los motivos *son la clase de cosa que es susceptible de ser tematizado desde una perspectiva reflexiva*; Merleau-Ponty *no* le está otorgando con ello un valor epistémico a los presupuestos de una creencia que solo puedan ser captados desde una perspectiva de tercera persona. T*odo el análisis sigue desplegándose con relación a capacidades cognitivas que se ejercen desde la perspectiva de primera persona*.

Pero *en segundo lugar*, y este es el problema más evidente el trabajo de Merleau-Ponty sin duda "tiende" en 1945 hacia el desarrollo de una epistemología de los motivos, y -en consecuencia- de los apoyos no conscientes, que pueden subyacer a una toma de posición teórica, *pero esto se revela como una promesa incumplida*. El curso de 1951-52 -el cual Wrathall lamentablemente no tiene en consideración para medir con él la interpretación que propone-, *precisamente porque* se inicia con una contraposición razones/causas, es por antonomasia el *locus* en el cual un lector de la *Phénoménologie de la perception* esperaría reencontrar, profundizado, el cuestionamiento simétrico de ambas nociones. Este es justamente el punto en que el fenomenólogo nos debería mostrar que es posible escapar de las consecuencias escépticas *sin* hacer uso de la postulación de, en sus palabras, una "interioridad racional sin la cual no hay saber". Y sin embargo, son los derechos de esta interioridad lo que nos encontramos como única alternativa al escepticismo, y *no*, por ejemplo, una teoría sobre el modo en que motivos inconscientes pueden con todo involucrar una garantía epistémica. A la hora de medirse con el psicologismo, el sociologismo y el historicismo, la noción de motivos resulta simplemente abandonada, y lo que se coloca en el centro del análisis es la empresa de un "volver conscientes" los condicionamientos del medio sobre la subjetividad.

2.3.2. Una breve problematización de la lectura de Alloa: ¿hay en Merleau-Ponty una "crítica de la transparencia"?

En este punto, parece que no podría ser más tajante, a juzgar por el título de su libro, la discrepancia entre nuestra interpretación y la que ha sido defendida por Emmanuel Alloa en su *La resistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*; Alloa señala, en efecto, que encontramos en el fenomenólogo una filosofía que denuncia "toda ideología de la transparencia, ya sea la creencia en una transparencia de sí a sí, del sí y del propio saber, del sí y del Otro"[144]. En palabras del intérprete, "la ficción de transparencia resume en una palabra el olvido del a priori material, de la constitutiva mediatez corporal de toda relación con el mundo"[145]. Una primera respuesta de nuestra parte necesita ser, sin duda, que pese a la presentación centralmente *epistemológica* que hace Alloa, así, del problema de la transparencia, los sucesivos análisis concretos a los que somete al problema conciernen más bien la cuestión de la "inmediatez" en *otros* fenómenos, que no son el del conocimiento. De esta manera, el intérprete apoya su lectura, por ejemplo, en la crítica que Merleau-Ponty dedica en *La estructura del comportamiento* a teorías del reflejo que, por estar comprometidas con la postulación de "la transparencia del reflejo inmediato", no pueden dar cuenta de la ausencia de "correspondencia directa entre estímulo y reacción"[146].

Sin embargo, más importante que este aspecto es la circunstancia de que, cuando la reconstrucción emprendida por Alloa sí se sitúa en un terreno específicamente epistemológico, el autor no llega, lamentablemente, a distinguir entre la negación merleaupontyana de que la transparencia del pensamiento esté alguna vez *realizada de hecho* y la pregunta, diferente, sobre si la teoría del conocimiento puede renunciar al *desiderátum* de la transparencia -siquiera en algún grado- a la hora de atribuir conocimiento; en este caso como en tantos otros, el *quid facti* y el *quid iuris* deberían conservar una relativa independencia. Merleau-Ponty insiste, y Alloa tiene razón en señalarlo, en que una filosofía reflexiva nunca llega a eliminar por completo la opacidad del pensamiento, su apoyo en presupuestos no tematizados, y en que sería un error concebir la fenomenología -asimilándola a su vez a cierta lectura sobre la filosofía trascendental kantiana- como comprometida en esta apuesta por la transparencia *total*[147]. Sin embargo, la forma en que el comentarista lee el

144 *La resistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, París Editions Kimé, 2007, p. 16; *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty: crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 22. Subrayado suprimido.

145 *La resistance…,* p. 16; *La resistencia...*, p. 23. Subrayado suprimido.

146 *La resistencia...*, p. 31.

147 Alloa cita en este punto la referencia merleaupontyana a las posibilidades teóricas abiertas por el giro

pasaje correspondiente de la introducción a la *Fenomenología de la percepción* revela un malentendido importante: para Alloa, una fenomenología que se comprometiera de esta manera con la postulación de una subjetividad constituyente "prácticamente no se desmarca del intelectualismo, o peor aun, del psicologismo [*ne se démarque guère de l'intellectualisme ou, pire, du psychologisme*]"[148]. Ahora bien, el problema aquí es que, al llamar "psicologismo" a una posición que coloca la conciencia bajo el signo de una transparencia absoluta obtenida vía reflexión por el sujeto trascendental, Alloa no solamente hace un uso idiosincrático de un *vocablo* sino que se bloquea la posibilidad de percibir un *problema*, a saber, el del psicologismo tal como es definido por el curso sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* -en la misma línea, por lo demás, que la autopresentación merleaupontyana de sus "Titres et travaux"- y que aparece allí cuestionado, no por ser una "ideología de la transparencia", sino en tanto "ideología *de la opacidad*". En efecto, desconociendo en este punto la tendencia del fenomenólogo a buscar una "tercera posición" luego de reconstruir una dicotomía, Alloa considera *uno solo* de los adversarios de Merleau-Ponty con respecto al par opacidad/transparencia. Contra el psicologismo, tanto como contra el sociologismo y el historicismo, el fenomenólogo dice con toda claridad que aquel considera que la vida de la conciencia solo puede captarse "desde el exterior" -esto es, desde una perspectiva de tercera persona, no la del propio sujeto consciente-; que es desde esta mirada exterior que, únicamente, cabe reconstruir las *causas* que realmente subyacen a nuestras tomas de posición (y que erróneamente percibimos en primera persona como *razones*); que la validez de un abordaje reflexivo quedaría, para el psicologismo, desacreditada al punto de que caería con él *todo* conocimiento (incluso el de los abordajes "objetivistas" propugnados por las ciencias humanas)[149], y que, en consecuencia, es *necesario,* un *desiderátum*, emprender una "reflexión radical" que *torne* consciente el condicionamiento padecido por nuestro pensamiento en virtud del medio en que está inserto[150]. Y esto se debe -no podemos repetirlo en exceso- a que Merleau-Ponty nunca llega a considerar la posibilidad de que pueda atribuirse conocimiento desde una perspectiva que no sea reflexiva.

---

trascendental del que es susceptible la propia reflexión psicológica, según el capítulo sobre "El campo fenomenal" de *Fenomenología de la percepción* (*Phénomenologie…* p. 73; *La resistencia…*, p. 49).

148*La resistance …*, p. 41; *La resistencia…*, p. 49.

[149] Cfr. Merleau-Ponty, M., *Parcours Deux : 1951-1961*, p. 50; *La fenomenología…*, p. 14.Ver también *Parcours Deux*, p. 58; *La fenomenología…*, p. 22.

[150]*Parcours Deux,* p. 58; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 23.

2.4. Recapitulación

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos establecer una conclusión que nos permitirá avanzar hacia las consideraciones de los capítulos posteriores: contra las elaboraciones de la *Phénoménologie de la perception* que *no* abonan una lectura de la epistemología merleaupontyana como centrada en el rol de una "interioridad racional", la noción de *motivos*, candidato promisorio para reemplazar la noción de razones (junto con la de causas) no nos brinda elementos para elaborar una teoría sobre el valor epistémico de nuestras creencias *desde una perspectiva que no sea la del sujeto que evalúa razones*: los "motivos" en Merleau-Ponty permanecen en una incómoda ambigüedad entre aquello cuyo funcionamiento permanece por debajo del umbral de la conciencia reflexiva y aquello que es una razón *tácita*, que puede reflexivamente sacarse a la luz. Pero, más importante y como veremos inmediatamente, la distinción tripartita razones/causas/*motivos* simplemente no aparece cuando la esperamos, a saber, cuando el fenomenólogo vuelve sobre dos modelos alternativos de explicación de nuestras creencias en *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Pasemos ahora, sin más dilaciones, a este texto clave.

CAPÍTULO 3. Capítulo 3. Los fundamentos de la búsqueda merleaupontyana de la "interioridad racional": Merleau-Ponty y el carácter autorrefutatorio del psicologismo, sociologismo e historicismo

En este capítulo llegamos finalmente a *Les sciences de l'homme et la phénoménologie,* el texto en el cual el filósofo francés se pronuncia de manera inequívoca sobre el carácter de "relativismo escéptico" que -siguiendo presuntamente a Husserl- revestirían el psicologismo, el sociologismo y el historicismo: para Merleau-Ponty, estos enfoques resultan lisa y llanamente autorrefutatorios, y nos veríamos obligados en consecuencia a rever ciertas nociones epistemológicas básicas si queremos hacer lugar en nuestro conocimiento a la idea de que la conciencia está psicológica, social e históricamente condicionada. Necesitamos determinar ante todo cuáles son las razones por las que el fenomenólogo encuentra un problema epistemológico de principio en los tres "abordajes objetivistas" analizados en el comienzo del curso. Ataquemos, por lo tanto, este punto.

3.1. El problema antropológico y el epistemológico en las referencias de Merleau-Ponty a las ciencias humanas

Es en "Titres et travaux. Projet d'enseignement", su candidatura al Collège de France, que Merleau-Ponty resume el problema de la dualidad de consideraciones sobre el hombre en términos de "comprender cómo el hombre es simultáneamente sujeto y objeto, primera persona y tercera persona"[151]. Allí señala que el camino para la solución requiere "seguir el desarrollo espontáneo del saber positivo […] y por otro lado reexaminar la actitud reflexiva y filosófica", y adelanta como solución que "[t]al vez estas investigaciones convergentes terminarán poniendo de manifiesto un medio común de la filosofía y del saber positivo, y revelándonos, más acá del sujeto y el objeto puro, algo como una tercera dimensión"[152] en la que estas dos parecerían converger.

Ahora bien, estas interpretaciones se enfocan en el problema *ontológico* del modo de ser que requiere ser descubierto en el hombre, antes que en la cuestión epistemológica de cómo se llevaría adelante este conocimiento. Pero si no nos apresuramos a leer en paralelo "Titres et travaux" presentado al Collège de France en 1951 y el curso de ese mismo año en la Sorbona, podremos tal vez captar con mayor precisión lo que, creemos, son argumentos específicamente epistemológicos, y que resumen las apuestas de la solución merleaupontyana

[151] Merleau-Ponty, M., « Titres et travaux », en *Parcours deux,* Paris, Verdier, 2000, p. 12.
[152] *Ibíd.*, p. 13.

al tipo de *relativismo escéptico* que el fenomenólogo encuentra en el "psicologismo, sociologismo e historicismo".

La problemática que presuntamente da lugar al curso es presentada en las primeras líneas, y de un modo característicamente merleaupontyano, a través de una dicotomía. El fenomenólogo comienza hablándonos de una crisis, una que, a partir de comienzos del siglo XX y en virtud del desarrollo de las ciencias humanas, afecta a la filosofía y, al mismo tiempo y paradójicamente, a estas ciencias mismas. En la medida en que el saber psicológico, sociológico e histórico del hombre se fue desarrollando -en el terreno que, según se desprende del argumento, habría sido hasta aquel momento ocupado únicamente por la introspección-, la filosofía perdió progresivamente credibilidad, pero no porque ciertas tesis específicas surgidas de la especulación *a priori* fueran desmentidas por investigaciones que, de forma difícilmente cuestionable, se apoyaban en el terreno de la experiencia; no se trata aquí de que la filosofía hubiese sido una forma ingenua de psicología, sociología o historia. El problema es enteramente de otro orden: lo que, según reconstruye el fenomenólogo, queda puesto en cuestión con el desarrollo de las investigaciones positivas sobre el hombre es el *punto de vista de primera persona* en el que se habría apoyado la filosofía para conocer al hombre; la premisa cartesiana según la cual la conciencia solo puede conocerse coincidiendo con ella. Y este primado de la primera persona quedaría puesto en cuestión, no por ejemplo en virtud de las dificultades para la corroboración intersubjetiva de sus resultados, sino en virtud de su incapacidad de captar ciertos nexos específicamente causales que no son dados por vía de introspección, y en los que se enfoca, por el contrario, el abordaje científico sobre el hombre[153]. La imagen que nos hacemos sobre nuestros procesos de pensamiento cuando los captamos por vía reflexiva es muy diferente que la que resulta de una observación en tercera persona.

En efecto, las ciencias positivas sobre el hombre pueden explicar causalmente nuestras tomas de posición, mostrarlas como el resultado de condiciones psíquicas, sociales o históricas, mientras que, desde una perspectiva de primera persona, aquellas no solo no aparecerían como resultados de *estas* causas en particular, sino que -según reconstruye Merleau-Ponty- no se nos presentarían como resultados *causales* en absoluto, sino que tendrían una inteligibilidad de otro orden. El fenomenólogo no es demasiado claro en la

[153]"Las investigaciones psicológicas, sociológicas, históricas, a medida que se desarrollaban, tendían a prsentarnos todo pensamiento, toda opinión y, en particular, toda filosofía como el resultado de la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores. La psicología tendía hacia lo que Husserl denomina psicologismo, la sociología hacia el sociologismo, la historia hacia el historicismo". *Les*

elucidación de este tipo de inteligibilidad, pero la describe en términos de una "adecuación del pensamiento consigo mismo" o de un "contacto" con ciertas verdades. Ahora bien, una vez que este acercamiento reflexivo es desmentido por el saber en tercera persona, pasamos a darnos cuenta -y de allí el carácter *global* de la crisis descrita por Merleau-Ponty- que este tipo de inteligibilidad no-causal de nuestro pensamiento estaría presupuesta en rigor por *toda* pretensión de verdad; ponerla en cuestión implicaría entonces poner en cuestión la pretensión de verdad misma. Así ante todo ocurriría respecto de la filosofía:

> Por más que el hombre que filosofa crea [*L'homme philosophant a beau croire*] que, cuando piensa y afirma, no hace sino expresar el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento, procede como si estuviera sin lazos con las circunstancias: pero cuando se lo considera desde afuera, como hace el historiador de la filosofía, aparece condicionado por causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas. Su pensamiento aparece, por consiguiente, como un producto sin valor intrínseco y lo que era, a los ojos del filósofo, pura adecuación de su pensamiento, aparece a los ojos del crítico exterior como fenómeno residual o simple resultado[154.]

Ahora bien, en la medida en que mostrar el carácter causalmente condicionado de un pensamiento con pretensiones teóricas sea *ipso facto* cuestionar su validez, entonces esta crítica tiene que extenderse incluso a aquellas que no pretenden ser verdades de introspección, esto es, aquellas cuyo objeto temático no es el pensamiento de quien las enuncia. Incluso el saber que se obtiene observando a terceros requiere, según el fenomenólogo, una cierta referencia del teórico a sus propios procesos cognitivos. De allí que la clase de mordiente crítico que tendría -y Merleau-Ponty no cuestiona esto- el señalamiento del psicologismo, sociologismo e historicismo respecto de las *causas* que dan lugar a tesis como las de la filosofía no puede evitar volverse contra sí mismo; estamos así, en una palabra, en presencia de una forma de autorrefutación.

El argumento de autorreferencialidad merleaupontyano aparece en tres pasajes, que luego tendremos que reorganizar de acuerdo a su contenido; pero en cuanto a la letra, de momento, las formulaciones son tres: una referida a las posiciones objetivistas en general, una segunda que se aplicaría al psicologismo y una tercera al sociologismo. En la primera enunciación, el fenomenólogo nos dice que las

---

sciences de l'homme et la phénoménologie, p. 1; *Parcours deux*, p. 50 ; *La fenomenología…*, p. 14.

[154]*Les sciences de l'homme…*, p. 6 ; *Parcours Deux*, p. 57; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, pp. 21-22.

> investigaciones psicológicas, sociológicas, históricas, a medida que se desarrollaban, tendían a presentarnos todo pensamiento […] como el resultado de la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores. […] Ahora bien, al hacerlo venían a desacreditar sus propios fundamentos. *Si, en efecto, los pensamientos y los principios rectores del espíritu no son a cada instante más que el resultado de las causas exteriores que actúan sobre él; las razones por las cuales afirmo algo no son en realidad las verdaderas razones de mi afirmación*. Ella tiene menos razones que causas, causas que hay que determinar desde el exterior. Los postulados del psicólogo, del sociólogo o del historiador están llenos de dudas acerca del resultado mismo de sus investigaciones[155].

En segundo lugar, en lo referido al psicologismo, Merleau-Ponty señala si este

> nos dice que el filósofo y su pensamiento no son más que marionetas, mecanismos psicológicos o historia exterior, siempre se le puede responder que lo mismo vale para él y desacreditar así su propia crítica. El psicologismo, si al menos es consecuente, se vuelve *un escepticismo radical: escepticismo con respecto a sí mismo*[156].

Por último, en cuanto al sociologismo, se le puede replicar a este enfoque que

> [a] fuerza de mostrar que todo nuestro pensamiento es la expresión de una situación social, *las limitaciones de la cual hacen, también, que este pensamiento no sea verdadero*, uno se expone a probar demasiado, a dar crédito a la idea de que el sociologismo [...] no tiene su verdadero sentido en sí mismo. […] Es en contra de estos peligros que Husserl […] ha querido retomar la tarea del filósofo: restaurar la certeza, restaurar la distinción de lo verdadero y lo falso[157].

En otras palabras, de acuerdo a Merleau-Ponty, si el científico somete sus propias afirmaciones a una explicación causal como aquella de la cual ha hecho objeto a los pensamientos del filósofo, o de terceros en general, esto sería incompatible con el estatuto de *conocimiento* que pretende para tales afirmaciones; explicarlas como resultados de condiciones psíquicas, sociales o históricas sería *ipso facto* ponerlas en duda.

De todo esto, de acuerdo al filósofo francés, una situación inextricable: no podemos abandonarnos al saber puramente reflexivo, que pretende colocar al pensamiento en una ficticia autonomía respecto de sus "raíces", de aquello que lo condiciona y no es ello mismo

[155] *Les sciences de l'homme…,* p. 1 ; *Parcours Deux : 1951-1961*, p. 50; *La fenomenología…*, p. 14. Subrayado nuestro.
[156] *Les sciences de l'homme…*, p. 7 ; *Parcours Deux*, p. 58; *La fenomenología…*, p. 22. Subrayado nuestro.
[157] *Ibíd.*

pensamiento; menos aun podemos aceptar "situar" este pensamiento de una manera tal que haga colapsar no solo la reflexión sino también el saber empírico.

Frente a esta situación, para Merleau-Ponty,

> lo que Husserl intentó hacer es encontrar un camino entre el logicismo y el psicologismo. Tiende por una reflexión que es verdaderamente radical, es decir, que nos revela los prejuicios establecidos en nosotros por el medio y por las condiciones exteriores, a transformar ese condicionamiento sufrido en condicionamiento consciente […]. El filósofo no debe como filósofo pensar a la manera del hombre exterior, de ese sujeto psicofísico que está en el tiempo, en el espacio, en la sociedad como un objeto en una caja[158].

La búsqueda de esta solución intermedia es también puesta por el fenomenólogo en otros términos; tendremos que establecer, pues, las relaciones entre diferentes formulaciones. De momento, señalemos únicamente que para Merleau-Ponty es necesario encontrar una tercera vía entre el saber "reflexivo" y el saber "positivo" tal como ellos han sido descritos hasta aquí: hay que

> descubrir un método que nos permita pensar, a la vez, la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias del hombre, y la interioridad que es la condición de la filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional, sin la cual no hay saber"[159].

Hasta aquí, pues, un pantallazo *global* del argumento que inicia el curso, y del cual presuntamente se desprenden las tesis posteriores. En los pocos textos dentro de la bibliografía especializada que se refieren efectivamente a esta discusión epistemológica, no ha sido frecuente encontrar un desglose preciso de los argumentos esgrimidos aquí por Merleau-Ponty; cuáles serían las razones específicas por las que el fenomenólogo francés considera que el objetivismo científico nos coloca frente a esta "crisis". Veamos, sin embargo, las lecturas que sí intentan detenerse en esto.

3.2. Lecturas sobre el problema epistemológico en la bibliografía secundaria: Cardim, Bimbenet, García Canclini, Toadvine

Sabemos hasta aquí, *grosso modo*, que el tipo de objetivismo determinista que se seguiría de cierta lectura sobre los resultados de las ciencias del hombre conduce según Merleau-Ponty a un escepticismo autorrefutatorio, incompatible con ciertas condiciones mínimas de la

[158] *Les sciences de l'homme…*, p. 7; *Parcours Deux,* p. 58; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 23.
[159] *Les sciences de l'homme…*, p. 11 ; *Parcours Deux,* p. 63; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 28.

atribución de conocimiento, y es para escapar de esto que se nos presentan las estrategias sobre las cuales se articulará el resto del curso de 1951-52. Esta preocupación epistemológica de Merleau-Ponty -no ya antropológica- en el curso de 1951 aparece, en un artículo de Leandro Neves Cardim del año 2006, tomada más en serio que en el artículo de Sabot y los textos de Bimbenet que hemos citado en nuestro capítulo 1:

> […] Merleau-Ponty toma en consideración la tercera antinomia kantiana. Por un lado, esta antinomia afirma la *necesidad* sostenida por las ciencias humanas (y las ciencias en general) para las cuales el hombre es un objeto condicionado por el medio físico, orgánico, social e histórico. Por otro lado, ella plantea la *libertad* a partir de una filosofía de la conciencia de herencia cartesiana para la cual hay una identificación de la racionalidad y de la libertad en el testimonio de la conciencia. Aquí, la conciencia es un poder incondicionado que hace que el sujeto no sea jamás un objeto. ¿Cómo puede uno renunciar a alguno de estos dos lados? *Si uno recusa el testimonio de la conciencia, uno priva al sujeto de toda certidumbre, incluso aquella que puede encontrar en el conocimiento exterior al hombre*[160].

Detengámonos un momento en esta reconstrucción. Cardim presenta la formulación merleaupontyana sobre la "crisis" de las ciencias humanas en los términos específicos de una antinomia entre la necesidad y la libertad, lectura esta no carente de originalidad; probablemente, a la vez, adecuada a la letra de Merleau-Ponty… y que sin embargo se plantea en términos *que no son epistemológicos*, con lo cual presupone un paso no explicitado, sobre el cual tendremos que insistir a riesgo de sonar ingenuos: ¿por qué la cuestión de la "libertad", comúnmente asociada a una problemática *práctica*, sería pertinente para la cuestión teórica de la validez cognitiva de las ciencias humanas; por qué pensar a la subjetividad como condicionada equivaldría, en general, a "recusar el testimonio de la conciencia"? *Prima facie*, aquí vemos *dos* antinomias diferentes, una que concierne a la autonomía -o "libertad"- de la conciencia frente a quienes afirman su carácter condicionado, y otra que discute si el "testimonio de la conciencia" puede ser considerado o no como teóricamente válido pese a que esta conciencia se encuentra causalmente condicionada. Que nuestra conciencia pueda brindarnos un conocimiento adecuado no *significa,* no es *sinónimo de*, que ella sea autónoma; puede quizá construirse un argumento que lleve de lo primero a lo segundo, pero no lo encontramos aquí. Por otra parte, esta no es una cuestión de detalle: si efectivamente tenemos que reconocer que hay en juego aquí una única antinomia, entonces

[160] Leandro Neves Cardim, "Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty", *Chiasmi International,*

habrá que señalar que Merleau-Ponty tiene que postular, *por razones de principio* -y no por un mero resultado de investigaciones empíricas-, la existencia de alguna clase de conocimiento *in*condicionado. No hay ningún motivo para exigir, *como tal* (esto es, haciendo abstracción de alguna clase de paso intermedio que pudiera construirse) una "autonomía" del conocimiento para que este sea válido, puesto que en principio *estamos aquí en presencia de respuestas a dos preguntas diferentes*: la validez epistémica de una pretensión de conocimiento es algo que tenderíamos a determinar, *prima facie*, desde criterios "internos" vinculados a su coherencia conceptual, su adecuación empírica y demás, mientras que si ha sido o no objeto de un razonamiento es, más bien, una pregunta "externa", una pregunta por la génesis de nuestra creencia en ciertas tesis, y no por la validez de estas últimas.

Quizá avancemos un poco más si volvemos al artículo de Bimbenet del año 2001 al que nos hemos referido brevemente más arriba. Si bien el texto no clarificaba desde un punto de vista epistemológico los intentos de *solución* ofrecidos por Merleau-Ponty, sí teníamos algunas precisiones en este sentido en lo que respecta al *problema*. En efecto, de acuerdo con esta propuesta interpretativa, junto con la cuestión de la "libertad" o "autonomía" del sujeto cognoscente, las elaboraciones de las ciencias humanas pondrían en cuestión la *universalidad* del conocimiento al que podría acceder nuestra conciencia. Leemos así en este autor:

> El advenimiento, en el siglo XIX, de un saber enteramente positivo sobre lo humano terminó por producir la imagen de un ser enteramente condicionado por necesidades psicológicas, sociológicas o históricas. El problema es que esta "tendencia de la psicología al psicologismo, de la sociología al sociologismo, de la historia al historicismo" termina por arruinar la posibilidad de este saber mismo. ¿Cómo, en efecto, un ser encerrado en la red de determinismos psicológicos, sociológicos o históricos podría al mismo tiempo escapar de ellos para producir *enunciados universales y verificables*? ¿Cómo un ser enteramente objetivado por la ciencia puede ser al mismo tiempo el sujeto autónomo que esta ciencia requiere para constituirse? Así, las ciencias humanas, en el momento mismo en que se consuman, deshacen su posibilidad misma de consumarse. De allí por ejemplo "un escepticismo de la psicología con respecto a sus propios principios"; de ahí, más en general, una "crisis" que afecta a las ciencias del hombre […][161].

A diferencia de la lectura de Cardim, tenemos aquí una que se acerca un poco más a dar cuenta de un problema teórico: al hablársenos de universalidad y verificabilidad, estamos

---

Volume 8, 2006, p. 23.

efectivamente en presencia de virtudes exigibles a un conocimiento. Sin embargo, no termina de quedar claro de qué manera ellas se vinculan con la exigencia de *autonomía* ni, en consecuencia, por qué la fenomenología tendría que poder encontrar en el conocimiento humano una garantía de que tal exigencia se encuentra satisfecha.

La oscuridad de las relaciones entre autonomía y universalidad tampoco es clarificada por la lectura del diagnóstico merleaupontyano sobre la crisis que encontramos en García Canclini. El fenomenólogo francés, señala este intérprete, observa que las ciencias humanas,

> al considerar a todo pensamiento y todo saber como resultado de la acción combinada de condiciones psicológicas, sociales e históricas, desacreditan sus propios fundamentos: también el conocimiento producido por esas disciplinas queda sujeto a la *relatividad* de las condiciones en que surge. En cuanto a la filosofía, sometida al mismo régimen de dependencia de las condiciones exteriores, se le replantea el problema de justificar sus distinciones entre lo verdadero y lo falso sin recostarse en verdades supuestamente eternas, sin pretender que el hombre que filosofa expresaría "el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento". […] [E]n la ciencia en general, en las ciencias del hombre y en la filosofía […] se trata de redefinir la certeza gnoseológica para que el conocimiento no aparezca como un fenómeno residual o una simple consecuencia del determinismo empírico[162].

Una vez más, la pregunta no queda contestada: ¿por qué afectaría a la *validez* de nuestras pretensiones de conocimiento el resultar de un "determinismo empírico"? ¿Cómo es que interviene el problema del *determinismo causal* para desembocar en una "crisis" como la descrita por Merleau-Ponty?

Consideremos en cuarto lugar la lectura de Ted Toadvine. Para este intérprete, el interés del fenomenólogo francés sería, a través de la mediación de una lectura de Husserl, "mostrar cómo […] la ciencia natural, las ciencias humanas y la filosofía pueden existir juntas, cada una con su propia esfera de aplicación"[163]. La realización de esta tarea de "conciliación" entre las áreas del conocimiento coloca en un lugar central dos desarrollos husserlianos: "De acuerdo a la interpretación de Merleau-Ponty", señala el comentarista, "la reducción fenomenológica *y* el método eidético de Husserl" son los que "nos permiten 'pensar al mismo tiempo la exterioridad que es el principio de las ciencias del hombre y la interioridad que es

---

[161] Bimbenet Étienne, « "La chasse sans prise" : Merleau-ponty et le projet…», p. 243.

[162] *Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, México, DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 124.

[163] Toadvine, Ted, "Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview", en Ted Toadvine y Lester

condición de la filosofía"[164]. Ahora bien, ¿por qué sería necesaria la primera de estas estrategias, la reducción fenomenológica, en el contexto específico del debate con el psicologismo, el sociologismo y el historicismo? Según este autor,

> [m]ientras un énfasis demasiado grande en las "determinaciones" del pensamiento conduce al irracionalismo y el escepticismo, el excesivo énfasis en la racionalidad autónoma, denominado "logicismo", niega las raíces de la reflexión en una *Weltthesis* implícita, en la situación física, cultural y social que precede y fundamenta la reflexión[165].

Frente a esta dicotomía la reducción fenomenológica, por el contrario, "separa los cuernos del dilema por la vía de reconocer nuestra inherencia en un mundo físico y humano y, al mismo tiempo, suspender las afirmaciones que esta inherencia implica, para volverlas conscientes y reflexionar sobre ellas"[166]. Volviendo sobre la alternativa psicologismo-logicismo como una frente a la cual es necesario encontrar una vía media, Toadvine comenta que la reducción fenomenológica "rompe con esta alternativa del psicologismo y el logicismo en tanto ella pone en suspenso, sin negarlas, las afirmaciones espontáneas de nuestras vidas"[167]. Pero no se nos ha aclarado demasiado; con esto tenemos explicitada una presunta solución cuyo valor no podemos determinar en la medida en que todavía no se nos ha clarificado el problema: *¿por qué* es que "un énfasis demasiado grande en las 'determinaciones' del pensamiento conduce al irracionalismo y el escepticismo"; *por qué* sería necesario, frente a la inherencia en el mundo, "suspender las afirmaciones que esta inherencia implica, para volverlas conscientes y reflexionar sobre ellas"? En otras palabras, ¿cuál es el fundamento de aquel condicional según el cual *si* la conciencia está causalmente condicionada -como los abordajes objetivistas nos dirán que de hecho lo está- *entonces* ella será incapaz de distinguir verdades?

Para poder echar un poco más de luz sobre los argumentos merleaupontyanos, nos apoyaremos en la *conjunción* a la que apela Toadvine cuando nos dice que el fenomenólogo francés apela a la noción de intuición eidética *y* a la reducción fenomenológica; el punto aquí es la conjunción. En efecto, señalaremos que si hay aquí dos estrategias argumentales es porque en rigor responden a dos reconstrucciones distintas, que Merleau-Ponty yuxtapone,

---

Embree, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Springer, 2002, p. 252.
[164] Ibíd., p. 253.
[165] Ibíd., p. 253.
[166] Ibíd., p. 253.
[167] Ibíd., p. 255.

sobre en qué consisten exactamente las consecuencias escépticas del psicologismo, sociologismo e historicismo. Más aun, identificaremos en el curso merleaupontyano, yendo más allá de la lectura de Toadvine, una tercera y una cuarta estrategias -el "positivismo fenomenológico" y la concepción de la historia como devenir de la verdad- que pueden verse como dos respuestas complementarias a todavía *otra* interpretación del presunto escepticismo con el que estaríamos lidiando aquí. Debemos pasar entonces a una reconstrucción más precisa de los argumentos por medio de los cuales el fenomenólogo busca atribuirle al psicologismo, sociologismo e historicismo consecuencias escépticas.

3.3. El correlato del recurso a la intuición de esencias: argumento sobre el carácter privado y efímero del objeto de conocimiento (CPEOC)

En la medida en que Merleau-Ponty nos hablaba de los tres abordajes presuntamente autorrefutatorios como asociados a la relación entre razones y causas (relación que será la que revista mayor importancia en el presente trabajo), el problema que aborda concierne al presunto conocimiento en su carácter de racionalmente mediado, de apoyado en razones, y a la naturaleza de esta mediación; no parece guardar relación con algo así como un posible conocimiento "intuitivo", esto es, inmediato. Sin embargo, es precisamente la cuestión de la "intuición de esencias" la que aparece si tenemos que reconstruir todo el abanico de consideraciones sobre el "objetivismo" que hacen inteligible el rechazo de estos planteos por parte de Merleau-Ponty, así como las estratagemas que despliega para responder a ellos.

Para entender la aparición de la *Wesensschau* husserliana será necesario considerar, como presuntamente asociado con los abordajes en tercera persona y centrados en las causas de nuestras "afirmaciones" (o creencias), *otro* eje problemático. Se trata de la cuestión de cómo nuestros estados de creencia, en la medida en que son considerados como meros hechos situados en el orden de las causas y los efectos, serían *ipso facto* acontecimientos, que como tales están espaciotemporalmente localizados[168]. Si la existencia de tales estados de conciencia es todo lo que podemos analizar en el presunto conocimiento, entonces esto resultará incompatible con la pretensión de que tal conocimiento goza de una validez

[168]Curiosamente, el ejemplo que toma Merleau-Ponty para comenzar su argumentación no es el de la experiencia de, por ejemplo, un teorema matemático, sino el que podemos tener de un "objeto cultural" como la Novena Sinfonía. El punto es, en cualquier caso, que es "un hecho, un simple hecho, detreminado por sus condiciones exteriores que hoy escucho la Novena Sinfonía". Sin embargo, en contra de este acercamiento psicologista, la tesis fenomenológica sería que esta pieza "no está encerrada en el instante o en el tiempo durante el cual la descubro. No hace sino aparecer en las diferentes ejecuciones que se dan e ella. Es un objeto culural que aparece o transparece bajo la batuta de un director de orquesta, bajo el arco de los violinistas, pero que no es reductible a la ejecución misma que se hace de ella". *Les sciences de l'homme…*, p. 13 ; *Parcours deux*, pp. 66-7; *La fenomenología…*, p. 32.

duradera: tener cierta creencia será equivalente a experimentar cualquier vivencia -una experiencia perceptual, un dolor, etcétera-, y como tal el análisis sobre ella solo pone en juego realidades psíquicas efímeras. Contra esta amenaza a la objetividad del conocimiento, Merleau-Ponty echa mano de Husserl para insistir en que, si bien la creencia es un hecho psíquico, sin embargo no es necesario nivelar el estatuto ontológico de la vivencia y el de lo dado a través de ella; una realidad psíquica individual bien puede estar intencionalmente dirigida a una estructura susceptible de ser repetida, "omnitemporal":

> Se podría decir que, por sus condiciones antecedentes, mi conciencia está unida a la contingencia de los hechos que actúan sobre mí; pero, hacia adelante, en tanto apunta a ciertos términos, en tanto tiene una "teleología" ,en tanto se relaciona con entidades culturales que no se dejan dividir en sus diferentes manifestaciones, en diferentes momentos de mi vida, o por diferentes conciencias, *es susceptible de un análisis de otra especie*. La visión de las esencias o *Wesensschau* no es otra cosa […] que la explicitación del sentido o de la esencia hacia los cuales la conciencia está orientada y vive. […] La visión de las esencias reposa simplemente en el hecho de que, en nuestra experiencia, hay lugar para distinguir entre *el hecho de que* la vivimos [*le fait que nous la vivons*] y *aquello que* vivimos a través de ella[169].

Según Merleau-Ponty, "[e]s por esta visión de las esencias que Husserl trata de localizar un camino entre psicologismo y logicismo"[170]. La argumentación merleaupontyana es apretada, pero todo indica que la clave está en que podamos diferenciar el modo de ser de nuestros actos de conocimiento -los cuales requieren un acercamiento en términos de hechos singulares causalmente ligados- y el modo de ser de aquello que captamos en ellos, que permite "un análisis de otra especie". Así, si tratamos de reponer cuál es el problema al que corresponde esta solución, tendríamos algo como la reconstrucción siguiente, en la que necesitamos introducir como premisas implícitas la (1) y la (3):

Argumento del carácter privado y efímero del objeto de conocimiento (*CPEOC*):

1. Para que exista conocimiento en el sentido en que solemos considerar que lo tenemos, tiene que haber *objetos* de conocimiento que subsistan temporalmente más allá de los actos psíquicos en que los captamos.

[169]*Les sciences de l'homme…*, pp. 11-12; *Parcours Deux,* p. 67; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 33. Subrayado nuestro.

[170]*Les sciences de l'homme…*, p. 14 ; *Parcours Deux,* pp. 67-68; *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 33.

2. Los actos psíquicos en que captamos los objetos de (presunto) conocimiento son actos privados y efímeros.
3. Los objetos del (presunto) conocimiento tienen el mismo estatus ontológico que los actos en que los captamos, i.e., son privados y efímeros.
4. No existe conocimiento en el sentido en que solemos considerar que lo tenemos. [*Conclusión*].

A riesgo de adelantarnos a una discusión que tendremos que abordar más *in extenso*[171], debemos al menos señalar aquí que resulta un tanto confuso, en cualquier caso, por qué Merleau-Ponty considera que esta discusión sobre el carácter temporal u omnitemporal de los objetos de nuestro conocimiento, discusión que lo conduce a diferenciar los dos polos de la relación intencional (acto de conocimiento/objeto conocido), formaría parte de la misma constelación de problemas con los que tenemos que habérnoslas a partir de la existencia de abordajes que se caracterizan por enfocarse en nuestra conciencia "desde el exterior". En definitiva, que nuestros estados de conciencia tienen causas y son individuales es en principio una conclusión a la que se puede llegar por vía introspectiva, y todo el problema radicará entonces en la posibilidad de refinar nuestra ontología para establecer que la conciencia puede ser una relación entre estados individuales y efímeros, por un lado, y realidades subsistentes más allá del hecho psicológico, por el otro. Sin embargo, esta cuestión, que nos lleva a tener que distinguir en la conciencia entre acto y objeto, puede en el mejor de los casos relacionarse con el psicologismo, entendido como reducción del estatuto ontológico de los objetos de la lógica o las matemáticas al rango de meras entidades mentales, pero no parece justificado atribuirle una teoría de este tenor al sociologismo o al historicismo; lo que supuestamente vinculaba a las tres orientaciones bajo un mismo título era su apelación a explicaciones causales, no un tipo de reduccionismo ontológico como el que Merleau-Ponty recusa al postular "esencias" omnitemporales e intersubjetivamente accesibles. Volveremos sobre esto, en cualquier caso, en el apartado correspondiente.

3.4. Argumento sobre la ausencia de "valor intrínseco" (AVI)

Una segunda línea de análisis que según Merleau-Ponty lleva a que el "objetivismo" sea un enfoque autorrefutatorio concierne a la presunta reducción, con la que este se comprometería, del "valor intrínseco" de nuestras "evidencias". El valor de estas no sería, por el contrario, más que meramente *aparente*: en la medida en que tales evidencias son "solidarias de" ciertos caracteres de los sujetos cognoscentes -su estructura psíquica, sus

[171] *Cfr. infra,* capítulo 4.

intereses sociales, sus prejuicios históricos-, solamente pueden *aparecerle como* probatorias a los sujetos que estén en las condiciones que los hacen percibirlas de tal modo: como vimos, el hombre que filosofa puede "creer" que expresa "un contacto mudo" de su pensamiento consigo mismo, pero este modo de aparecerle sus evidencias es relativo a la posición a la que está sujeto. Así, la diferencia entre los enfoques de primera y de tercera persona aparecerá -puesto que la idea de verdades relativas no es desarrollada por Merleau-Ponty- como la diferencia entre el valor absoluto y ningún valor. Lo que en primera persona es vivido como una evidencia a secas, en tercera persona aparecerá como simplemente el resultado de condiciones psíquicas, sociales o históricas. Si tratamos de pasar en limpio el significado de esta contraposición, la idea de un valor intrínseco como opuesto a una ausencia de valor nos remite tácitamente a la idea de mecanismos de formación de creencias que no son sensibles a la verdad. Creer que p *solamente porque* nos conducen a ello ciertas condiciones psicológicas, sociales o históricas solo puede contar como un defecto -y no un privilegio- de nuestras capacidades cognitivas si tales capacidades pueden estar haciéndonos creer que p *incluso si no es el caso* que p, o (en una versión debilitada) si pueden estar haciéndonos creer que p es absolutamente verdadera cuando en rigor p es verdadera solamente "para sujetos como nosotros". Esquemáticamente, tendríamos algo como:

Argumento de la ausencia de valor intrínseco (*AVI*):

1. Para cualquier proposición *p*, para que exista conocimiento de que *p*, tiene que darse la condición de que *p* sea intrínsecamente verdadera, y no solo verdadera *para nosotros* (no puede haber una verdad-para-S1, una verdad-para-S2, etcétera).
2. La condición mencionada en el consecuente de la proposición (1) es (al menos para cierto tipo de creencias, tales como nuestra creencia en los principios lógicos) falsa; esto es, frecuentemente ciertas creencias son verdaderas solo *para nosotros*, en el sentido de que *se nos aparecen* como verdaderas a sujetos sometidos a *nuestras* condiciones (psíquicas, sociales e históricas), y no se le aparecerían como tales a sujetos cuyos procesos cognitivos no estuvieran regidos por esas mismas condiciones.
3. No tenemos (al menos para cierto tipo de creencias, tales como nuestra creencia en los principios lógicos) conocimiento proposicional.

Como se notará, según Merleau-Ponty, si el objetivismo entiende nuestras creencias como causadas por ciertas disposiciones particulares -sean de tipo psíquico, social o histórico-, entonces tendrá que asumir que no tienen ninguna verdad "intrínseca"; el único valor que

podríamos atribuirles -como contrapartida de "intrínseco"- es "relacional", "extrínseco", lo cual, dadas las consecuencias autorrefutatorias que extrae Merleau-Ponty, parece significar para el fenomenólogo que ellas no tienen, en rigor, valor de *ninguna* índole.

Según veremos, a efectos de rescatar un "valor intrínseco", Merleau-Ponty presentará dos argumentos: el "positivismo fenomenológico", que busca evitar la reducción de la verdad a una "verdad para nosotros los humanos", y la noción de la "historia como devenir de la verdad", a efectos de contrarrestar la idea de "verdad para un cierto período histórico". Pero, de momento, tenemos que tratar de desenmarañar el argumento más importante, que es a su vez el que el fenomenólogo busca responder por medio de la reducción fenomenológica husserliana, a saber, el argumento sobre el posible desfasaje entre las *causas* de nuestras creencias, por un lado, y nuestras *razones* conscientes, por otro lado.

3.5. ¿Por qué la determinación causal del pensamiento implicaría consecuencias escépticas? Argumento sobre el desfasaje entre las causas de nuestras creencias y nuestras razones conscientes (DCCRC)

Volvamos a la letra del texto merleaupontyano. El punto para el "objetivista" sería que cuando *creemos que* nuestras tomas de posición pueden avalarse a partir de razones, nos engañamos, puesto que nuestras afirmaciones -como hemos visto ya- "tienen *menos* razones *que* causas". Ahora bien, tenemos que precisar ante todo lo que Merleau-Ponty está sosteniendo. Incluso para pasar a continuación a una lectura más caritativa sobre las tesis del fenomenólogo, no es posible evitar, si se quiere analizar estas tesis de un modo más preciso que en la bibliografía existente, partir de la constatación de que la contraposición entre razones y causas es *prima facie* un error categorial: no existe algo, cierto objeto -como podrían ser "nuestras afirmaciones"-, que sea susceptible de tener razones *o* causas. Las razones pueden entenderse como proposiciones que avalan a alguna otra proposición, digamos *p*, o -solo indirectamente- como proposiciones que avalan *el acto de afirmar* la proposición *p* en cuestión. Las causas, a la inversa, solamente pueden ser causas del *acto* de afirmar *p*; no puede haber algo así como causas de una proposición en la medida en que esta no es un evento espaciotemporal. Así las cosas, no se ve por qué el conjunto de las causas posibles que explican que se haya afirmado una proposición no puede incluir precisamente los casos en los que hay *razones* para afirmarla; la causa de que la hayamos afirmado puede ser, justamente, que hemos considerado tales razones. El considerar razones podría ser entonces -a menos que queramos concebir nuestra creencia en la conclusión de un razonamiento como un proceso no causado en absoluto- *un tipo* de proceso causal que desembocará en que afirmemos una proposición, y entonces, cuando no es esto lo que da

lugar a la afirmación, deberíamos decir, no que esta "no tiene razones sino causas" sino que no tiene razones sino *otro tipo* de causas, que lo que llevó a que afirmáramos esta proposición fue un proceso causal de otra índole. Todavía no hemos aclarado por qué esto llevaría al objetivista a un "escepticismo con respecto a sí mismo", pero al menos el planteo del problema es un poco más inteligible.

El siguiente aspecto que hace falta precisar es que, por más que Merleau-Ponty hable sobre "afirmaciones", que son actos y como tales pueden tener causas, no parece relevante para hablar de "escepticismo" un análisis sobre el hecho de "afirmar" una proposición, en el sentido literal de realizar un acto de habla, sino, en un sentido más laxo de "afirmar", el hecho de *creer* la proposición en cuestión (creencia que podemos interpretar como una especie de afirmación in foro interno que podrá en todo caso expresarse también como una afirmación en el sentido más llano). La posibilidad del escepticismo, es decir, de la negación del conocimiento, tiene que referirse a las condiciones del hecho psicológico de que *creamos* que p; si estuviésemos solamente hablando de afirmaciones en sentido literal, esto carecería de relevancia para el problema del conocimiento. De aquí en más, pues, asumamos que "nuestras afirmaciones" puede ser expresado como "nuestras creencias", y tratemos de ver si así damos cuenta del problema escéptico que, según el fenomenólogo, se nos plantea.

Sobre esta base, preguntémonos: ¿por qué el hecho de que una creencia tenga "menos razones que causas", es decir, que tal creencia se explique por el *tipo particular* de causas que no son la consideración de razones, nos llevaría a un "escepticismo", a asumir que tener esa creencia no constituye un estado de conocimiento? Cuando formamos la creencia de que *p* a partir de información proporcionada por nuestro medio, no parecería razonable exigir que, por medio de un discurso interior, nos preguntemos si es el caso que *p*, consideremos in foro interno las razones que pueden avalar tal proposición, y finalmente lleguemos a creer en ella por medio de un proceso de inferencia. De hecho, incluso si Merleau-Ponty no estuviera, en su curso de 1951-52, volviendo a la dicotomía razón-causas, y dejando así de lado la noción de "motivos" que había bosquejado en la *Fenomenología de la percepción*, su reticencia a explicar procesos como la percepción en términos causales no justifica tampoco atribuirle la muy implausible tesis de que -en sus propias palabras- "la percepción razona"; nuestras creencias perceptivas -y, puede agregarse razonablemente, también nuestras creencias basadas en la memoria- no se originan en un proceso de raciocinio[172]. ¿De qué está hablando

[172] Como señala Jim Slagle, tenemos, naturalmente, "creencias que son producidas por procesos no racionales y son sin embargo perfectamente válidas. Por ejemplo, mis creencias de que comí copos de maíz en el desayuno y de que hay una pantalla de computadora frente a mí ahora mismo no están producidas por procesos racionales.

entonces Merleau-Ponty cuando asocia consecuencias escépticas a un desplazamiento de, específicamente, la noción de *razones*; de qué manera excluir la objeción obvia acerca de la percepción y la memoria?

Una posible respuesta consistiría en decir que Merleau-Ponty está pensando en las razones que en principio *deberíamos poder* dar para justificar cualquier creencia, sea que el origen mismo de la creencia haya involucrado la consideración de razones, sea que, como en la percepción o la memoria, articulemos razones con posterioridad a la formación de la creencia (por ejemplo, las razones que el propio Merleau-Ponty expone en textos como la *Fenomenología de la percepción* para reivindicar de conjunto, contra posibles objeciones escépticas, el valor que de conjunto tienen nuestras capacidades perceptivas, reivindicación de la que se puede seguir la defensa de tal o cual creencia perceptiva particular). Quizá formamos permanentemente creencias sin necesidad de pasar por un proceso inferencial como el que haríamos en el caso de tener una duda, o de tener que defender nuestra creencia frente a un interlocutor, pero el problema no está aquí, sino en un posible escenario en que no solo *no hayamos llegado* a una creencia de que *p* por una previa consideración de razones sino que no podamos, al intentar justificar que *p*, encontrar nada en absoluto. En este caso podríamos plantearnos que *solamente* nos "encontramos" con nuestra propia creencia de que *p*, al modo en que encontramos el "resultado" de un proceso que se da sin la participación de

---

Simplemente *recuerdo* que comí copos de maíz para el desayuno, y *veo* la pantalla de computadora frente a mí. […] Estas creencias simplemente están dadas, y pese al hecho de que ellas no son producidas por procesos racionales -esto es, ellas no son conclusiones producidas por un acto de razonar- ellas son racionales". Slagle, *The Epistemological Skyhook…*, p. 26. Es por esta imposibilidad de equiparar "racional" con "que resulta de un raciocinio" que, como señala también Slagle, es injustificado el análisis hecho por J. S. Haldane en un famoso pasaje que sirvió de punto de partida a otros autores que -como Popper años después- cuestionaron una interpretación materialista o mecanicista de los procesos de raciocinio: para Haldane, más tarde referente del materialismo dialéctico, era "inmensamente improbable que la mente sea un mero subproducto de la materia. Porque si mis procesos mentales están enteramente determinados por los movimientos de los átomos en mi cerebro, no tengo ninguna razón para suponer que mis creencias son verdaderas. Pueden estar químicamente bien, pero eso no las hace estar lógicamente bien. Y por lo tanto no tengo ninguna razón para suponer que mi cerebro esté compuesto de átomos. / A efectos de escapar de esta necesidad de, por así decirlo, socavar mis propios fundamentos [*sawing away the branch on which I am sitting*], estoy obligado a creer que la mente no está enteramente condicionada por la materia". Haldane, J. B. S., "When I am Dead", en *Possible Worlds and Other Essays*, Londres, Chatto&Windus, 1927, p. 209. El artículo no fue traducido en la versión castellana de *Mundos posibles*, Barcelona, José Janés editor, 1947. Cinco años más tarde, en "Some consequences of materialism", Haldane insistía sobre la idea: "Yo no soy materialista porque, si el materialismo es verdad, me parece que no estaría a nuestro alcance saberlo. Si mis opiniones son el resultado de los procesos químicos que ocurren en mi cerebro, están determinadas por las leyes de la química, y no por las de la lógica. Si creo que estoy escribiendo con verdadera tinta sobre papel verdadero […], no poseo garantías de que esto sea verdad. Solo puedo decir que los procesos químicos relacionados con esa creencia aumentan la duración probable de mi cerebro. Y varias ilusiones pueden tener este efecto". Haldane, J. B. S., "Some consequences…", en *The Inequality of Man*, Harmondsworth, Penguin Books, 1932, pp. 157-158; "Algunas consecuencias del

nuestra conciencia y que no podemos complementar *además* con la reconstrucción de razones que desembocarían en ese resultado. Así las cosas, al creer que *p* tendríamos algo así como una intuición, una "corazonada", de que *p*, que quizá resulte luego verdadera, pero, en ausencia de razones que podamos articular a favor de que *p*, permaneceríamos "llenos de dudas" sobre esta creencia.

Sin embargo, si esta fuera la línea argumental del fenomenólogo, el adversario contra el que discute tendría que ser concebido de manera acorde, y lo presentaría entonces como afirmando que, en los casos en que *creemos poder* defender nuestras creencias con razones (posibles), no encontramos nada, no podemos realmente presentar argumentos para sostener nuestras creencias. Pero no es así como presenta Merleau-Ponty al adversario "objetivista", y por lo tanto la exclusión de la memoria y la percepción transita otra vía: según la reconstrucción que presenta el fenomenólogo, de lo que se trata es de que "cuando afirmo algo, las razones de mi afirmación no son las verdaderas razones". El punto sería, entonces, que tenemos que ceñirnos a los casos *en que al menos parece* que nuestra creencia se apoya en razones -en razones *realmente concebidas*, no meramente en razones posibles-, y en estos casos, pese a la apariencia de que sostenemos nuestras creencias en virtud de las razones que concebimos, en realidad tales creencias tienen "menos razones que causas".

No obstante, incluso con esta restricción, el punto de Merleau-Ponty sigue lejos de quedar claro. Porque, ¿podemos concebir a los abordajes causales sobre las creencias como realmente *negando* que existan los procesos de razonamiento? Esta formulación particularmente fuerte fue, por tomar un ejemplo alejado de Merleau-Ponty pero que también cobra la forma de un argumento de autorrefutación, aquella que escogió como adversario Popper en *The Self and Its Brain,* al menos si lo tomamos al pie de la letra[173]. Pero esta formulación popperiana recibió una sensata respuesta que, si interpretáramos a Merleau-Ponty en la misma línea, se le aplicaría también, a saber: una explicación causal no pretende obviamente *negar* que exista algo así como procesos de razonamiento; se trata únicamente de

---

materialismo", en *La desigualdad del hombre*, Buenos Aires, Los libros del mirasol, 1961, p. 138.

[173] Popper escribe: "si nuestras opiniones son el resultado de otra cosa que el libre juicio de la razón, o el sopesamiento de las razones, de los pros y contras, entonces nuestras opiniones no pueden ser tomadas en serio. En consecuencia un argumento que lleve a la conclusión de que no llegamos a nuestros argumentos y opiniones de esta manera se refuta a sí mismo". Popper, Karl y Eccles, John, *The Self and Its Brain*, Berlín/Londres/Nueva York, Springer Verlag, 1977, p. 75. El argumento retoma explícitamente un pasaje de Epicuro: "Quien asegura que todas las cosas ocurren por necesidad no tiene nada que objetar a quien asegura que no todas las cosas ocurren por necesidad, pues afirma que eso mismo ocurre por necesidad", Epicuro, "Sentencias Vaticanas", en *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2012, p. 102. En otras palabras, según Epicuro, el determinismo es autorrefutatorio en el sentido específico de que no puede *defenderse contra* un interlocutor: el crítico del determinismo, tanto como el propio determinista, estará forzado a creer lo que cree.

explicar qué es lo que realmente ocurre cuando razonamos[174]. Así las cosas, en la medida en que las formulaciones del filósofo francés son lo suficientemente ambiguas como para que podamos abordarlas con cierta caridad hermenéutica, podemos asumir que su argumento no está dirigido a algo tan fuerte como lo sería la *negación* de que razonemos.

¿Qué otra alternativa nos queda, a efectos de dar sentido, a la vez, al hecho de que el psicologista, sociologista e historicista estarían enfocándose en los casos en que al menos *parece* que nuestras creencias están apoyadas en razones, pero, por otra parte, estas no serían "verdaderas razones", y a la vez ello no signifique que nieguen la existencia de procesos de razonamiento? Si fuera otro el *nivel* en que se sitúa la apelación a la ciencia -si fuera, por ejemplo, el de los procesos neurológicos que subyacen a la adquisición de creencias-, podríamos asumir que el adversario es una explicación que -predeciblemente- no *niega,* en sentido estricto, su *explanandum*, pero es sin embargo reduccionista, al modo de lo que preocupa a Merleau-Ponty, y sería por ello que no hay "verdaderas razones" para nuestras creencias cuando pensamos erróneamente que las hay: si el sujeto S cree que p en un momento t1, y ha considerado razones para p en un momento t0, podría darse para su creencia en que p una explicación neurológica que no utilizara en absoluto un vocabulario sobre razones o sobre evaluación de proposiciones, sino que se refiriera simplemente al estado del cerebro de S en t1; así, la creencia de que p en t1 sería el reflejo de este estado cerebral, la conciencia de estar considerando razones en t0 sería el reflejo del estado cerebral de t0, y la clave de todo el proceso sería la conexión causal entre estados cerebrales descritos como tales, no la *meramente aparente* determinación de nuestro pensamiento a partir de razones[175]. Podríamos intentar discutir aquí si esta explicación es plausible o si efectivamente

[174] La aceptabilidad del argumento, de hecho, fue contestada por Smith en un conciso artículo de menos de tres carillas: "El determinismo no niega que nuestras opiniones son a veces el resultado del sopesamiento de razones. Por el contrario, es una teoría sobre cómo vamos a explicar el fenómeno que llamamos 'sopesamiento de razones'". Smith Churchland, P., "Is Determinism Self-Refuting?", *Mind*, Vol. 90, No. 357 Jan., 1981, p. 100.

[175] Esta línea de análisis, de ser la merleaupontyana, tendría un atractivo precedente: en un breve y muy debatido pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant declara que "es imposible pensar una razón que con su propia consciencia recibiese de otro lugar una dirección en lo que respecta a sus juicios, pues entonces el sujeto adscribiría la determinación de la capacidad de juzgar no a su razón, sino a un impulso. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios independientemente de influjos ajenos". Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe, Barcelona, Ariel, 1999. Analizando este pasaje en el contexto general de la crítica kantiana al materialismo, Henry Allison recapitula cómo aquel "ha inspirado […] intentos […] de proporcionar una 'refutación trascendental' del determinismo (o del materialismo) sobre la base de que, de ser verdadero, sería imposible ofrecer una justificación racional para él" (Allison, Henry, "Kant's Refutation of Materialism", *The Monist*, vol. 72, No. 2, april 1989, p 196), con lo cual, en última instancia, estaríamos una vez más frente a un argumento de autorrefutación. El punto de Kant, en la lectura de Allison, es que "*qua* pensadores debemos considerar nuestra razón (o nuestro entendimiento) como determinándose a sí misma de acuerdo a principios normativos objetivamente válidos, esto es, como autónoma,

sería incompatible con la noción de fundamentación racional -y, por tanto, autorrefutatoria-, pero el adversario que está reconstruyendo Merleau-Ponty no aparece pretendiendo reducir esta noción a un vocabulario más básico; el punto de apoyo son la psicología, la sociología y la historia, no los estudios sobre el cerebro humano.

¿En qué puede consistir, entonces, decir que las razones aparentes no son "verdaderas razones"? La clave de la posición contra la que discute el fenomenólogo parecería estar, no en explicar científicamente los procesos de justificación racional a partir de un nivel más profundo -como lo sería el neurológico- sino a partir de fenómenos que se dan *por fuera* de los procesos de justificación racional: cuando creemos que p, y sostenemos la metacreencia de que creemos que p porque hemos considerado las proposiciones q, r, etcétera, que la avalan como razones, en realidad estas no son las "verdaderas razones" de nuestra creencia en p, pero porque se ha producido por la acción de factores *que no son nuestra acción de razonar* -factores tales como la influencia de nuestras pulsiones inconscientes, nuestro interés de clase, o la *Weltanschauung* del período histórico al que pertenecemos-; así, las razones que consideramos "no son las verdaderas razones" de nuestras creencias *porque estas creencias se habrían producido de todos modos, pasáramos o no por el proceso de razonar*.

Esta reconstrucción, que parece la única que hace justicia al uso merleaupontyano de la expresión "verdaderas razones", implica sin embargo un elemento contraintuitivo que no podemos dejar de señalar de inmediato: el fenomenólogo parece estar presentando la cuestión de la influencia de factores psíquicos, sociales e históricos únicamente en términos de cómo se producen en nosotros, por acción de tales mecanismos "externos", una creencia en que p, que no debe realmente nada a las razones en virtud de las cuales pensamos -erróneamente- que creemos que p; *no* concibe el problema en términos de cómo tales factores externos

---

y que esto es incompatible con la concepción de nuestra actividad de razonar como el resultado condicionado de un proceso causal" (*ibíd*., p. 197). Si bien Allison reconoce que, en los propios términos en que Kant plantea la cuestión en la *Fundamentación*, no llegamos realmente a encontrar un *argumento*, considera sin embargo que los textos kantianos permiten desarrollar la cuestión en dos direcciones posibles: por un lado, del mismo modo en que Kant diferencia las acciones por deber con aquellas que son simplemente conformes a deber, del mismo modo se podría decir que "una creencia causalmente dependiente de condiciones materiales […] podría ser 'acorde a la verdad' (si resulta ser una creencia verdadera), pero no sería 'por la verdad', esto es, no tendría una base racional. En consecuencia, la contingencia del acuerdo de una creencia tal con la verdad alcanzaría para negarle 'valor epistémico', del mismo modo en que la contingencia del acuerdo con el deber de parte de las acciones de un agente motivado por el interés en sí mismo […] o por la inclinación inmediata alcanza para negarles a tales acciones todo genuino valor moral" (*ibíd*., p. 198). En la segunda línea argumental considerada por Allison, el punto es que "lo que se declara ausente en el escenario materialista es […] el reconocimiento del carácter convincente de las propias razones para la creencia de que p […]. La afirmación, en otras palabras, es que a menos que yo crea que p *porque* reconozco que mis razones para creer que p son buenas, no se puede decir que sé que p" (*ibíd*., p. 199).

limitan nuestro "input" cognitivo, es decir, el espectro de proposiciones q, r, etcétera, que podrán a su vez funcionar como fundamentos para inferir que p. No concibe, por ejemplo, la posibilidad de que mis intereses políticos me hagan proclive a aceptar q y r sin siquiera preguntarme por su valor, pero yo pueda al mismo tiempo llegar *inferencialmente* a p a partir de esas creencias previas. En otras palabras, cuando el fenomenólogo se pregunta por la forma en que una proposición p es creída de un modo que está psíquica, social o históricamente condicionado, no distingue el problema de la racionalidad *interna* de la creencia en que p -el problema de si creer que p está justificado, desde el punto de vista de las otras creencias disponibles para el sujeto- respecto del problema de la racionalidad *externa* de la creencia -la cuestión de si p es verdadera, o al menos si estaría justificado seguir sosteniéndola a la luz de otra información relevante, a la cual sin embargo el sujeto no accede precisamente en virtud de los condicionamientos a los que está sometido-. El adversario que nos presenta Merleau-Ponty no es, según la reconstrucción que estamos proponiendo, uno que niegue la existencia de procesos de razonamiento, pero tampoco es uno para quien el condicionamiento extra-cognitivo de nuestras creencias se dé en el "input" de esos mismos procesos; más bien es un adversario para el cual, *junto con* los procesos inferenciales, tienen lugar en nuestra vida subjetiva -a un nivel inconsciente- los fenómenos que desembocan en nuestra adquisición de creencias.

Con esto podemos avanzar a su vez en nuestra comprensión de por qué la idea de explicar una creencia como teniendo "no razones sino causas" viene asociado con algún tipo de *duda* respecto de la creencia en cuestión: si asumimos que lo que explica nuestras tomas de posición es *el hecho de que hayamos considerado razones*, esto supone, contrafácticamente, que de *no* haber sido por estas razones, no habríamos tomado esta posición en absoluto; nuestra afirmación *no* se habría producido de todos modos; en otras palabras, el punto es que el proceso de consideración de razones no solo exista sino que sea condición *necesaria* para que creamos determinada proposición[176]. Si, por el contrario, *existe* un proceso de consideración de razones pero no es allí donde se encuentran "las verdaderas razones" de

[176] Recuérdese que estamos distinguiendo aquí, *por un lado*, un abordaje reduccionista como el que podría proponer la neurología, y desde el cual serían los propios procesos inferenciales los que serían redescritos en términos de mecanismos causales, y, *por otro lado*, el tipo de abordaje que Merleau-Ponty parece tener en mente, y para el cual los mecanismos causales de formación de creencias (procesos psíquicos, sociales, históricos) ocurren *por fuera* de los procesos inferenciales. Ello no obstante, sigue siendo aplicable, con respecto a la exigencia contrafáctica de concebir a las razones como *necesarias* para una creencia, el comentario de Slagle sobre el materialismo: "En la medida en que los procesos materiales son la razón real para que yo saque una conclusión, entonces la razón racional es prescindible; no es realmente el *por qué* yo creo la conclusión. Si los procesos materiales estuvieran presentes pero la razón racional estuviera ausente, yo todavía creería la

nuestras creencias, esto quiere decir que la ocurrencia de tales creencias *no* depende del proceso de considerar razones. Y si, por otra parte, sabemos que las *razones* para p son, en un sentido más estricto de la palabra, *proposiciones que garantizan en algún grado la verdad de p*, podemos comprender por qué el asumir que hemos llegado *por esta vía* a afirmar algo supone la existencia de garantías -las proposiciones q, r, etcétera- para el contenido afirmado, *mientras que otro tipo de explicación causal no requiere en absoluto tal garantía*: bien puede ser que determinados procesos nos lleven a afirmar p aunque no exista *ninguna* proposición que, al analizarla conscientemente, nos brinde un apoyo para la verdad de p. Esto parece ser, ciertamente, un caso en el que estaríamos "llenos de dudas" sobre nuestras propias creencias, lo cual es la idea a la que queríamos llegar. Aunque Merleau-Ponty no emplea expresiones como las de "control de la fiabilidad de los procesos de formación de creencias", evidentemente es algo de este tipo lo que tiene en mente el fenomenólogo cuando señala -como hemos visto- que es necesario, para poder atribuir conocimiento -ante todo, para poder atribuírnoslo a nosotros mismos-, considerar que tenemos la "capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso".

Si juntamos las piezas, la figura que resulta es la siguiente: para no estar sumidos en la duda sobre nuestras propias creencias, tenemos que tener las siguientes meta-creencias:

a) (*Condición de la confiabilidad*). Si hemos llegado a considerar una proposición p como verdadera, es porque *realmente tenemos* la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso; nuestra experiencia de captar verdades no es una mera apariencia psicológica.

b) *(Condición de la conciencia)*. La capacidad mencionada en (a) es, específicamente, la que entra en juego en nuestros procesos conscientes de consideración de razones para una creencia.

En una palabra y a muy grandes rasgos, lo que tendríamos hasta aquí sería simplemente, como *diagnóstico*, que Merleau-Ponty suscribe a una definición internista de lo que es conocer pero esta definición entra en tensión con el aparente dato empírico de que nuestra formación de creencias no respondería a procesos conscientes. Como comenta Vincent Descombes, si nuestras tomas de posición son el resultado de la acción de las leyes de nuestra psique, el condicionamiento de nuestro medio social o los prejuicios de un período histórico[177], esta explicación de nuestras creencias como productos causales supone

---

conclusión". *The Epistemological Skyhook*, p. 18. Subrayado en el original.

177 "Las ciencias humanas declaran que pueden explicar por qué las personas sostienen opiniones particulares sobre el mundo, recurriendo a factores psicológicos, sociológicos e históricos, es decir, factores externos".

explicarlas como *meramente* productos causales; supone, en particular, *no* explicarlas según las razones que las avalarían, mientras que es según razones que, en rigor, tendemos a dar cuenta de nuestras propias opiniones[178]; en particular, también los propios psicologismo, sociologismo e historicismo, en tanto son ellos mismos tomas de posición teóricas, deberían poder dar cuenta de sí mismos en términos de razones, no solo de causas[179].

Aquí parece relevante también un señalamiento hecho por Henry Pietersma a propósito de un pasaje de la *Fenomenología de la percepción,* a saber, aquel en que -dentro del contexto del capítulo sobre "El cogito"- Merleau-Ponty señala que nuestras presuntas verdades evidentes lo son únicamente en la medida en que renunciemos a hacer explícitos los presupuestos en que ellas se apoyan[180]. Más allá de nuestras reservas sobre la aplicabilidad del análisis al pasaje específico sobre el cual Pietersma desea echar luz, lo que remarca el comentarista sí parece, a la inversa, pertinente para nuestros objetivos aquí. De acuerdo a Pietersma, Merleau-Ponty

> parece considerar la historia psicológica de una persona como […] un trasfondo implícito para una afirmación evidente (*evident claim*). La afirmación es, así, una actitud o creencia motivada que podría explicarse como resultado de la historia de la persona en cuestión. Y, como el autor parece implicar, si tal explicación fuese de hecho ofrecida y aceptada por el sujeto cognoscente como una que de hecho muestra el original real de su creencia presente, este abandonaría la creencia[181].

Efectivamente, la idea de que una "pretensión de conocimiento evidente (*evident claim to knowledge*) no es nada más que una actitud doxástica que una persona adopta en virtud de experiencias previas que ha tenido" "seguramente no es la visión sostenida por la persona en el momento en que efectivamente plantea una cierta pretensión cognitiva (*cognitive claim*)"

Descombes, Vincent, *"The order of Things*: An Archaeology of What?", *History and Theory*, Theme Issue 54, December 2016, p. 72.

178 "[S]i se le pregunta a la gente *por qué* sostiene sus opiniones, darán sus *razones*; en otras palabras, justificaciones que tienen la forma de otras creencias y opiniones generales. De acuerdo con las (nuevas) ciencias humanas, estas razones no son la explicación real de sus creencias. La verdadera respuesta a la pregunta '*¿por qué*?' tiene que ser una explicación causal en términos de leyes psicológicas, sociológicas o históricas". *Ibíd*. Subrayado en el original.

179 "En consecuencia", concluye Descombes su reconstrucción, "el problema con una ciencia naturalista del hombre es que su programa mismo es autorrefutatorio [*self-defeating*]. En efecto, argumenta Merleau-Ponty, es incoherente que una ciencia asuma una actitud objetivante total frente a la historia y la existencia humanas, dado que tendría que incluirse a sí misma en el objeto a ser explicado en términos causales. El psicologista debería considerar su propia investigación como un fenómeno psicológico, a ser explicado por leyes psicológicas. El historiador debería ver su propio trabajo como un fenómeno cultural, nada más que un producto de las circunstancias particulares, y así sucesivamente". *Ibíd*.

180 *Phénoménologie…*, p. 454; *Fenomenología…*, p. 405.

(*ibíd*). En otras palabras, si un cierto sujeto S sostiene la creencia de que p, S no sostiene, junto con la creencia de que p, la *meta*creencia que explica su creencia de que p simplemente en términos de sus experiencias previas, abstracción hecha de cualquier otra cosa que suceda en el mundo. En palabras de Pietersma, en el momento en que un sujeto sostiene una creencia, sostiene también

> la visión de que su creencia presente es, al menos en parte, debida al objeto de esa creencia. En esta línea, diría que cree lo que cree porque ve que las cosas son de ese modo. Y, si se lo presiona más, puede agregar que ve las cosas como siendo de ese modo porque las cosas son de ese modo. Dada esta visión, sin embargo, no es en absoluto sorprendente que, si se le ofreciera una explicación [de su creencia] en las líneas ofrecidas previamente, y si no pudiera ver un modo claro para rechazarla, abandonaría su certidumbre. *No podría hacer nada más, porque el corolario de ese tipo de explicación es que su posición cognitiva no es nada más que una actitud adoptada por razones que no tienen nada que ver con el mundo allá afuera*[182].

Entendemos, pues, a través de este rodeo, en qué radicaría la "duda" en la que nos dejarían sumidos el psicologismo, el sociologismo y el historicismo: ellos se comprometerían con la tesis de que podemos afirmar que p, *aunque p no sea realmente el caso*, en virtud de que ciertas condiciones causalmente eficaces -al nivel de nuestra psique, de nuestra sociedad o de los prejuicios existentes en un cierto período histórico- van a forzarnos a afirmar que p. Lo cual quiere decir, en otras palabras, que la exclusión del escepticismo requiere ante todo que se cumpla una cierta condición *negativa*: para afirmar que p sin quedar expuestos al escepticismo, necesitamos creer que, si p no fuera el caso, no lo afirmaríamos *de todos modos*. El "estar lleno de dudas" que Merleau-Ponty atribuye a los abordajes "objetivistas" involucra la no-satisfacción de esta condición negativa, la posibilidad de que un factor "externo" -psicológico, social, histórico- garantice que *haremos* cierta afirmación, sea verdadera o no.

Para esquematizar una vez más, tendríamos esta vez algo como:

Argumento del desfasaje entre las causas de las creencias y nuestras razones conscientes (*DCCRC*):

1. La tesis general de que nuestras creencias reflexivas son (al menos *probablemente*) verdaderas requiere las meta-creencias de que (a) nuestros

---

[181] «Merleau-Ponty's Theory… », p. 125

[182] «Merleau-Ponty's Theory… », pp. 125-6. Subrayado nuestro. Cfr. también *Phenomenological Epistemology*,

procesos inferenciales son confiables, y (b) para cada proposición *p* de la que pensamos que la creemos en virtud de cierto conjunto de razones R, *de hecho* la creemos en virtud de R, en el sentido de que, si no hubiéramos considerado R, no creeríamos *p* de todos modos.

2. La segunda meta-creencia que aparece en el consecuente de (1) es falsa; esto es: estamos sometidos a ciertos mecanismos causales (de orden psíquico, social o histórico) que hacen que estemos inclinados a creer que *p* independientemente de que consideremos R.
3. No es el caso que nuestras creencias reflexivas sean probablemente verdaderas. [*Conclusión*]

3.6. Un señalamiento breve sobre las teorías causales del conocimiento

Ahora bien, ¿es esto suficiente para sacar consecuencias escépticas al modo en que lo hace el fenomenólogo? Merleau-Ponty no considera necesario detenerse a fundamentar por qué la tesis de un condicionamiento causal de nuestras tomas de posición tendría que implicar consecuencias escépticas; introduce la conexión entre el condicionamiento causal y las "dudas" sobre nuestro propio pensamiento como algo que va de suyo. Sin embargo, desde el inevitable -pero potencialmente productivo- anacronismo que produce el hecho de leer a Merleau-Ponty algunas décadas más tarde, la conexión entre, por un lado, "explicación de la creencia por causas (en sentido restringido, excluyendo las razones)", y, por otro lado, "puesta en duda del valor epistémico de la creencia", conexión que para el fenomenólogo parece autoevidente, nos resulta por el contrario bastante sorprendente. Exactamente al revés que lo que tiene en mente el curso de 1951, una posición relevante dentro de la epistemología contemporánea ha necesitado, a partir de las objeciones planteadas por Gettier a la concepción tradicional del conocimiento como creencia verdadera justificada, considerar el problema de los antecedentes causales de una creencia *precisamente como una posible garantía*, no como un impedimento, para que ella cuente como conocimiento; en esta línea de análisis, la causalidad aparece precisamente como el tipo de relación que es necesario para que nuestra creencia en una proposición p aparezca vinculada *de manera no contingente* con el hecho mismo de que p; esta no-contingencia, que la teoría del conocimiento desde Platón habría querido defender a partir de una cierta noción de "justificación"[183], se reveló como

---

p. 153.

[183] Para Platón, la necesidad de una "discriminación de la causa" o "consideración del fundamento" (*aitías logismoí*), que diferencia el conocimiento de la mera creencia verdadera, es necesaria para no permanecer sumidos en la inestabilidad doxástica que caracteriza a quien cree verdaderamente pero no conoce: "las

requiriendo, posiblemente, una garantía externa a la perspectiva del propio sujeto cognoscente.

Repasemos la historia. Tan breve como influyente, el clásico artículo de Edmund Gettier de 1963 se propuso discutir que las tres condiciones de creencia, verdad y prueba pudieran ser consideradas suficientes para atribuir conocimiento, por la vía de mostrar contraejemplos en los que un sujeto de conocimiento estuviese en posesión de una creencia verdadera de que *p*, a la cual hubiese arribado de manera justificada, pero en los cuales la justificación para la creencia verdadera fuese una *mala* justificación, en el sentido de que el hecho que produce que se crea que p no sea el propio hecho de que p ni esté conectado con este de manera tal que la creencia no hubiese podido producirse de todos modos *y ser falsa*; en la medida en que se cree que p en virtud de *otra* cosa, cuya conexión con el hecho de que p es contingente, hay un elemento de azar, de simple "acierto", en el hecho de que la creencia del sujeto resulte, *de hecho*, ser verdadera, y en consecuencia no nos sentiríamos inclinados a considerarla conocimiento[184]. Fracasa así el intento de salvar a través de la noción de justificación el hiato entre creencia verdadera y conocimiento: el sujeto tiene sin duda *alguna* justificación, *no la correcta*, para su creencia verdadera, y habrá que determinar con más precisión, entonces, cuál es el tipo de justificación que necesitamos.

Un siguiente paso relevante para nuestra reconstrucción vendrá de la mano de Alvin Goldman: si la clase de justificación que hallamos en los "ejemplos Gettier" no es suficiente para garantizar la existencia de conocimiento, se tratará entonces de agregar el requisito *de una conexión causal* entre el hecho de que p y la creencia de que p; esta creencia, para alcanzar el estatuto de conocimiento, tiene que haber surgido del propio hecho sobre el cual ella versa[185]. Desde nuestra perspectiva histórica posterior a estos desarrollos que Merleau-

---

opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa. […] Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión". *Menón,* 97e-98a, en Platón, *Menón, Crátilo, Fedón*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1997.

[184] "Is True Justified Belief Knowledge?", *Analysis,* June 1963: 121-123

[185]Tomando el ejemplo de un individuo, Smith, que cree verdaderamente, pero con una justificación no suficiente, que una cierta proposición p, a saber, "Brown está en Barcelona", Goldman señala: "lo que *hace* verdadera a p es el hecho de que Brown esté en Barcelona, pero este hecho no tiene nada que ver con la creencia en que p de parte de Smith. Es decir, no hay conexión *causal* entre el hecho de que Brown esté en Barcelona y la creencia en que p de parte de Smith. Si Smith hubiera llegado a creer que p por leer una carta de Brown con un sello postal de Barcelona, entonces podríamos decir que Smith sabía que p. […] Así, algo que parece faltar en este ejemplo es una conexión causal entre el hecho que hace verdadera a p (o simplemente: el hecho de que p) y la creencia en que p de parte de Smith. El requisito de tal conexión causal es lo que deseo añadir al análisis

Ponty no conoció, no puede sorprendernos, naturalmente, por qué el fenomenólogo no arribó a una teoría causal del conocimiento como solución a problemas que no habían llegado a plantearse. Pero sí cabe preguntarnos, y de esto depende en alguna medida nuestra evaluación sobre la actualidad que puedan preservar las elaboraciones epistemológicas merleaupontyanas, por qué la explicabilidad causal-no-racional de nuestras "afirmaciones" no solo no aparece como *condición necesaria* para el conocimiento sino que se presenta como *incompatible* con él. Como señala el propio Goldman, su análisis sobre qué implica declarar que un sujeto S sabe que p es, por un lado, más fuerte que la definición tradicional en términos de "creencia verdadera justificada", puesto que incluye la exigencia de que la creencia de que p de parte de S esté causalmente vinculada con el hecho mismo de que p, pero, por otro lado, es *más débil, y por tanto más abarcativo,* precisamente en el sentido en que autoriza otorgarle el título de conocimiento a aquellos casos en que, incluso si una creencia tiene los orígenes causales "apropiados", no queda satisfecho el requisito de la posibilidad de *dar razones* para sostenerla. De acuerdo con "al menos una interpretación popular del análisis tradicional" de qué significa "conocer", señala Goldman "un sujeto cognoscente debe ser capaz de justificar cualquier proposición que conoce, o dar evidencia para ella. Para que S sepa que p en t, S debe ser capaz, en t, de *exponer* su justificación para creer que p, o sus fundamentos para p"[186], exigencia que está excluida del análisis causal propuesto por el filósofo norteamericano. Debe quedar claro, en consecuencia, que si Merleau-Ponty asocia la tesis de un condicionamiento causal con consecuencias escépticas -esto es, con la denegación del estatuto de conocimiento-, tiene que ser porque simplemente no está tomando en consideración del modo adecuado *la distinción entre mecanismos causales confiables y aquellos que no lo son*; el único modo de poseer creencias que no queda convicto de "dejarnos llenos de dudas" es, según parece, lo que el fenomenólogo asocia un tanto vagamente a la "interioridad racional". *O bien* una creencia puede sustentarse en evidencias accesibles desde la perspectiva del propio sujeto que la sostiene, *o bien* queda, sin mayores distingos, clasificada como un mero resultado causal de factores que en ningún caso parecen poder *garantizarla*; si reconstruimos el puente que hemos tenido que presentar para avalar la problemática premisa (2) del argumento *DCCRC*, tendríamos como fundamento implícito de tal premisa algo como:

> *(4)* La consideración consciente de razones es *el único* mecanismo confiable para llegar a tomas de posición teóricas, en el sentido de que solo ella *excluye* la

---

tradicional". "A Causal…", p. 358.

posibilidad de que nos comprometamos con la verdad de ciertas proposiciones independientemente de que tengan realmente una justificación (a diferencia de otras génesis posibles para nuestras creencias, en particular las causas psicológicas, sociales e históricas).

En otras palabras, para Merleau-Ponty parece ir de suyo *que no hay* explicaciones causales sobre el origen de una creencia que impliquen también algún tipo de aval epistémico para la creencia misma, o, si tomamos "causalidad" en el sentido amplio que hemos propuesto más arriba, solo el tipo de explicación causal que incluye *el hecho de que el sujeto de la creencia haya considerado razones* es compatible con que la creencia en cuestión pueda considerarse justificada.

3.7. ¿Por qué la opacidad es incompatible con el conocimiento? El problema de la ausencia de una solución "a dos niveles" en Merleau-Ponty

Pero las formulaciones merleaupontyanas no se agotaban en la referencia a la relación de causalidad como opuesta a la de fundamentación en razones. También hemos visto que el filósofo francés extraía consecuencias escépticas del problema de la *opacidad*, esto es, de la circunstancia de que los procesos que conducían a nuestras creencias no nos fueran *conocidos*; correlativamente, Merleau-Ponty postulaba la exigencia según la cual los procesos cognitivos *deben poder* tornarse transparentes, so pena de autorrefutación: el "condicionamiento sufrido", según vimos, debe poder tornarse "condicionamiento consciente". Para resumir el punto de partida merleaupontyano, del cual se desprenderá la estratagema antiescéptica específica consistente en una "reflexión radical", podemos distinguir el aspecto de los fundamentos respecto de aquel de las consecuencias. Por una parte, la actitud merleaupontyana de ver en el problema de la situacionalidad una amenaza escéptica que conjurar se apoya en su permanencia -pese a algunos indicios en contrario- en el marco de una epistemología para la cual el conocimiento es una creencia verdadera justificada y esta última condición, a su vez, requiere la accesibilidad, de parte del propio sujeto de conocimiento, de razones que apoyen su toma de posición; ningún proceso causal de generación de creencias que tenga lugar inconscientemente puede dar lugar, para Merleau-Ponty, a conocimiento. De esta exigencia se desprende, por otra parte, una consideración adicional. Según intentaremos poner de manifiesto, el autor francés se compromete, pese a las apariencias en contrario, con la posición según la cual la conciencia *debe poder*, siquiera de forma gradual e incompleta, ganar cierta transparencia respecto de sus propias

[186] *Cfr. ibíd.*, p. 370.

representaciones, so pena de caer en un escepticismo radical. La idea de una conciencia que es opaca para sí misma permanece en rigor ausente en el pensamiento merleaupontyano.

Podemos asumir que las *consecuencias* con las que se compromete Merleau-Ponty, en particular este "optimismo" sobre nuestras capacidades reflexivas, que resulta más fuerte que lo que suele reconocérsele al autor, son acordes a los *fundamentos* que adopta: el fenomenólogo *necesita* llevar adelante una "crítica de la opacidad", mostrar que *podemos*, como sujetos cognoscentes, ser otra cosa que un "objeto en una caja". Ahora bien, ¿son estos fundamentos lo suficientemente sólidos? En otras palabras, *¿qué demuestra realmente* Merleau-Ponty contra el psicologismo, sociologismo e historicismo? Si lo traducimos, su punto puede reducirse a que la perspectiva de tercera persona que un sujeto S1 puede tener sobre un sujeto S2 está "apoyada sobre" las evidencias vividas por S1, que en consecuencia el tratamiento que S1 hace sobre su propia conciencia y sobre la del otro están en niveles diferentes, asimétricos, tales que uno de estos niveles se apoya en el otro pero no a la inversa. Ahora bien, esto solo prueba que la atribución de conocimiento en tercera persona no es *fundante*, puesto que se apoya sobre evidencias más básicas; no prueba, en absoluto, que tal atribución no es *posible*. La construcción que hacemos sobre otro sujeto como poseedor de conocimientos puede ser derivada -tanto como, por tomar el ejemplo más obvio, todo conocimiento intelectual es para Merleau-Ponty derivado del conocimiento sensible- pero eso no anula, en absoluto, su valor en el "peldaño" que le corresponde. De ser fiel a su propia descripción, Merleau-Ponty debería poder concebir una atribución de conocimiento en tercera persona, debería ser algún tipo de "pluralista" epistemológico en este sentido, en lugar de asociar la perspectiva "exterior" y "causal" a un reduccionismo autorrefutatorio. Podemos ayudarnos a exponer este punto a partir de la comparación con un internismo "mínimo" o "conciliatorio" como el de Laurence BonJour, esto es, una línea de pensamiento que, a la vez que deja lugar para atribuciones de justificación epistémica que no impliquen atribuir *ipso facto* la posesión de razones accesibles en primera persona, insiste sin embargo, por otro lado, en que estas consideraciones de tercera persona, si bien en principio legítimas, no son, por ello mismo, autónomas: ellas necesitan apoyarse en alguna evidencia susceptible de ser descubierta en *primera* persona.

Repongamos el contexto de la discusión. Bonjour plantea su tesis de la "indispensabilidad del internalismo" en el marco de una discusión con el confiabilismo de Goldman. Bonjour reconoce -lo cual *mutatis mutandis* es paralelo a la admisión merleaupontyana de la legitimidad de los estudios sobre la subjetividad emprendidos desde la perspectiva de tercera

persona propia de las ciencias humanas- que *existen* cuestiones epistemológicas que reclaman ser resueltas "desde el exterior", o, en sus palabras,

> muchas preguntas y problemas importantes y claramente epistemológicos para los que un abordaje predominantemente externista parece enteramente apropiado y quizá incluso preferible. La mayoría de estos problemas caen dentro de lo que Philip Kitcher ha […] denominado "el proyecto epistemológico mejorador [*meliorative*]", esto es, el proyecto general de determinar y mejorar la confiabilidad de los esfuerzos cognitivos humanos[187].

Bonjour, siguiendo a Goldman, ilustra este tipo de proyecto con un ejemplo bastante clarificador: se trata de

> una investigación psicológica de las diferencias fenomenológicas […] entre […] recuerdos de percepciones que reflejan genuinamente percepciones previas y aquellas que son meramente un producto de la imaginación, entre las cuales las primeras son obviamente más confiables con respecto a la verdad de las afirmaciones resultantes sobre las cosas que supuestamente se percibieron[188].

Tenemos aquí, señala Bonjour aprobatoriamente, "una investigación desde una perspectiva esencialmente externa, de tercera persona, una que arroja resultados que podrían claramente ser valiosos, por ejemplo, en la determinación de la confiabilidad de los testigos en varios contextos"[189]; resultados "que una persona que estuviera familiarizada con ellos podría incluso aplicar al determinar lo que a ella misma se le aparecen como recuerdos"[190]; todo esto sigue en pie incluso si Bonjour es más cauto respecto de utilizar aquí la noción de *justificación*[191]. Además, como la última oración señala, la misma clase de evaluación externista de la fiabilidad de una creencia a través del rodeo de analizar cuáles son sus

[187]Bonjour, Laurence, « The Indispensability of Internalism », *Philosophical Topics*, Vol. 29, Nº 1-2, 2001, p. 50. El mismo punto es desarrollado por Bonjour en « A Version of Internalist Fondationalism », en Bonjour, L. y Ernest Sosa, *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism : Foundations vs. Virtues*, Blackwell Publishing, Malden, 2003, p. 36.

[188]Bonjour, « The Indispensability… », p. 50. « Los recuerdos genuinos de percepciones previas", comenta Bonjour, "resultan […] ser más ricos en información referida a propiedades percibidas como el color y el sonido, más ricos en información contextual sobre el tiempo y el lugar en cuestión, y más detallados, mientras que los recuerdos espurios que resultan de la imaginación tienden a estar empobrecidos en estos aspectos, pero a contener mucha más información sobre las operaciones cognitivas subjetivas de la persona en cuestión" (*ibíd*). El ejemplo está tomado de Goldman, Alvin, "Internalism exposed", *The Journal of Philosophy,* Volume XCVI, No. 6, June 1999, pp. 289-292.

[189]Bonjour, « The Indispensability… », p. 50.

[190]Bonjour, « The Indispensability… », p. 50.

[191]"Y *podría* quizá ser útil, aunque difícilmente esencial, formular estos resultados diciendo que las creencias mnémicas que satisfacen los criterios para ser genuinas están justificadas en un sentido externista o, más

propiedades "fenomenológicas" (esto es: determinamos que un recuerdo es probablemente fidedigno, de acuerdo al ejemplo de Goldman y Bonjour, si este es rico en información sobre cualidades sensibles) puede hacerse *desde una perspectiva reflexiva*, es decir, sobre las propias creencias; el confiabilismo sería así un método "indirecto" de evaluación epistémica de nuestras tomas de posición, y uno que no le otorga primacía a la perspectiva de primera persona, pero, en rigor, tampoco la degrada considerando *necesariamente* más atendible el punto de vista de un tercero. "Si, por ejemplo", reconoce Bonjour, "me preocupa […] la cuestión de si los que parecen ser mis recuerdos referidos a percepciones previas son verdaderos o probablemente verdaderos", entonces "no hay ninguna razón por la cual no deba servirme de estudios como el que cita Goldman"[192]. Pero el panorama para la *suficiencia* del externismo (reiteremos: para su suficiencia, no para su sostenibilidad) se torna más complicado si recordamos, como Bonjour ha señalado de pasada, que estudios de este tipo "no emplean, y no deben emplear, los métodos o […] específicos cuya confiabilidad está en juego"[193], las personas a cargo de estos estudios "no deben emplear uno o más de estos mismos métodos en su investigación, a riesgo de una obvia circularidad"[194]. Así las cosas, si bien el externismo no involucra *necesariamente* un desplazamiento desde la perspectiva de una persona a la de otra, sí es cierto que implica un desplazamiento desde la consideración sobre cierto método de adquisición de creencias, cuya confiabilidad se desea determinar, hacia la confianza en cierto *otro* método, que está en juego precisamente al abordar el primero. Y esto genera, para Bonjour, que no quepa simplemente apelar a la solución externista cuando la pregunta por la confiabilidad se reitera a un nuevo nivel. En sus palabras,

> en la medida en que el problema epistémico se torna más global, en la medida en que empiezo a preguntarme también si mis recuerdos de haber leído tales estudios [sobre la confiabilidad de las percepciones], o las creencias perceptivas implícitas en estar de hecho leyéndolos, o mis creencias acerca de la confiabilidad de tales estudios *son probablemente ellas mismas* verdaderas (o confiables), tales soluciones externistas por lo general ya no están disponibles sin cometer una petición de principio sobre las preguntas mismas que están en cuestión[195].

---

específicamente, confiabilista". *Ibíd*.

[192]Bonjour, « The Indispensability… », p. 53.

[193]Bonjour, « The Indispensability… », p. 50.

[194]Bonjour, Laurence, « A Version…», p. 37. El mismo punto aparece en « The indispensability… », pp. 50-1.

[195]Bonjour, Laurence, « The Indispensability of Internalism », pp. 53-4. Subrayado nuestro.

Según Bonjour, en otras palabras, el externismo *desplaza la carga de la prueba* a la hora de determinar la confiabilidad de un método de adquisición de creencias, de manera que las conclusiones a las que puede llegar son puramente *hipotéticas*:

> No importa cuánto trabajo se haga para delinear concepciones externistas de conocimiento, justificación o confiabilidad y para investigar cómo ellas se aplican a varios tipos de creencias o áreas de investigación, siempre hay un sentido en que todos estos resultados son meramente hipotéticos e inseguros en la medida en que no se pueda llegar a ellos desde los recursos disponibles desde una perspectiva epistémica de primera persona. Si, por ejemplo, un epistemólogo declara que se alcanzó una cierta creencia o conjunto de creencias, sean las suyas propias o las de alguien más, de manera confiable, pero dice esto sobre la base de procesos cognitivos propios cuya confiabilidad es para él o ella meramente un hecho externo al que no tiene ningún acceso de primera persona, entonces la conclusión apropiada es meramente que se llegó confiablemente a las creencias […] que estaban inicialmente en cuestión […] *si* los propios procesos cognitivos del epistemólogo son confiables en el sentido en que […] cree que lo son. Por supuesto, puede haber toda una serie de resultados hipotéticos de este tipo: el proceso cognitivo A es confiable si el proceso cognitivo B es confiable, el proceso cognitivo B es confiable si el proceso cognitivo C es confiable, y así sucesivamente. *Pero la única vía que parece existir para que se pueda llegar a un resultado que no sea en última instancia hipotético en este sentido es que se pueda establecer la confiabilidad de al menos algunos procesos sobre la base de lo que el epistemólogo puede conocer directa o inmediatamente sobre su propia perspectiva epistémica de primera persona*[196].

Cierto es que la tesis de la "indispensabilidad del internismo" en BonJour no parecería abordar las mismas cuestiones que está enfrentando Merleau-Ponty cuando habla de la ineliminabilidad de la "interioridad racional". Sin embargo, nuestro punto es precisamente que, aunque para ambos autores las evaluaciones en tercera persona siguen dependiendo de *alguna* perspectiva de primera persona, precisamente la del teórico que necesita confiar en *sus propias* evidencias para evaluar, sea positiva o negativamente, los procesos cognitivos ajenos, es solo Merleau-Ponty, no BonJour, quien complementa esta tesis con la suposición de que la evaluación hecha sobre nuestras creencias desde un punto de vista "exterior" necesita ser en términos críticos, negativos, mientras que el externista está preocupado ante todo por estable-

[196]Bonjour, Laurence, « The Indispensability of Internalism », pp. 63-4. Subrayado modificado.

cer en tercera persona las condiciones de la creencia *justificada*. Lo que encontramos en ambos casos contra sus respectivos adversarios es que el punto de vista de tercera persona *no se basta a sí mismo*, presupone otra noción de evidencia, un tipo de evidencia *directa*, no captada a través del rodeo de la tercera persona, pero la insuficiencia que aparece en BonJour en términos de una posible *regresión* -el externista evalúa la confiabilidad de un proceso cognitivo A a la luz de otro proceso cognitivo B, y así sucesivamente- se presenta en la crítica merleaupontyana en términos de *autorrefutación* -el objetivista no puede apelar a evidencias en primera persona, y no tiene tampoco ninguna otra-. Como se notará, el planteo de BonJour deja espacio para concebir como respuesta la posibilidad de que el abordaje en tercera persona se *complemente* con uno en primera persona: dado que lo que se le reprocha a la tesis de una presunta suficiencia del externismo es el carácter meramente *condicional* del que pasan a estar afectadas las evaluaciones epistémicas en tercera persona, puesto que solo podrá saberse que otros procesos cognitivos son confiables, o dudosos, *si* son confiables los propios procesos en los que se basa tal evaluación, la propuesta alternativa es un modelo para el cual *podemos* de hecho fiarnos del antecedente de este condicional. El caso de Merleau-Ponty, por el contrario, no nos ofrece una solución "a dos niveles", "pluralista", equiparable a esta.

Y no nos la ofrece, *en primer lugar*, porque, en la reconstrucción que hace Merleau-Ponty de los abordajes "objetivistas", la noción de "causas" se opone a la de "razones" en un sentido reduccionista; las causas de una creencia son "meras" causas, que no entrañan aval epistémico alguno, de manera que estudiar, al modo del psicologista, sociologista e historicista, la forma en que ciertas creencias pueden aparecer en un sujeto por medio de mecanismos de los que este no es consciente no puede más que conducir a la "duda" sobre el valor de tales tomas de posición. Merleau-Ponty *no considera siquiera* la idea de que un análisis en términos de razones y uno en términos de causas puedan ser compatibles[197]. No acepta, en otras palabras, que un estudio centrado en mecanismos que escapan a la perspectiva epistémica del sujeto de la creencia pueda servir para poner en correlación ciertos mecanismos productores de creencias, por un lado, con lo que -según evidencias independientes- podemos determinar como creencias resultantes *confiables*. Incluso en el texto de la *Fenomenología de la percepción* en que el autor francés no había retrocedido aún

[197]Esto es, que una proposición pueda *estar avalada en razones* al mismo tiempo que el hecho de nuestra creencia en esa proposición puede tener, *obviamente*, una explicación causal. La curiosa insistencia de Merleau-Ponty en ver las nociones de razón y causa como incompatibles representa esencialmente el mismo problema que es denunciado por Morriston en términos de la presunta incompatibilidad entre *motivos* y causas: que la relación de motivación no sea la misma que la de causalidad naturalmente no excluye, remarca Morriston, que un motivo pueda ser *también* una causa. *Cfr*. "Experience and causality…", pp. 564-566.

hacia un compromiso con la "interioridad racional" como condición de todo conocimiento, la alternativa que es preferida frente a la explicación de nuestras creencias como fundada en un razonamiento *no es* la noción de "causa", sino la de "motivo", la cual dejaba espacio -recordemos- para una tematización, siquiera parcial, desde una perspectiva reflexiva. Pese a todos sus embates contra el "intelectualismo", Merleau-Ponty no llega nunca a establecer, al modo externista, que podamos atribuirle conocimiento a un sujeto sobre la base de la constatación de que tiende a poseer creencias verdaderas (por ejemplo, creencias que resultan exitosas en la acción).

Pero, *en segundo lugar*, parece haber obstáculo, más directamente terminológico, para la adopción, de parte de Merleau-Ponty, de una solución "a dos niveles" como la propugnada por BonJour, y es el hecho de que Merleau-Ponty no desea establecer una distinción explícita dentro del alcance del término "conocimiento", para poder diferenciar el conocimiento reflexivo, apoyado en razones al menos *posibles*, respecto de, por ejemplo, el "conocimiento" que le atribuimos a sujetos poco sofisticados tales como los animales. Merleau-Ponty no es un "pluralista" en este sentido, y sus consideraciones sobre la percepción no apuntaron únicamente a reivindicar la autonomía de esta frente a los procesos intelectuales, sino que -como hemos visto- buscaron mostrarla, de un modo esencialmente unitario, continuista, como el modelo para comprender estos últimos. La insistencia de Merleau-Ponty en contrarrestar la intelectualización de la percepción con una perceptualización del intelecto, se manifiesta en la temática, a la que ya nos hemos referido, sobre las relaciones entre "razones" y "motivos". A efectos de insistir en que *toda* conciencia, incluso la conciencia reflexiva que está en juego en una práctica racional como la de la filosofía o las ciencias, es "perceptiva", Merleau-Ponty bloquea toda posibilidad de distinguir entre, por un lado, su modelo "naturalista" de explicación de fenómenos tales como la percepción de la distancia, y el tipo de empresa teórica, *apoyada en razones susceptibles de ser comunicadas*, en que nos involucramos cuando hablamos *sobre* fenómenos de ese tipo. No es lo mismo señalar que todo conocimiento tiene *cierto grado* de opacidad que afirmar -como necesitaría hacer Merleau-Ponty para llevar delante de manera plausible su equiparación entre los distintos modos de conciencia, intelectual y perceptiva- que todo nuestro conocimiento puede comprenderse sobre un modelo -*externista* - en que aquello que subyace a una toma de posición no necesita poder ser identificado *en absoluto, siquiera parcialmente,* por el propio sujeto cognoscente, como es característicamente el caso en sus ejemplos de la percepción de la distancia y del tamaño aparente de los objetos. Merleau-Ponty no otorga ninguna importancia a la circunstancia de que el conocimiento reflexivo pretende típicamente *poder ser articulado*

proposicionalmente y defendido por medio de razones, lo cual requiere algún tipo de accesibilidad -siquiera parcial- de las bases en que habría de apoyarse. La conciencia de que hay un objeto a cierta distancia puede no solo funcionar, sino también tener cierto valor epistémico, contar como una percepción fiable, aunque no sepamos nada del rol que tienen para determinar esa distancia los objetos interpuestos; por el contrario, la elucidación misma de este factor, en la teoría psicológica o filosófica sobre la percepción, solamente puede resultar aceptable, so pena de dogmatismo, si el propio sujeto proponente de la teoría puede acceder a algún tipo de evidencia que la avale. La teoría merleaupontyana permanece en esta ambivalencia sin nunca llegar a una síntesis, siquiera por medio de una solución "pluralista", que admita la necesidad de una clasificación entre tipos de conocimiento mutuamente irreductibles.

3.8. Sobre el problema de la verdad relativa: ¿es la idea del "valor intrínseco" la única alternativa al escepticismo?

Del mismo modo en que nos hemos preguntado si una concepción del conocimiento humano como *opaco*, y por lo tanto no conscientemente controlado por parte de la conciencia del propio sujeto que conoce, es suficiente para desembocar en el escepticismo, tenemos que preguntarnos también si se siguen en efecto consecuencias escépticas de la postulación de que el conocimiento, o la verdad, puedan ser *relativos*. El autor francés contrapone por un lado la idea de un "valor intrínseco" de nuestras creencias y por otro lado un escepticismo autorrefutatorio; no hay para Merleau-Ponty algo así como una verdad *relativa*, razones *relativas*, sino que si se deja algún espacio al condicionamiento por factores psíquicos, sociales o históricos, nos las habríamos no con un valor "intrínseco", sino con algo así como una mera *apariencia* de valor, un "producto residual" que podrá, en todo caso, explicarse causalmente. Dado que veremos en este mismo trabajo una propuesta como la de Foucault, en la cual se trata de compatibilizar, al menos nominalmente, el condicionamiento social e histórico con alguna noción de verdad o de conocimiento, el punto de partida merleaupontyano parece especialmente requerido de una revisión.

En efecto, aunque la noción de "verdad relativa" no dejará de plantearnos una serie de problemas que analizaremos en el capítulo 9 de este trabajo (y aunque, por otra parte, el relativismo de Foucault se nos presentará ante todo como un relativismo *conceptual*, no idéntico al que queremos reconstruir en este punto), hay que señalar sin embargo que Merleau-Ponty no parece detenerse siquiera a *considerar concretamente* qué implicaciones tendría la noción de "verdad relativa". En particular, Merleau-Ponty no tiene en cuenta una

forma de relativismo muy mínima pero que sin embargo deja espacio al condicionamiento psíquico, social e histórico sin por ello caer en el escepticismo: la posibilidad, *prima facie* muy plausible, de que existan "verdades relativas" en el sentido en que una proposición p se desprende de un conjunto de razones R, en circunstancias tales en que R son las razones que le resultan accesibles -y aceptables- a un sujeto en virtud de sus condiciones psíquicas, sociales a históricas.

Con toda probabilidad, el horizonte de lo que resulta pensable por nosotros está en efecto limitado por nuestras condiciones, y quizá, bajo otras condiciones, podríamos concebir razones adicionales que derrotarían nuestros fundamentos para p; esto no suprimirá, sin embargo, la idea misma de fundamentación de p sobre otras proposiciones, relación que claramente no es la de que nuestra creencia en p sea un "producto residual". A menos que Merleau-Ponty tuviese a su disposición una forma de distinguir verdad y justificación de modo tal de poder decir algo como "p *está justificada* sobre la base de R, pero eso no la hace *verdadera relativamente* a R", no se ve por qué esta descripción no sería perfectamente plausible, y evitaría la consecuencia escéptica del argumento *AVI* sin necesidad de negar que, en un sentido importante, existen verdades que solo son tales "para nosotros" (tal como afirma la premisa (2) de ese argumento). Entre "p tiene un valor intrínseco" y "nuestra creencia en p es un mero producto residual", no deja de haber espacio para "p está apoyada en las razones que nos resultan accesibles".

Pero este señalamiento, si bien viene suscitado por el argumento *AVI*, nos conduce inmediatamente a problematizar la dicotomía según la cual nuestras afirmaciones "tienen menos razones que causas", la cual hemos tratado de articular como la premisa (2) de un argumento anterior, que hemos llamado *DCCRC*. Como hemos visto, Merleau-Ponty no solo asocia la noción de un condicionamiento psíquico, social o histórico con la eliminación del "valor intrínseco" de nuestras creencias -sin considerar que al menos pueden preservar un valor relativo-; de hecho añade, desde otro ángulo, que explicar nuestras creencias en virtud de estos condicionamientos hace que nos desplacemos desde el terreno de las razones al de las causas, puesto que el punto parecería ser que la influencia de nuestro medio es tal que *causa* en nuestras mentes la creencia en determinadas proposiciones. A Merleau-Ponty le preocupa a qué se verían reducidos nuestros procesos cognitivos cuando *parece* que razonamos; en síntesis, si nos tomamos al pie de la letra al fenomenólogo un abordaje del conocimiento como los que reconstruye bajo la forma de psicologismo, sociologismo e historicismo nos declararía incapaces de hacer algo tan básico como razonar. Pero no parece que los argumentos del fenomenólogo conduzcan más que a establecer que puede haber

procesos conscientes de consideración de razones incluso *dentro del marco de* cierta determinación histórico-social del campo de lo pensable (condicionamiento este último que por lo demás, según veremos más adelante, *puede encajar en el tipo de análisis reivindicado por Foucault* y contra el cual no tienen demasiado alcance los argumentos de principio propuestos por el fenomenólogo). Volvamos sobre la reconstrucción que encontramos en Pietersma y en Descombes, y que hemos visto ya, acerca de cómo explicar por qué un sujeto S cree que *p*. Mientras, se supone, el propio S daría sus *razones* para creer que p, esto es, buscaría avalar la verdad de que *p* fundamentándola en otras proposiciones que cree, presuntamente desde una perspectiva de tercera persona se trataría de explicar que en realidad S cree que p *a causa de* una serie de condicionamientos psíquicos, sociales o históricos. La reconstrucción de Pietersma agudizaba esta contraposición señalando que el propio S explicaría su creencia en términos de que cree que *p* porque, simplemente, *es el caso* que p, mientras que un tercero podría explicar tal creencia como independiente de que efectivamente p sea el caso; condicionado causalmente por su medio, S puede creer que p en virtud de *otros* factores que no son el hecho de que p. Pero estos señalamientos no alcanzan para desplazarnos del ámbito de las razones; podemos en todo caso decir que el condicionamiento histórico-social vuelve menos confiables nuestras creencias, menos sensibles a la verdad, pero esto solo hace que nuestros procesos racionales sean *falibles*; no significa, a menos que tuviéramos una concepción desproporcionadamente exigente de qué significa "razonar", que no estemos razonando en absoluto. *Obviamente*, el propio conjunto de razones R que lleva a S a creer que p bien puede no haber sido él mismo originado en un proceso de consideración de ulteriores razones ni ser susceptible de ser justificado por medio de razones (un ejemplo bastante obvio sería que R incluyera creencias perceptivas, que *no* surgen de razonamiento alguno), y es posible entonces que, si tenemos que dar cuenta de por qué S cree en el propio conjunto de proposiciones R, tengamos que limitarnos, al menos para algunas de esas proposiciones, a una explicación meramente causal, que no haga referencia a ningún proceso cognitivo de fundamentación de R. Pero esto obviamente no prueba que la transición del conjunto R a la proposición p *no* sea un proceso racional. "Razonar" es un proceso que implica mediación, el paso desde un punto de partida a uno de llegada, y no se justifica añadir a esto el requisito adicional de que el propio punto de partida sea él mismo resultado de la misma clase de proceso.

Lo que evidentemente desvía al argumento de autorrefutación planteado por Merleau-Ponty es la confusión entre la exigencia -sensata- de que nuestros procesos cognitivos sean vistos como *confiables*, como sensibles a la verdad aunque más no sea a través de una serie

de fallos y correcciones, y la noción -errónea- de que ser un proceso cognitivo *racional* es una condición suficiente para que se dé tal confiabilidad, de modo que, si concebimos que efectivamente nuestra formación de creencias pueda no funcionar de manera confiable (por ejemplo, si concebimos que nuestros prejuicios socialmente adquiridos nos conduzcan sistemáticamente al error), esto no podrá estar causado simplemente por nuestro deficiente *input* cognitivo, sino que tendrá que deberse a que no estamos razonando, en absoluto. Esta conclusión merleaupontyana es naturalmente un error; podemos seguir considerando que de hecho razonamos, y que el razonar es, en las condiciones apropiadas, una forma confiable de adquirir creencias, pero recordar sin embargo que todo razonamiento requiere apoyarse en creencias previas. Por esto, el hecho de que el condicionamiento histórico-social funcione de un modo negativo, restringiendo el alcance de nuestro pensamiento por la vía de impedirnos concebir todas las posibles razones a favor o en contra de una creencia, no significa llevar las cosas tan lejos como para asumir que el psicologismo, sociologismo e historicismo nos obligan a describir nuestros *aparentes* razonamientos como un mero proceso causal.

3.9. Recapitulación: Merleau-Ponty sobre las fuentes de la "crisis de las ciencias". Nexo a capítulos posteriores

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos establecer ciertas conclusiones que nos permitirán avanzar hacia las consideraciones de los capítulos posteriores:

1. Según hemos intentado argumentar, si para Merleau-Ponty existe un problema con el condicionamiento causal de la conciencia esto puede atribuirse, *por una parte*, a la circunstancia de que un abordaje causal, que tome nuestras creencias como otros tantos hechos, las volvería efímeras e individuales; será necesario explicar cómo podemos justificar la pretensión de una omnitemporalidad para lo conocido, la cual se distinga de la temporalidad de nuestros actos psíquicos.

2. *Por otra parte*, para Merleau-Ponty explicaciones causales tales como el psicologismo, sociologismo e historicismo despojan a nuestras creencias de todo "valor intrínseco" y es por ello que resultan enfoques escépticos. Dado que para Merleau-Ponty un valor no-intrínseco (podríamos decir: *relativo*) no parece considerarse un valor en ningún sentido, quedará la tarea de ofrecer una alternativa plausible para fundamentar nuestras pretensiones de conocimiento.

3. *Por último,* la lectura merleaupontyana sobre los abordajes causales como escépticos se debe a que una subjetividad cognoscente mecánicamente manejada por leyes causales, regida "no por razones sino por causas", sería *ipso facto* incapaz de "distinguir lo verdadero

de lo falso"; en otras palabras, Merleau-Ponty solamente concibe como confiables los procesos de formación de creencias que vienen motorizados por la consideración consciente de razones por parte del sujeto de la creencia; el fenomenólogo tendrá entonces que mostrar que la toma de conciencia, *la superación de la opacidad*, es un proceso al menos *posible*, si no desea -de acuerdo a sus propias premisas- condenarnos a un escepticismo radical.

Sobre la base de estas consideraciones, pasaremos, en los capítulos posteriores, a analizar de qué modo Merleau-Ponty nos brinda su propia solución al problema de cómo conciliar conocimiento y condicionamiento causal. Según veremos sucesivamente, el fenomenólogo se compromete con cuatro estrategias antiescépticas:

- la noción de intuición de esencias (capítulo 4.1);
- la defensa de un "positivismo fenomenológico" (capítulo 4.2);
- la concepción de la historia "como el despliegue de la verdad" (capítulo 5);
- la reducción fenomenológica como "reflexión radical" (capítulo 6).

CAPÍTULO 4. Las consecuencias de la búsqueda merleaupontyana de la "interioridad racional": (I): intuición de esencias y "positivismo fenomenológico" como presuntas soluciones a la "crisis de las ciencias"

Acabamos de ver en el capítulo 3 cómo Merleau-Ponty presenta los abordajes psicologista, sociologista e historicista como presuntamente autorrefutatorios, e intentamos desglosar, a partir de esta crítica general, tres argumentos específicos sobre la base de los cuales ella se sustentaría. Si bien, para entender en sus distintas aristas el *problema* mismo, hemos necesitado mencionar -siquiera de pasada- aspectos de la *solución* propuesta por Merleau-Ponty, será la tarea de este capítulo y los siguientes dos el analizar con más detenimiento las distintas estrategias por medio de las cuales Merleau-Ponty propone sacarnos de la "crisis" en que habrían dejado a las ciencias estos acercamientos objetivistas. Comencemos por la que concierne a la noción husserliana de "intuición de esencias".

4.1. La solución a través de la "intuición de esencias"

Ante el "conflicto entre las exigencias de una filosofía, exigencias de interioridad racional pura, y las exigencias de una psicología, considerada como ciencia de la determinación exterior de las conductas del hombre", la solución husserliana habría consistido, declara Merleau-Ponty, en

> descubrir un modo de conocimiento que no sea el conocimiento deductivo, y que no sea tampoco el conocimiento simplemente empírico. Hace falta un conocimiento [...] que no se separe del hecho, y que sea sin embargo filosófico, o al menos que no vuelva imposible la existencia del sujeto que filosofa. Hace falta que nuestra vida no esté solamente hecha de acontecimientos psicológicos contingentes y que a través del acontecimiento psicológico se revele un sentido irreductible a las particularidades del hecho. Esta emergencia de lo verdadero a través del acontecimiento psicológico es lo que Husserl llama intuición de esencias o *Wesenschau*[198].

Este rol central de la intuición de esencias es reafirmado por Merleau-Ponty algunos párrafos más adelante: sería a través de ella, como ya vimos, "que Husserl intenta encontrar un camino entre psicologismo y logicismo"[199].

En principio, nos encontramos aquí en un terreno ciertamente explorado desde Husserl. Para Merleau-Ponty la "visión de las esencias se apoya simplemente en el hecho de que, en nuestra experiencia, hay espacio para distinguir *el hecho de que* la vivimos y *aquello que*

[198] *Les sciences de l'homme...*, p. 12; *Parcours deux*, p. 66 ; *La fenomenología…*, p. 31.
[199] *Les sciences de l'homme…*, p. 14 ; *Parcours deux,* pp. 67-68 ; *La fenomenología…*, p. 33.

vivimos a través de ella"[200]; de manera análoga, y también en el marco de una polémica contra el psicologismo, el padre de la fenomenología insistía en distinguir el carácter causalmente condicionado, y efímero, del juicio en tanto *acto*, por un lado, respecto del estatuto de *aquello juzgado*, su contenido, por el otro:

> Si se pretendiera argumentar diciendo que […] el juicio verdadero brota, como todo juicio, de la constitución del ser que juzga, con arreglo a las leyes naturales respectivas, repetiríamos que no se debe confundir el juicio, en cuanto contenido del juicio, esto es, en cuanto unidad ideal, con el acto de juzgar concreto y real. Aquel contenido es el que mentamos cuando hablamos del juicio "2x2=4"; el cual es el mismo, sea quien quiera el que lo pronuncie. […] El acto en el que juzgo que 2x2=4 está sin duda determinado causalmente; pero no la verdad: "2x2=4" [201].

Se trata, entonces, de que el conocimiento que se da a través de actos psíquicos singulares no sea en virtud de ello correlativo de un objeto que tenga que tener el mismo carácter efímero que estos actos: el contenido ideal -en este caso, el juicio "2x2=4"- captado a través del hecho -en este caso, el *acto* de juzgar *que* "2x2=4"- subsiste, sin embargo, más allá de él. El argumento se limita a establecer un *nonsequitur* entre la constatación del modo de ser de nuestros actos psíquicos, por un lado, y la presunta inferencia de que el mismo modo de ser es predicable de lo captado a través de ellos; Husserl no necesita para esto más que establecer una distinción terminológica, señalar la ambigüedad de "juicio", y será en todo caso el psicologista quien tenga la carga de la prueba de mostrar que había en su punto algo más que un malentendido. Merleau-Ponty argumenta siguiendo este patrón, aunque -como ya adelantamos en el capítulo 3- elige, un tanto inexplicablemente, ejemplificar la distinción entre el contenido experimentado -omnitemporal-, por un lado, y el acto -temporal, psíquico- de experimentarlo, por otro lado, no a partir de una idealidad *teórica* sino de un "objeto cultural" de otra índole, como lo es la Novena Sinfonía[202].

Pero al establecer que aquello *captado a través de* nuestros actos de conciencia no necesita tener el mismo modo de ser que estos últimos, no estamos sin embargo colocándolo en la eternidad, en oposición al tiempo, y más allá de toda relación con el mundo de las conexiones causales; el punto es, más bien, que estamos *conciliando* estos aspectos de una forma no reduccionista. La esencia no se reduce al hecho pero se capta *a través de* este, y esto quiere

[200] *Les sciences de l'homme...*, p. 13; *Parcours deux*, p. 67; *La fenomenología…*, p. 33.
[201] Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas,* Barcelona, Altaya, 1995, "Prolegómenos a la lógica pura", §36, p. 115.
[202] *Cfr.*, nuevamente, *Les sciences de l'homme…,* p. 13; *Parcours deux*, pp. 66-7; *La fenomenología…*, p. 32.

decir, por un lado, que no hay acceso a las esencias de no ser por la mediación del hecho psíquico, pero por otro lado que el conocer a través de hechos psíquicos no nos condena a encerrarnos en realidades psíquicas efímeras. En palabras de Merleau-Ponty, "la *Wesensschau*, en tanto ella es una experiencia, en tanto la esencia es captable a través de la experiencia vivida, será un conocimiento concreto"; pero, por otro lado,

> en tanto a través de mis experiencias concretas capto más que un hecho contingente, [capto] una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional del que se trata, obtengo a través de ella un conocimiento, no estoy encerrado en alguna particularidad de mi vida individual, accedo a un saber que es válido para todos[203].

O, en otras palabras, "supero mi singularidad en tanto mi conciencia no es solamente una serie de hechos o de eventos, sino que todos estos eventos tienen un sentido"[204].

Queda ver, sin embargo, si el concepto de intuición de esencias tiene una capacidad tan grande como el filósofo francés parece creer para resolver el problema escéptico que encontramos en el punto de partida del curso y que hemos intentado reconstruir en el capítulo anterior. Escribe Merleau-Ponty, retomando explícitamente la problemática del abordaje "desde el exterior" -como aquel del psicologismo, sociologismo e historicismo- de la conciencia humana:

> Nuestras experiencias, lo que vivimos, nuestras *Erlebnisse* como las llama Husserl, bien pueden estar, para quien las considera desde el exterior, determinadas socialmente, determinadas físicamente. Pese a ello, hay una manera de tomarlas de modo tal que estas experiencias adquieren una significación universal, intersubjetiva y absoluta. Hace falta solamente que no me limite a vivir esta experiencia, y que libere su sentido o su significación, y tal es la función de la "intuición eidética"[205].

Se trata, pues, sin *negar* el carácter determinado "desde el exterior" de nuestras vivencias, de "tomarlas", considerarlas, bajo una perspectiva tal que ellas adquieran el valor "universal" en cuestión. Así planteada, sin embargo, la oposición parece ser un error categorial: el término opuesto a "universal" debería ser algo así como "particular" o "regional"; esta alternativa no se superpone con la que existe entre "incondicionado" y "determinado" o "condicionado", y si podemos suponer que un hecho está individualizado, entre otros factores, por su lugar específico en una cadena causal, no parece ser realmente esto lo que

[203]*Les sciences de l'homme…*, p. 14 ; *Parcours deux,* p. 68; *La fenomenología...*, pp. 33-4.
[204]*Les sciences de l'homme…*, p. 14 ; *Parcours deux,* p. 68; *La fenomenología….*, p. 34.
[205]*Les sciences de l'homme…*, p. 13 ; *Parcours deux*, p. 68; *La fenomenología…*, p. 32.

cuenta, sino su existencia espaciotemporalmente singular, irrepetible, que se contrapone precisamente a la repetibilidad que tiene que caracterizar a un cierto contenido conocido para que no quede encerrado en su captación efímera e individual. Y nuestro señalamiento de este desplazamiento no concierne, creemos, a un punto de detalle: si Merleau-Ponty considera haber resuelto un problema a través de la noción de intuición de esencias, *simplemente no es el mismo problema del que habíamos partido*; podrá decirse en todo caso que el debate con el relativismo escéptico tiene más de una dimensión, pero sin duda de ello mismo se desprenderá que el recurso a la *Wesenschau* no puede ser *la* solución a los desafíos psicologista, sociologista e historicista en la medida en que ellos ponían en juego, entre otros aspectos, la cuestión de la determinación causal de nuestras creencias. En otras palabras, el problema para el que *ahora* se nos presenta una presunta solución es uno vinculado a la relación entre lo intersubjetivamente accesible y las experiencias singulares, un tanto al modo del problema básico del relativismo protagórico, que insiste en preguntarnos cómo podemos declarar que es el caso que *p* cuando, en rigor, cada uno de nosotros solo puede establecer en todo caso que *a uno* le parece que p. Si hubiera que esquematizar qué estamos discutiendo aquí, seguramente *no sería alrededor de la dicotomía razones/causas*, sino del argumento que vimos arriba como *CPEOC.*

A partir de esta línea argumental, como es claro, podemos sin duda obtener ciertas coordenadas para comprender lo que nos dice Merleau-Ponty, pero lamentablemente no hemos llegado aún a una respuesta a lo que inicialmente se nos planteó con gran radicalidad como una "crisis de las ciencias y la filosofía". Podemos, sí -pero no más que esto- comprender que la negación de la proposición (2) del argumento *CPEOC* -esto es, la negación de que captemos objetos de conocimiento por medio de actos psíquicos, que son de carácter privado y efímero- evitaría la conclusión (4) pero nos comprometería con lo que Merleau-Ponty presenta como "logicismo" -esto es, como la postulación de un orden del conocimiento más allá de la cadena de los eventos temporales causalmente ligados-, y que por el contrario de lo que se trata es de rechazar (4) pero al modo de un *nonsequitur*. Sin embargo, necesitamos mucho más que esto para resolver el problema planteado por los abordajes objetivistas. Incluso si los influjos causales que determinan a nuestros actos psíquicos nos "dan a vivir" ciertos contenidos que son repetibles -por un mismo curso de conciencia a través del tiempo; por diversas conciencias-, ¿de qué manera esto resolvería el problema de la pasividad -articulado en el argumento *DCCRC*-, esto es, la circunstancia de que, siendo nuestras opiniones el producto de causas *no racionales, no asociadas a control epistémico alguno*, ellas siguen por lo tanto exponiéndonos al riesgo de una distorsión

permanente? Por otro lado, incluso siendo capaces de intuir esencias, ¿de qué manera esto respondería a la cuestión de la ausencia de "valor intrínseco" del conocimiento -que hemos visto en el argumento *AVI*-, en tendida en el sentido de que condicionamientos causales harán captar *ciertas* esencias y no otras, o captarlas de *cierto* modo y no de otro?

Ahora bien, aunque Merleau-Ponty nunca nos ofrezca una síntesis explícita que vincule la intuición de esencias con otros aspectos de su argumentación, como lo es la estrategia de una "reflexión radical" o la defensa de un "positivismo fenomenológico", el hecho mismo de que la argumentación incluya *también* el paso por estas nociones parece indicar cierta conciencia del fenomenólogo respecto a que, a través de la distinción y correlación hecho psíquico-esencia captada, no hemos realmente resuelto las dificultades que se presentaban al inicio del curso. Tendremos que ver a continuación cómo Merleau-Ponty intenta completar esta primera solución.

4.2. Segunda solución. El "positivismo fenomenológico": las "leyes del pensamiento" como "hecho-valor"

Hemos visto entonces una primera estrategia contra los enfoques "objetivistas" presentada por Merleau-Ponty en su curso de la Sorbonne en 1951-52, y sus límites. Sin que el autor haga demasiado explícitos los vínculos con otros pasajes, nos presenta, en lo que podemos ver como una segunda respuesta al problema de encontrar una vía media entre logicismo y los tres "abordajes objetivistas", un argumento que en rigor tiene una aplicación más o menos clara en lo que concierne al psicologismo -esto es, a un tipo de relativismo escéptico acerca de las facultades cognoscitivas humanas- pero ciertamente no tanto en lo referido al sociologismo y el historicismo. Esta segunda respuesta se vincula, no con una superación de la pasividad de nuestra conciencia en lo que concierne a una puesta de manifiesto de afirmaciones hasta entonces implícitas, sino con cierta *neutralización* del problema del condicionamiento causal: sea, dice Merleau-Ponty, que estamos efectivamente sujetos a las leyes empíricas que gobiernan nuestro pensamiento y no podemos escapar de ellas; precisamente en la medida en que se revele que no podemos hacerlo, entonces, lejos de que tales leyes queden reducidas al carácter de un *mero* hecho, una contingencia a la cual se le opondría la posibilidad de otros modos de pensar, lo que hay que concluir más bien es que estas leyes rigen todo lo que podamos legítimamente considerar una verdad. En efecto, según la argumentación merleaupontyana, la lógica "no se equivoca al considerar como válidas universalmente" a las leyes de nuestro pensamiento; solo "habría que saber por qué ellas son universales, y ver cómo Husserl justifica esta universalidad. El logicismo", del cual,

recordemos, la fenomenología busca delimitarse, "admitirá que cuando me vinculo con un principio reconocido, cuando lo afirmo sin condiciones, es porque me comunico por el centro de mí mismo con un pensamiento pre-personal", y por lo tanto "fundará la universalidad de la lógica sobre un derecho absoluto que le vendría de expresar la estructura interna del mundo, tal como ese mundo es para un pensador universal"[206]. La solución logicista vendría pues, predeciblemente, por la vía de negar todo lo que nuestro pensamiento tenga de específicamente *humano*, de perteneciente a *nuestra* especie. Por el contrario, según Merleau-Ponty, quien declara estar siguiendo en este punto a Husserl,

> Las leyes de nuestro pensamiento son para nosotros leyes del ser [...], no porque nos comuniquemos con un pensamiento impersonal, sino más bien porque ellas son para nosotros absolutamente coextensivas a todo lo que podemos afirmar, y porque, si quisiéramos suponer otras que las contradijeran, por ejemplo algún pensamiento sobrehumano, divino o angélico, necesitaríamos, para reconocerle un sentido a estos nuevos principios, subsumirlos bajo los nuestros, de modo que serían como nada para nosotros. Si los ángeles son verdaderamente pensados por nosotros, y hace falta que lo sean para que podamos argumentar sobre ellos, no pueden ser pensados como pensadores más que en la medida en que se adecuen a las leyes mismas de nuestro pensamiento. Un ángel que pensara según leyes radicalmente diferentes a ellas de la humanidad, y que viniera así a poner en duda las leyes del pensamiento humano, este ángel no puede ser pensado por mí. Cuando lo concibo, no concibo nada. De modo que la universalidad del pensamiento está fundada, no en la comunicación con un pensador universal, centro de todos los espíritus, sino simplemente por el hecho de la adherencia de mi pensamiento a mí[207].

Ahora bien, ¿es realmente esta respuesta la misma clase de tesis que habría opuesto *Husserl* al psicologismo? Se trata para Merleau-Ponty, presuntamente tras los pasos de Husserl, no de independizar el pensamiento de toda constricción causal, al modo del "logicismo", sino de encontrar un término medio entre este y las consecuencias escépticas del psicologismo. Pero ¿consiste la solución husserliana en declarar que ciertas leyes del pensamiento son "inseparables de nosotros" y recusar por lo tanto cualquuier término de comparación por medio del cual se pretendería devaluarlas? ¿Está Merleau-Ponty, en consecuencia, simplemente glosando o profundizando una orientación ya presente en el padre

[206] *Les sciences de l'homme…,* pp. 8-9; *Parcours deux,* p. 60; *L a fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 25.
[207] *Les sciences de l'homme…*, p. 9; *Parcours deux,* pp. 60-61; *La fenomenología…*, pp. 25-6.

de la fenomenología, o debemos por el contrario buscar el sentido de sus posiciones en otra parte? Detengámonos en esto a continuación.

4.3. ¿Es "husserliana" la respuesta de Merleau-Ponty?

El fenomenólogo francés declara estar siguiendo al autor de las *Investigaciones Lógicas* cuando *concede*, por un lado, que "las leyes de nuestro pensamiento son, sí, unos hechos" pero agrega, por otro lado, que ellas son "inseparables de nosotros", y precisamente por ello delimitan cualquier concepción que queramos hacernos sobre lo real, lo cual conlleva, en particular, que limitan también el alcance de los postulados que el relativista escéptico pueda hacer *con sentido*. Si todo pensamiento humano está sujeto a estas "leyes", entonces *son completamente vacías, carentes de significado,* las hipótesis del relativista que buscan comparar aquel con el pensamiento del que serían capaces sujetos sobrehumanos -"marcianos o ángeles"- sometidos a otras leyes. Esta estrategia argumental, como se notará, pretende ser una réplica a las posibles consecuencias escéptico-relativistas del psicologismo, *pero se basa en una concesión fundamental a este último*, a saber, la idea de que los límites últimos de lo que la filosofía ha de considerar pensable y cognoscible se desprenden de una investigación sobre el "funcionamiento" *de hecho* de los sujetos epistémicos que nosotros mismos somos; respecto de principios como el de no-contradicción, por caso, Merleau-Ponty señala en el curso de 1951 que se debe determinar si efectivamente nos regimos por él; será suficiente -pero, por otro lado, también *necesario*- acreditar esta cuestión *de hecho* para cortar el paso a toda objeción relativista[208]. Los aspectos de crítica y de concesión al psicologismo pueden percibirse más claramente si reconstruimos informalmente el argumento merleaupontyano:

Respuesta positivista fenomenológica:

1. *Si* se puede probar que de hecho nuestro pensamiento está sujeto a ciertas leyes, entonces es imposible, para nosotros, concebir en concreto en qué consistiría un tipo de pensamiento no sujeto a ellas (i.e., concebir este tipo de pensamiento requeriría replicarlo, reproducirlo).

2. Por hipótesis -del propio psicologista- nuestro pensamiento *de hecho está* sujeto a ciertas leyes; esto está demostrado empíricamente.

3. No podemos, de hecho, concebir en concreto en qué consistiría un tipo de pensa-

[208] Como señala agudamente, una vez más, Vincent Descombes: "En definitiva, debemos apoyarnos en un hecho básico, a saber, el hecho de que *experimentamos* una necesidad. La diferencia entre el sentido y el sinsentido se reduce a un hecho, el hecho de que no puedo pensar de otra manera. Pero decir que de hecho no p uedo pensar de otra manera apunta a una mera necesidad empírica, más que a una necesidad lógica". "*The Order of Things…*", p. 75. Subrayado en el original.

miento no sujeto a las leyes del nuestro (Conclusión).

Ahora bien, aunque el texto de las *Investigaciones lógicas* de Husserl establece marginalmente un punto que, tomado por sí mismo, parece abonar la lectura merleaupontyana, la argumentación husserliana de conjunto toma un carril muy diferente. Husserl parte en el capítulo 3 de los "Prolegómenos a la lógica pura", como es sabido, de definir el psicologismo como la posición según la cual el contenido teórico de la lógica está subordinado al de la psicología: incluso si la lógica pretende ser una disciplina normativa y no puramente descriptiva, sigue siendo el caso -sostiene la posición psicologista- que los principios sobre cómo se *debe* razonar, los principios del pensamiento *correcto*, se refieren a ciertos objetos que son, precisamente, nuestras propias representaciones psíquicas. La utilidad "normativa" de la lógica podría traducirse entonces en términos de que ella es una disciplina que nos ayuda a llegar a cierto resultado -a saber, a que nuestros pensamientos sean verdaderos-, pero, continúa el psicologista, en este terreno, como en cualquier otro, la intervención técnica sobre una cierta "materia", para llegar a ciertos fines, requiere que tengamos primero un conocimiento sobre de qué modo funciona de hecho la materia en cuestión[209]. Si queremos conducir nuestros pensamientos en cierta dirección, necesitamos saber cuáles son las leyes en el marco de las cuales se desenvuelve todo pensamiento, y solo así lograremos garantizar el resultado satisfactorio de nuestros esfuerzos cognitivos, llegar a la verdad y evitar el error[210]. Reformulando ligeramente la reconstrucción de Husserl, podemos decir que para el psicologista la intervención técnica del lógico no es esencialmente diferente de la que efectúa el ingeniero: uno y otro necesitan, como condición de su éxito, conocer la materia sobre la cual actúan, y en el caso del lógico esta materia son procesos mentales que, por tanto, caen por entero bajo el alcance de la psicología.

Ahora bien, presentado el psicologismo de esta manera, y *mucho antes* de pasar a evaluarlo como una teoría *relativista*, el primer paso de la respuesta de Husserl, en el capítulo

[209] "Defínase el arte lógico como se quiera -como arte de pensar, de juzgar, de raciocinar, de conocer, de demostrar, de saber, de las direcciones del entendimiento en la persecución de la verdad o en la apreciación de los fundamentos de prueba, etc.-, siempre encontramos actividades o productos psíquicos como objeto de regulación práctica. Y así como en general la elaboración técnica de una materia supone el conocimiento de sus propiedades, así ocurrirá también aquí tratándose especialmente de una materia psicológica. La investigación científica de las reglas conforme a las cuales habrá de elaborarse dicha materia retrotraerá naturalmente a la investigación científica de estas propiedades". *Investigaciones lógicas*, §18, p. 68.

[210] Este análisis de la lógica en términos de una "técnica" permite a los psicologistas salvar el presunto escollo entre un enfoque descriptivo y uno normativo: "La cuestión de lo que se debe hacer es reductible siempre a la cuestión de lo que hay que hacer para alcanzar un objetivo determinado, y esta cuestión es sinónoima a la vez de la cuestión de cómo *se alcanza efectivamente* el objetivo", esto es, a una cuestión de hecho acerca de conexiones causales reales. Lipps, *Grundzüge der Logik*, citado por Husserl, *Investigaciones lógicas*, §18, p. 71.

4 de los "Prolegómenos", apela a una vía de refutación indirecta -porque no cuestiona aún los fundamentos de la doctrina psicologista- y que presupone ciertos acuerdos fundamentales -porque no intenta todavía enfrentar las formulaciones *empiristas* con que tendría que comprometerse un psicologista consecuente-, a saber, mostrar en qué tendría que convertirse el *sentido* de los enunciados de la lógica. No puede pretenderse que la lógica está cimentada sobre la psicología sin cambiar, en este movimiento, el contenido mismo de aquella: si "la psicología es una ciencia de hechos y, por tanto, una ciencia de experiencia", que nos provee "enunciados de aproximadas regularidades en la coexistencia o la sucesión, que no pretenden fijar con infalible e inequívoca precisión lo que no puede menos [...] de suceder en circunstancias exactamente descritas"[211], esta vaguedad no es acorde con el contenido de lo que afirman, a menos que las reformuláramos radicalmente, "las llamadas leyes lógicas en sentido estricto, aquellas que como leyes de las fundamentaciones constituyen el núcleo propio de toda lógica", como "los 'principios' lógicos, las leyes de las silogística, las leyes de las muchas formas de raciocinio", todos los cuales "son de una exactitud absoluta. Toda interpretación que pretenda darles por base vaguedades empíricas", en consecuencia, "alterará de raíz su verdadero sentido"[212].

Como segundo argumento, más general, el problema que destaca Husserl es, no ya el de la oposición entre exactitud y vaguedad, sino el del carácter *a priori* de los principios lógicos, en oposición a la fundamentación inductiva de la que son objeto las leyes psicológicas. "Ninguna ley natural es cognoscible *a priori* [...]. El único camino para demostrar y justificar una ley semejante es la inducción, partiendo de los hechos de la experiencia", y este método "no demuestra la validez de la ley, sino tan sólo la probabilidad más o menos alta de esta validez", y así "también las leyes lógicas deberían tener sin excepción, el rango de meras probabilidades". Sin embargo, cuestiona Husserl,

> El principio de contradicción no dice que es de *presumir* que de dos juicios contradictorios el uno sea verdadero y el otro falso; el *modus Barbara* no dice que si dos proposiciones de la forma "todos los A son B" y "Todos los B son C" son verdaderas, sea de *presumir* que la correspondiente proposición de la forma: "todos los A son C" sea verdadera. Y asimismo, en general, en el terreno de las proposiciones matemáticas puras[213].

[211] Husserl, *Investigaciones lógicas*, §21, p. 75.
[212] *Ibíd.*, p. 76.
[213] *Ibíd.*, p. 76.

El punto de Husserl aquí es que, justificadamente o no, el sentido mismo que le atribuimos a las leyes lógicas es tal que no puede ser preservado bajo una interpretación psicologista. No se puede, así, hablar de una fundamentación psicológica de *la* lógica, sin tomar nota del cambio que necesariamente sufre el contenido de lo que resulta así fundamentado. Es en esta misma perspectiva de análisis que Husserl insiste sobre la base de un nuevo argumento:

> Si el conocimiento de las leyes lógicas tuviese su fuente en los hechos psicológicos; si las leyes lógicas fuesen, por ejemplo, aplicaciones normativas de ciertos hechos psicológicos [...], poseerían necesariamente un contenido psicológico en un doble sentido: serían leyes para los hechos psíquicos y supondrían o implicarían la existencia de estos hechos[214].

En consecuencia, resulta bastante irónico que Merleau-Ponty continúe en su profesión de fe husserliana en el mismo momento en que se aferra a un punto que resulta enteramente marginal en la argumentación del prólogo a las *Investigaciones lógicas*, o, peor aun, es considerado por Husserl simplemente como una respuesta *in limine* al psicologista: las leyes del pensamiento, argumenta Husserl, *no son, en absoluto*, leyes psicológicas, empíricas, a las que estamos sometidos, *pero incluso si aceptáramos que deben ser consideradas de este modo*, esto nos llevaría al problema de bajo qué condiciones podríamos argumentar sobre pensamientos que no sean como el nuestro. En efecto, es notable ver la forma selectiva en que Merleau-Ponty lee al fundador de la fenomenología. Es verdad que cuando finalmente Husserl liga el problema psicologista al *relativismo*, allí describe a este último como una

> teoría que deriva los principios lógicos de hechos. Los hechos son 'contingentes'; podían muy bien no ser; podían ser de otro modo. Por lo tanto, a otros hechos, otras leyes lógicas, las cuales a su vez serían contingentes, serían *relativas* a los hechos que les sirviesen de base[215].

Ahora bien, incluso en este marco, Husserl declara inmediatamente que entiende "por leyes lógicas puras todas las leyes ideales que se fundan puramente en el sentido (en la 'esencia', en el 'contenido') de los conceptos de verdad, proposición, objeto, cualidad, relación, síntesis, ley, hecho, etcétera"[216]. Esto es: lejos de conceder al psicologista algún basamento *empírico* para las leyes en cuestión, Husserl las considera lo que -en otro vocabulario- podríamos llamar verdades analíticas. Dentro del terreno puramente conceptual en que se sustentan las leyes lógicas, lo que las distingue de otras verdades analíticas es solo

[214] *Ibíd.*, p. 81.
[215] *Ibíd.*, §37, p. 117.
[216] *Ibíd.*

que "se fundan puramente en el sentido de *aquellos* conceptos que pertenecen al patrimonio de *toda* ciencia, porque representan las categorías […] con que está edificada la ciencia como tal, con arreglo a su concepto"[217].

Para Husserl la discusión con el psicologismo desemboca en una discusión sobre el *sentido* que cabe atribuir a las leyes lógicas, y el interés del fenomenólogo moravo radica en señalar que ellas no pueden en absoluto ser comprendidas como leyes psicológicas contingentes, sino que resultan del significado de ciertos conceptos fundamentales, de manera que intentar negarlas implicaría un sinsentido. El *único* pasaje al cual parece acomodarse la interpretación hecha por Merleau-Ponty es en rigor uno en el que Husserl, en el marco de una discusión con el psicologismo de Erdmann, y luego de haber presentado argumentos contra la lectura psicologista de los principios lógicos como presuntamente dependientes de una constitución humana específica, ataca lo que parecería ser una última línea de defensa del psicologista: una que descalificara de conjunto la argumentación antipsicologista por la vía de señalar que es "comprensible de suyo que no podemos pensar contrariamente a nuestras formas de pensar", que es por lo tanto "indiferente" que la posibilidad de una negación de "nuestros" principios lógicos "*no encuentre apoyo en el testimonio de la conciencia de nosotros mismos*". Para Husserl,

> esta salida significa el escepticismo absoluto. Si no pudiésemos confiar en la evidencia, ¿cómo podríamos hacer afirmaciones ni defenderlas racionalmente? ¿Considerando acaso que los demás hombres están constituidos lo mismo que nosotros, o sea, que se inclinarán a juzgar de un modo análogo, en virtud de las mismas leyes del pensamiento? Pero ¿cómo podemos saber esto, si no podemos saber absolutamente nada? Sin intelección no hay saber[218].

Esto es, para Husserl el punto central no es en absoluto aceptar la hipótesis de que "nuestras" evidencias pudieran depender de una constitución psicológica específica, y luego argumentar que, pese a ello o precisamente por ello, tenemos que considerarlas como universalmente aceptables, pero sí se permite argumentar, en última instancia, que la tesis del psicologista no solamente supone desconocer el sentido mismo de ciertos conceptos fundamentales sino que resulta insostenible en virtud de que, según sus propias condiciones, vuelve imposible que podamos apoyarnos en nuestras propias capacidades cognitivas, y ese es un apoyo que el psicologista necesita tanto como su adversario.

[217] *Ibíd.*
[218] *Ibíd.*, §40, p. 137.

Para bien o para mal, pues, el verdadero sentido de las tesis merleaupontyanas, y la auténtica fuente de argumentos a favor de ellas, *no* podrá ser encontrado remontándonos, como nos pide el fenomenólogo francés, a Husserl.

4.4. Otras coordenadas para la discusión merleaupontyana sobre el psicologismo

De hecho, el punto que retoma Merleau-Ponty puede ser comprendido mejor si justamente "recortamos" la discusión sobre la relatividad de "nuestras" evidencias respecto de la polémica más amplia que hace al sentido y validez de los principios *lógicos*. Si nos refiriéramos a otros posibles "límites" sobre los cuales pudiera construirse un argumento relativista, "límites" que fueran reconocidamente *contingentes*, estaríamos más cerca de la línea argumental merleaupontyana que si queremos remontarnos a Husserl. El punto es que *incluso si* partimos de la hipótesis relativista de que nuestro modo de acceder cognitivamente al mundo puede estar limitado y por lo tanto son concebibles otros modos de conocimiento, no sujetos a tales limitaciones y por lo tanto radicalmente irreductibles, que nos permitan relativizar el valor del nuestro, sin embargo seguiremos siendo *nosotros* quienes tenemos que poder justificar la tesis misma de que esta alternativa absolutamente heterogénea cuenta como "conocimiento" o "pensamiento"; esto es, cumple con las condiciones solo bajo las cuales tenemos realmente, *nosotros*, un candidato a relativizar el valor de *nuestro* acceso a la realidad. Se trata de un dilema en que, de uno u otro modo, el desafío relativista no se sostiene: *o bien* tales condiciones no se cumplen, y por lo tanto el "absoluto otro" en comparación con el cual nuestro acceso a la realidad quedaría degradado no alcanza realmente el rango de ser un "competidor", en el orden del conocimiento, contra nuestras propias creencias; *o bien* ellas se cumplen, pero queda *ipso facto* demostrado que esta otredad no es absoluta, que no estamos encerrados en una pluralidad irreductible de accesos al mundo relativizados a ciertas condiciones de base inescapables.

Tratemos de entender la estrategia general de este argumento merleaupontyano. En la medida en que el escéptico trata de presentarnos como convincente la tesis de que podemos estar constreñidos por cierto tipo de experiencia, vedados de acceder a las experiencias que pudieran tener sujetos epistémicos de otra índole, y que por lo tanto el valor de nuestras evidencias queda restringido al de meras evidencias-para-nosotros, la réplica de Merleau-Ponty es que la idea misma ni siquiera es consistente. Al pedirnos que concibamos nuestras evidencias bajo esta luz, el escéptico está presuponiendo un tipo de comparación entre ellas y algo que las desacreditaría, pero justamente este término de comparación es inaccesible, la

comparación no resulta por tanto posible, y no se ve entonces cómo "nuestras" evidencias pueden resultar devaluadas. Al presentar el argumento de esta manera, el fenomenólogo *está asumiendo* que el escéptico utiliza una noción como la de "evidencia", o de "realidad" en oposición a la ilusión, para referirse a aquellas a las que no podemos acceder, *en el mismo sentido* en que hablamos de evidencias y de realidades en nuestra experiencia, y es esa extrapolación la que es incongruente. Veamos si esta argumentación es sostenible.

4.5. Un límite al argumento "positivista fenomenológico": la relación con el realismo metafísico en los argumentos antiescépticos

Frente a esta línea argumental, en efecto, el escéptico parecería destinado a contraargumentar que precisamente su punto es que *no* estamos hablando de evidencias o de realidades en el mismo sentido: *desde ya* que si el conjunto de nuestra experiencia cognitiva está sometido a leyes psicológicas contingentes, o si toda nuestra experiencia es algo del tipo de un sueño o una ilusión, no se está afirmando que aquello que nos sacaría de nuestra ignorancia sea *accesible* a nosotros; en todo caso, continuará el escéptico, la clase de *relación* que tienen las evidencias no humanas con las humanas es del mismo género que la que tienen *nuestras* "evidencias" con *nuestros* errores reconocidos, pero de esto no se sigue que se trate de evidencias *en el mismo sentido*: simplemente, las evidencias suprahumanas son aquellos elementos de juicio en presencia de los cuales *deberíamos* -si accediéramos a ellas- abandonar nuestras evidencias humanas, del mismo modo en que una desmentida en el campo de la experiencia específicamente humana nos sirve para deshacernos de un error. La discusión tiene que desembocar entonces en el problema *del realismo metafísico*, es decir, de la postulación de una posible realidad que no está recortada según la adecuación a nuestro conocimiento posible, y en este punto el debate con el escepticismo en el terreno de las creencias *intelectuales* -del cual estamos partiendo- confluye con su contraparte en el plano de las creencias *perceptivas*. En efecto, el tipo de argumento que Merleau-Ponty aplica, no al escepticismo con respecto a las "leyes de nuestro pensamiento", esto es, a nuestras facultades intelectuales, sino al escepticismo respecto a los sentidos que presenta *de hecho* -esto es, los destaque el autor o no- puntos de complementariedad con su discusión acerca de la fiabilidad de nuestras capacidades intelectuales. Existe un problema que podemos plantearnos *en un nivel genérico*, *más acá* de la cuestión de cuál de nuestras "facultades" -percepción o entendimiento- esté puesta en cuestión, y es el de si es al menos *concebible* la idea de que pueda ser realmente un error aquello que *para nosotros*, de acuerdo a *nuestras* capacidades cognitivas, es una verdad; esto es, el problema de si la distinción entre error y creencia

verdadera (la distinción, mutatis mutandis, entre ilusiones y experiencias fidedignas) puede dejar de ser interna a lo que experimentamos y utilizarse en un sentido "traslaticio" como lo hace el escéptico.

En efecto, también en el terreno de la percepción Merleau-Ponty despliega una estrategia antiescéptica -retomada más frecuentemente por el fenomenólogo, y que ha sido objeto de más discusión en la literatura secundaria que aquella referida al escepticismo psicologista, sociologista o historicista[219]- que requiere apelar a lo que, *mutatis mutandis*, es el mismo tipo de argumento que hemos visto ya: una evidencia solo puede desacreditarse con respecto a otra evidencia. La respuesta merleaupontyana en este terreno puede analizarse, a grandes rasgos, en términos de una inconsistencia entre lo que el escepticismo *afirma* y lo que *presupone:* el escepticismo solo puede tener base si le atribuye alguna fiabilidad al carácter autocorrectivo de nuestra vida perceptiva, esto es, si el escepticismo concibe, igual que el pensamiento prerreflexivo, que nuestra experiencia no puede ser *de conjunto* ilusoria, aunque parcialmente lo sea. Ahora bien, el problema que creemos encontrar aquí es que, en el terreno perceptual como hemos visto ya en el intelectual, el escéptico parecería en posición de contraargumentar que está siendo víctima de una petición de principio: la idea de una realidad espaciotemporal cognitivamente inaccesible para nosotros, como la de evidencias intelectuales cognitivamente inaccesibles para nosotros, parecería excluida por definición más que argumentativamente refutada; el realismo metafísico parece quedar excluido por decreto *antes* de la argumentación contra el escepticismo, y no después.

Nuestras sospechas sobre la legitimidad que en este sentido pueda tener la respuesta merleaupontyana confluyen con los señalamientos que, sin necesariamente albergar intenciones críticas, plantean algunos comentaristas del fenomenólogo: en todos ellos queda en evidencia que la comparación entre una evidencia desacreditada y otra más fiable, comparación *que necesitamos poder hacer*, es concebida por Merleau-Ponty como siempre *interna* a nuestra experiencia, lo cual, insistamos, es una premisa que el escéptico no necesita aceptar. Como señala Douglas Low, los "argumentos escépticos siempre presuponen la aceptación de una percepción [...] subsecuente que pone en cuestión la primera. La única manera de que una percepción sea desafiada como falsa es desde el punto de vista de otra que

219 Cfr. Sacrini, Marcus, "Merleau-Ponty's Responses to Skepticism. A Critical Appraisal", International Journal of Philosophical Studies, Vol. 21, No. 5, 2013; Flynn, Bernard, "Merleau-Ponty and the Philosophical Position of Skepticism", en Flynn, Wayne Froman y Robert Vallier (eds.), *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, New York, SUNY Press, 2009; Hass, Lawrence 'Merleau-Ponty and Cartesian Skepticism: Exorcising the Demon' in Man and World 26, 1993, pp. 131–145.

haya sido aceptada como verdadera"[220]. En palabras de Marcus Sacrini, es "porque uno tiene la experiencia de episodios perceptivos confiables en contraste con la experiencia de episodios de sueños que uno puede distinguir el contenido conceptual relacionado con 'percepciones' y con 'sueños'. Sin embargo [...], cada episodio perceptivo aislado puede ser puesto en duda en contraste con nuevos episodios (supuestamente más confiables)"[221]. Por su parte, y en una línea que nos acerca un paso más a los propósitos de nuestra discusión, Bernard Flynn ha señalado correctamente que el rechazo merleaupontyano del escepticismo presupone la *previa* puesta en cuestión *de una ontología realista* que postulara un "ser en sí mismo". Como señala este intérprete, ateniéndose sin duda a -al menos- parte de la letra de la argumentación del fenomenólogo, hay una primera "forma de escepticismo que rápidamente despacha, a saber, el pirronismo [...]. Es una forma de pensar que alberga la idea de 'la verdad en sí misma'", que sostiene la "concepción de un 'ser en sí mismo'", "y por medio de esta idea amenaza todas nuestras experiencias reales", cuestiona "nuestra vida interna, llena de representaciones". Frente a esto, la crítica de Merleau-Ponty se llevaría adelante "de una forma tradicional", señalándole al escéptico "presuposiciones no reconocidas y no problematizadas; por ejemplo, una 'teoría representacional de la conciencia' y una idea de 'verdad en sí misma'"[222].

Esta lectura es correcta, pero, creemos insuficiente: el problema es si alcanza con *señalarle* al escéptico el hecho de que se está apoyando en estas nociones realistas sobre el ser y la verdad; si no es necesario dar un paso más allá y *refutar* la plausibilidad de estas nociones. Como ha puesto de manifiesto Henry Pietersma, el propio Merleau-Ponty acepta que la posición escéptica *conserva* alguna plausibilidad si asumimos algo que el fenomenólogo descarta sin más "como una ingenuidad", a saber, si aceptamos el supuesto "de que nuestras percepciones constituyen conocimiento si y solo si ellas captan una realidad objetiva *más allá de toda experiencia* […], un ser que existe completamente en sí mismo", que puede ser contrastado "con todas nuestras percepciones e imaginaciones"[223]. En otras palabras, un escéptico respecto del valor cognitivo de la percepción *que se apoyara en premisas realistas* podría reconocer que, *obviamente*, la experiencia que tenemos de lo que

[220] Low, Douglas, *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of The Visible and The Invisible*, 2000, p. 10.
[221]Sacrini, Marcus, "Merleau-Ponty's…", p. 723.
[222]Flynn, Bernard, "Merleau-Ponty…", pp. 124-5.
[223]Pietersma, Henry, "Merleau-Ponty's Theory of Knowledge", en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty. Critical Essays*, Washington D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology, 1989, p. 103. Subrayado en el original.

llamamos error perceptual es correlativa de la experiencia de lo que consideramos una desmentida de ese error. *Pero esta simplemente no es la distinción que le interesa*. Como señala Pietersma, el escéptico "niega, precisamente, no que *hagamos* una distinción tal, sino que, en última instancia, ella pueda ser justificada"[224]. Si aquí se trata de algo más que de una "geografía conceptual" del lenguaje ordinario, si se trata de *defender* la distinción misma, hace falta algo más, puesto que aún no hemos dicho nada que afecte a un realista metafísico. No se ve cómo la réplica merleaupontyana, que subraya el modo en que lo que *experimentamos como* error solo tiene tal carácter como correlato de lo que *experimentamos como* una percepción fidedigna, podría aplicarse al tipo de escepticismo que tiene una base realista metafísica, es decir, al tipo de escepticismo que no se pregunta por la posible inadecuación de nuestras percepciones presentes con respecto a la clase de desmentida que puede provenir de percepciones futuras, sino que, de manera mucho más radical, pone en cuestión el conjunto de nuestra experiencia perceptual en nombre de una realidad *no* percibida; de manera análoga, se recordará, un escepticismo respecto de nuestras capacidades intelectuales bien puede señalar que la clase de desmentida en la que está pensando concierne a estas capacidades *de conjunto*. Un escepticismo de base realista simplemente *utilizaría de modo diferente* las nociones de "realidad" e "ilusión"; la "realidad" que se contrapone a la ilusión ya no sería aquello *que experimentamos*, y la "ilusión" lo que es desacreditado de este modo en vistas de experiencias más fiables, sino que, de un modo -si se quiere- metafórico, toda nuestra experiencia podría quedar relegada al rango de algo *como* los sueños o las alucinaciones. Si este realismo entra en escena, lejos de que él implique el tipo específico de escepticismo que es sencillamente refutado por nuestra experiencia cotidiana de la distinción realidad-ilusión, lo que tenemos es más bien la introducción de un tipo de tesis escéptica frente a la cual no sería una respuesta en absoluto el simplemente constatar que ella no "encaja" con nuestras distinciones cotidianas. Según declara Pietersma, "hay una conexión" entre esta noción de una "realidad objetiva más allá de toda experiencia" y el "escepticismo filosófico"; la diferencia crucial con Merleau-Ponty es, evidentemente, que Pietersma no está tan dispuesto a renunciar al realismo para excluir el escepticismo. En sus palabras, lo que está en juego es

> la noción del ser que no incluye ninguna referencia a nuestras capacidades cognitivas. Ser, en esta perspectiva, no implica ni que sea posible ni que sea imposible hacer afirmaciones racionales acerca de él. Sin embargo, se dice que nuestras creencias son

[224]Ibíd. Subrayado nuestro.

verdaderas solamente en virtud de lo que existe en este sentido. Y si no son verdaderas, no pueden contar como conocimiento[225].

La tesis realista señala que la verdad de nuestras creencias sobre lo real se determinaría, entonces, a partir de la relación con una realidad de la cual no podemos decir de antemano que ella sea cognoscible. Así, no solo no está garantizado que de hecho, en determinado momento, nuestras creencias perceptuales sobre el mundo *sean* verdaderas, sino que tampoco está garantizado que *podamos* llegar a tener tales creencias verdaderas más adelante: la realidad no se define como el correlato de operaciones actuales o siquiera posibles de conocimiento, y en consecuencia ella *podría*, concebiblemente, estar más allá de nuestras capacidades cognitivas de conjunto. "De modo que", concluye Pietersma, "lo que Merleau-Ponty enfatiza, a saber, que las percepciones son *en nuestra conciencia* diferentes de los sueños, no prueba que equivalgan a un conocimiento del *mundo real, objetivo*"[226].

Pasando en limpio, tenemos entonces dos formulaciones diferentes de la distinción conocimiento-error aplicada a la percepción. Sin pretensiones de ofrecer *definiciones*, podemos al menos clarificar ciertas condiciones generales:

> *Distinción conocimiento-error según el fenomenólogo*: una creencia perceptual particular constituye conocimiento si y solo si nos pone en contacto con lo "real" experimentado, esto es, si no es desmentida *por otras creencias perceptuales particulares*. Sin embargo, no está en cuestión la posibilidad de que *el conjunto* de la experiencia perceptual sea engañoso: lo real *es* lo que percibimos (i.e., su cognoscibilidad es necesaria, está garantizada por definición).
>
> *Distinción conocimiento-error según el realista metafísico*: una creencia perceptual particular (y la experiencia perceptual en su conjunto) constituye conocimiento si y solo si capta una realidad objetiva que, si bien es accesible a nuestra experiencia, no se define en virtud del contacto con esta (i.e., su cognoscibilidad es *contingente*).

Hagamos dos señalamientos sobre esta presentación de la diferencia filosófica en juego aquí. Ante todo, intentamos así hacer justicia a la idea de que ambas formulaciones no están, en rigor, en una relación de mutua exclusión: el realista no necesita *rechazar en principio* la condición de que, para ser considerada verdadera, una creencia perceptual no haya sido desacreditada por experiencias posteriores; simplemente considera que es necesario *reforzarla* exigiendo algo más: una creencia perceptual tiene que cumplir con la condición de no resultar desmentida en su propio terreno, pero *también* tiene que estar avalada por alguna

[225]Ibíd, p. 104.

evidencia de que existe un estado de cosas, más allá de nuestra experiencia, que se corresponde con aquella. Lo cual nos lleva a la segunda precisión, más importante: es solamente en la formulación *realista* de la distinción que no solo cada creencia perceptual en particular sino la experiencia perceptual en su conjunto es susceptible de ser calificada epistemológicamente como fidedigna o no; para el fenomenólogo, la percepción en su conjunto no puede nunca ser errónea, y la distinción conocimiento-error es interna a ella; se refiere, únicamente, a creencias perceptuales particulares.

Así las cosas, si el realista metafísico exige más que el fenomenólogo para atribuirle valor de conocimiento a la percepción en su conjunto, si no acepta la idea de que la distinción conocimiento-error deba ser *interna* a nuestra experiencia, ¿le queda al fenomenólogo *algún* argumento que demuestre la insostenibilidad de un escepticismo *con base realista metafísica*? De manera análoga, y volviendo a nuestro debate inicial, ¿tiene el fenomenólogo una forma de responder al escepticismo *sobre nuestras capacidades intelectuales* de un modo que no requiera establecer, vía petición de principio, que una evidencia tiene que poder corregirse por otra *que también nos resulte accesible*?

4.6. "Si para mí puede llamarse verdad": el "positivismo fenomenológico" de Merleau-Ponty como exigencia de aplicabilidad en concreto de los predicados

Pues bien, en este punto nuestra lectura -y defensa- del argumento antiescéptico de Merleau-Ponty será que se trata de un argumento *conceptual*, que no requiere de un previo rechazo del realismo metafísico. En resumidas cuentas, su punto es que la postulación de una presunta evidencia que permanece más allá de todo acceso que *nosotros* podamos tener es simplemente *un sinsentido*; el punto es que si una evidencia inaccesible nunca puede valer contra las evidencias de las que sí disponemos nosotros -que es lo que se quiere mostrar contra el escéptico- es porque nunca podríamos *otorgarle* a esa presunta evidencia *el estatuto de tal*; somos siempre *nosotros* quienes tenemos que aplicar los predicados correspondientes.

Esto es lo que queda de manifiesto cuando cruzamos el argumento antiescéptico del curso de 1951-52 con el que se nos presenta en la *Fenomenología de la percepción*, el cual ya pretendía retomar a Husserl y su referencia a las presuntas "supraevidencias" disponibles a un "pensamiento marciano o angélico". El escepticismo del que se trataba en el libro de 1945 era una posición que *"*reduce la evidencia a la apariencia*"* por la vía de señalar, *por un lado,* que "todas mis verdades no son, después de todo, más que evidencias para mí y para un pensamiento que esté hecho como el mío, ellas son solidarias de mi constitución psico-

[226] *Ibíd*., subrayado nuestro.

fisiológica" -meramente relativas, porque "[u]no puede concebir otros pensamientos que funcionen según otras reglas"-, y plantear también que, *por otro lado,* no podemos dejar de pensar de acuerdo a nuestras reglas, porque "estamos encerrados en nuestra constitución psico-fisiológica, que es un simple hecho, del mismo modo que la forma de nuestra cara, o el número de nuestros dientes"[227]. Sin embargo, de acuerdo al fenomenólogo, esta concepción "supone una referencia tácita a un saber y a un ser absolutos con respecto a los cuales nuestras evidencias de hecho son consideradas como inadecuadas"[228]. Por el contrario, y permitámonos citar esta respuesta *in extenso*, para una concepción fenomenológica

> [l]as leyes de nuestro pensamiento y nuestras evidencias son ciertamente hechos, pero inseparables de nosotros, implicados en toda concepción que podamos formarnos del ser y de lo posible. No se trata de limitarnos a los fenómenos, de encerrar la conciencia en sus propios estados mientras se preserva la posibilidad de otro ser más allá del ser aparente, ni de tratar nuestro pensamiento como un hecho entre los hechos, sino de definir el ser como lo que se nos aparece y la conciencia como hecho universal. Yo pienso, y tal o tal pensamiento se me aparece como verdadero [...] y [...] toda otra verdad, en nombre de la cual pueda devaluar a aquella, si para mí puede llamarse verdad, tiene que concordar con el pensamiento "verdadero" cuya experiencia tengo. Si trato de imaginar unos marcianos, o ángeles, o un pensamiento divino, cuya lógica no sea la mía, será preciso que este pensamiento marciano, angélico o divino figure en mi universo y no lo haga estallar. Mi pensamiento, mi evidencia, no es un hecho entre otros muchos, sino un hecho-valor que envuelve y condiciona todo otro hecho posible[229].

Desglosemos un poco este denso pasaje. Ante todo, notemos que Merleau-Ponty señala, abiertamente, que tenemos que "*definir* el ser como lo que se nos aparece", con lo cual la pregunta por la posibilidad de que no conozcamos lo real queda excluida de antemano; que el ser es cognoscible, que cae bajo el alcance de nuestras capacidades epistémicas, es una verdad necesaria, pero porque está garantizada por definición. Tenemos aquí claramente el enfoque diametralmente opuesto al adoptado por un realista como Pietersma cuando habla de una concepción del ser que no incluye ninguna referencia a nuestras capacidades cognitivas. En segundo lugar, reaparece aquí la correlación entre un error desmentido y una verdad sobre la cual nos apoyamos para desmentirlo, nexo que ya habíamos visto para el caso de las

[227]*Phénoménologie…*, p. 455; *Fenomenología…*, p. 406.
[228]*Ibíd.*
[229]*Phénoménologie…*, p. 455-6; *Fenomenología…*, p. 406-7.

creencias perceptuales y que, en ese contexto, significaba que la duda nunca puede ser absoluta, sino que necesita apoyarse en *algún* dar-por-verdadero. Ahora bien, si el argumento contra el relativismo psicologista estuviera formulado en exactamente los mismos términos, permaneceríamos frente al problema de cómo *justificar* la forma misma en que distribuimos conocimiento y error, en particular teniendo en mente lo que hemos descrito como un uso diferente, realista, de las nociones en cuestión. No obstante, lo que queremos argumentar aquí es que Merleau-Ponty introduce, en la discusión contra el psicologista, algo más, que concierne el plano específicamente lingüístico de la discusión.

En efecto, lo que está exigiendo el fenomenólogo es que cualquier atribución del predicado "verdadero", para que se trate *realmente* de una atribución de verdad y no estemos simplemente usando la palabra de forma arbitraria, tiene que poder entrar en relación con *nuestras* "verdades". ¿Es *posible* que nuestras distinciones cotidianas entre el conocimiento y el error "distribuyan" las creencias de un modo incorrecto con respecto al "ser objetivo"; que lo que clasificamos como verdadero sea en rigor falso? Concedido, pero es el escéptico-realista quien tiene que explicar por qué seguir *llamando* "verdad" al estatuto que, presuntamente, *podrían* tener ciertas creencias *que, sin embargo, y por hipótesis, nunca podríamos reconocer como tales*. Lo que de hecho está cuestionando Merleau-Ponty es la plausibilidad de proponer usos de las palabras "verdad" y "error" que necesitan moverse en un plano enteramente *paralelo* a aquel de lo que de hecho llamamos "verdad" y "error"; proponer -en otras palabras- usos novedosos que, *por hipótesis*, jamás podrían ser *aplicados en concreto por nosotros*. Si la captación de la presunta verdad de una proposición p está por principio fuera de nuestro alcance -si, por nuestros límites epistémicos, nosotros estamos condenados a creer que p es falsa, o un sinsentido-, ya ni siquiera se ve cómo se justificaría que afirmáramos que p, en *algún* sentido, *podría* ser verdadera. La desmentida global de nuestras creencias es una para la cual el escéptico guarda permanentemente el rótulo de "posible" -a nuestras creencias "posiblemente" les quepa el predicado de "falsas", y a otras que negaríamos o no concebiríamos "posiblemente" les convenga el de "verdaderas"-, pero se trataría de una posibilidad que, de acuerdo a su propia tesis escéptica, *nunca* puede ser realizada por nosotros.

Podemos reforzar nuestra interpretación aplicándola al argumento con el cual habíamos comenzado, el del curso de la Sorbona. Así como, en la *Fenomenología*, la argumentación del fenomenólogo no necesitaba ir más allá de afirmar que, incluso si no podemos dejar de pensar según las leyes de *nuestro* pensamiento, cualquier verdad que para nosotros "pudiera *llamarse* verdad" tendría que poder adaptarse a las condiciones de aquello que, en nuestra

experiencia, ha contado como verdadero, y desde este punto de vista el énfasis no está puesto en las presuntas garantías trascendentes que tiene nuestro modo de pensar, sino en el hecho más prosaico de que seremos *nosotros*, en última instancia, quienes tengamos que atribuir razonablemente predicados como "verdadero", así también la tesis del curso de 1951 es que somos *nosotros* -nosotros los humanos, y en esto se incluye tanto al "positivista fenomenológico" como a su adversario relativista escéptico- quienes tenemos que poder "pensar como pensadores" a unos presuntos sujetos epistémicos cuyas formas de pensamiento no podemos captar en absoluto, y somos nosotros quienes debemos poder hacerlo por la simple razón de que somos nosotros quienes estamos embarcados en "argumentar sobre ellos". Una vez más, la argumentación antiescéptica no se apoya en nada más que la exigencia de la aplicabilidad justificada de un predicado, el de "pensador" o "sujeto cognoscente". Si no es sobre la base de cierta similitud con *nuestro* pensamiento, aquel "radicalmente otro" que se nos pide que concibamos como un pensador, como un sujeto cognoscente, no puede serlo para nosotros en absoluto[230].

Como se notará, esta reconstrucción tiene la ventaja, para la posición del "positivista fenomenológico", de exigir a los términos "verdad" y "error" una propiedad muy mínima, que concierne a su mera posibilidad de ser utilizados en concreto ("p es verdad", "p es un error"), y que por lo tanto puede sensatamente defender como una exigencia razonable también para predicados *de cualquier otro tipo*, no necesariamente epistemológicos: incluso si un determinado predicado carece de condiciones de aplicación enunciables estrictamente en términos de condiciones necesarias y suficientes, tiene que tener *alguna* condición de aplicación. La "verdad" en el sentido criticado por Merleau-Ponty al referirse al psicologismo en la *Phénoménologie,* la condición de "pensador" extendida en *Les sciences de l'homme...* a los portadores de estas presuntas verdades en sentido realista, simplemente no cumplirían con este requisito elemental, requisito que está lo suficientemente distanciado de los términos habituales de la discusión realismo-antirrealismo como para que no se pueda acusar al

[230] Esta línea argumental parece presentar similitudes con el modo en que, según Davidson, un lenguaje que no pudiéramos traducir al nuestro nos plantearía el problema de en qué sentido estamos en presencia de un lenguaje en absoluto, y esto funciona como suficiente reparo contra la duda escéptica que sería generada por la postulación de esquemas conceptuales que articularían una presunta realidad incognoscible *para nosotros*. La estrategia davidsoniana para excluir la idea de que quizá "nuestro" lenguaje nos encierre en "nuestras" experiencias y por lo tanto *exista* una realidad a la que sin embargo no podemos acceder apelaba, simplemente, a la idea de que no podríamos *decir, en concreto*, que determinada actividad cuenta como "lenguaje" si no podemos traducir los enunciados de este lenguaje "inconmensurable"; apelaba, en última instancia, al criterio elemental de que para hablar, *nosotros*, de un "lenguaje intraducible", tenemos que poder primero considerarlo, *nosotros*, como un lenguaje. Cfr. Davidson, Donald, "On the very idea of a conceptual scheme", *Essays on truth and interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 185-186.

fenomenólogo de estar cometiendo una petición de principio. El autor está exigiendo que, cuando hablamos de nuestras creencias como verdaderas o falsas, la noción de verdad que está en juego aquí sea una que seamos capaces *de aplicar en concreto*, aplicarla a tal o cual caso particular. Cuando, *a partir de nuestra experiencia del mundo*, diferenciamos "nuestras" verdades de "nuestros" errores, estas distinciones -apoyadas en las facultades cognitivas que de hecho tenemos- son *aplicables*, podemos en concreto considerar que una experiencia se nos presenta como fidedigna o que otra se revela retrospectivamente como un error, y frente a estas, el modo en que habla de "verdad" y "error" el realista metafísico corre el riesgo de introducir conceptos que jamás podríamos *utilizar*. La premisa en que se estaría apoyando Merleau-Ponty para rechazar el escepticismo de base realista metafísica no sería simplemente la propia de una "geografía conceptual" -la mera constatación de que *tenemos* una distinción verdad/error basada en nuestra experiencia- ni de un análisis genético, sobre el mero *origen* de nuestras distinciones conceptuales -que podría tratar de insistirle al escéptico realista que *también sus propios conceptos* tienen origen en la experiencia perceptual- sino una que no se ve fácilmente que el realista pueda cuestionar, a saber: sea o no que partamos de creer que existen más evidencias que las accesibles a nuestras facultades cognitivas (lo cual el fenomenólogo no puede denegar sin cometer una petición de principio), sigue siendo cierto que los predicados de "verdad" y "error" deben ser "nuestros" al menos en el sentido mínimo de que *somos nosotros* quienes debemos poder aplicarlos; simplemente no se ve cómo habría de justificarse la introducción de un tipo de distinción verdad-error que jamás seríamos capaces de aplicar a ningún caso particular.

4.7. Recapitulación: el positivismo fenomenológico como respuesta parcial al argumento *AVI*

Según hemos intentado desarrollar en las secciones precedentes del presente trabajo, la discusión merleaupontyana contra el escepticismo referido a nuestras capacidades intelectuales no puede dar por sentado que la distinción conocimiento-error que resulta pertinente para el debate sea la que distingue, *dentro de nuestra experiencia*, entre diferentes evidencias; si, por el contrario, debe poder replicar a las demandas del realista metafísico y no someterlas a una petición de principio, entonces será necesario complementar la respuesta de un modo tal que quede excluida la posibilidad de que nuestras capacidades cognitivas *de conjunto* puedan resultar "ilusorias" o "distorsionadas". Pues bien, el hecho es que Merleau-Ponty efectivamente tiene un argumento para excluir este tipo de duda, pero es un argumento *conceptual*, concerniente al sentido que pueda tener *llamar* "falsas" a nuestras creencias en

oposición a presuntas “verdades” que nunca puedan dársenos como tales, que nunca puedan caer bajo el alcance de nuestras facultades cognitivas.

En consecuencia, en la medida en que la respuesta merleaupontyana busque contestar a una duda escéptica *de tipo psicologista* -lo cual no es, por lo demás, arbitrario, habida cuenta del hecho de que esta fue la forma de relativismo escéptico contra la que se dirigió Husserl en las *Investigaciones lógicas*-, el fenomenológo francés tiene un punto: nuestro conocimiento no puede ser desacreditado como falso por comparación con unas presuntas “verdades” que están más allá de toda posible captación humana; un intento de argumentar de esta manera simplemente desconectaría palabras como “verdadero” y “falso” del sentido que pueden tener para nosotros, e introduciría un plano, paralelo, de predicados que jamás seríamos capaces de aplicar en concreto. Ahora bien, esto sucede porque el tipo de evidencia “auténtica”, “confiable”, al que recurre tácitamente la argumentación psicologista se sitúa en un más allá *absoluto* que excede por principio las capacidades cognitivas humanas. Pero, desde ya, aunque el debate con el psicologismo en particular pueda ser en estos términos, *este naturalmente no es el caso cuando el adversario es el historicista*, es decir, cuando el adversario se limita a afirmar, simplemente, que nuestras creencias *actuales* podrían ser falsas en virtud de estar condicionadas por prejuicios históricos bajo los cuales estamos situados, que padecemos pasivamente, y que no llegamos a ver. Si se trata de responder esta clase de duda escéptica del mismo modo que contra el psicologismo, estaremos simplemente desconociendo lo que está en debate, y a decir verdad esta es más o menos la situación en la que nos deja Merleau-Ponty si nos atenemos al texto de *Les sciences de l’homme et la phénoménologie*. Necesitamos, de nuevo, buscar algo más en el texto merleaupontyano.

CAPÍTULO 5. Las consecuencias de la búsqueda de "interioridad racional" (II): "historia como el despliegue de la verdad"

5.1. La historia y el "valor intrínseco"

Hemos visto en nuestro capítulo 4 dos primeras respuestas merleaupontyanas al psicologismo, sociologismo e historicismo, los cuales -como se recordará- considerarían, según el fenomenólogo francés, que todo nuestro pensamiento debe ser abordado en términos de cuáles son sus causas (análisis que eliminaría toda consideración del posible valor cognitivo) y, con ello, conducirían necesariamente a una autorrefutación. Vimos así una primera respuesta en términos del procedimiento de "intuición de esencias", la cual solo podía funcionar como réplica al argumento *CPEOC* pero no agotaba el campo de problemas que el propio Merleau-Ponty asociaba a los tres abordajes "objetivistas", y una segunda respuesta sustentada en el "positivismo fenomenológico", que, frente al argumento *AVI*, permitía concebir "nuestras" evidencias como preservando el valor de tales, y no reducirlas al rol de mero resultado causal de las leyes de nuestro pensamiento. Sin embargo, la inclusión de esta segunda línea de respuesta *tampoco* agotaba el campo de problemas abierto por Merleau-Ponty al presentarnos la presunta "crisis de las ciencias": en efecto, el "positivismo fenomenológico" solo podría contestar una reducción del "valor intrínseco" de nuestras creencias en la medida en que estemos refiriéndonos exclusivamente a la comparación entre el pensamiento humano, en su conjunto, y el "otro" absoluto que sería un pensamiento "marciano o angélico". Si la comparación no se realiza en un plano tan global, sino que busca comparar -como lo haría el sociologismo, a diferencia, en este punto, del psicologismo- nuestra comunidad epistémica presente con una comunidad epistémica futura, entonces el "positivismo fenomenológico" ya no es una solución suficiente. Es en este punto que, en tanto estamos reconstruyendo los argumentos de Merleau-Ponty como una sucesión ordenada de estrategias, necesitamos pasar a la que se nos presenta como una tercera línea de análisis, a saber, la concepción de la historia empírica del conocimiento como un "despliegue de la verdad". Si efectivamente el pensamiento humano se deja analizar como organizado en una "teleología", esto significará que podemos ver en las elaboraciones cognitivas de cada época histórica E no solamente un valor-para-E (esto es, la circunstancia de que se le aparezcan como válidas a los sujetos epistémicos del período E, pero sin que posean "valor intrínseco") sino algo más, a saber, los sucesivos aportes que, desde cada período de la historia del conocimiento, hacemos a una empresa cognitiva cuyas elaboraciones sí tienen un valor intrínseco y no meramente una apariencia de valor que es producida por circunstancias

históricas. Una vez más -insistamos- la argumentación merleaupontyana no nos presenta con claridad cuáles son los argumentos concretos que busca replicar, ni cómo las diferentes herramientas de las que el fenomenólogo se sirve para hacerlo están articuladas entre sí, pero resulta crucial para nuestra interpretación tomar en consideración el siguiente pasaje:

> Una fenomenología es la doble voluntad de recoger todas las experiencias concretas del hombre, *tales como se presentan en la historia*, y no solamente experiencias de conocimiento, sino también sus experiencias de vida, de civilización, y, a la vez, encontrar en ese desarrollo de los hechos un orden espontáneo, un sentido, *una verdad intrínseca*, una orientación tal que el desarrollo de los acontecimientos no aparezca *como simple sucesión*. […] Si es verdad que Husserl busca, por el estudio de los fenómenos, enraizar la razón en la experiencia misma, no hay que sorprenderse de que su fenomenología conduzca, al final de su carrera, a una teoría de la "razón oculta en la historia"[231].

Reencontramos aquí la búsqueda de una verdad "intrínseca", el cual, dado que Merleau-Ponty no se compromete con la noción de verdades relativas, es en rigor una redundancia: "verdad intrínseca" es "verdad", a secas; si pudiésemos hablar de verdades relativas al marco conceptual, o a las prácticas de justificación, en boga durante cierto período histórico, entonces el hecho de que no sean verdades "intrínsecas" no tendría por qué acarrear, al menos en principio, consecuencias escépticas y autorrefutatorias; si admitiéramos al menos como concebible la idea de verdades relativas, entonces el historicista no tendría que ser presentado como declarando que los discursos que critica, y a fortiori el suyo propio, son "un producto sin valor intrínseco", "fenómeno residual o simple resultado" de las "condiciones históricas, sociales y fisiológica de las que depende"[232]. Incluyendo en el panorama la idea de verdad relativa, en rigor, el historicista podría simplemente decir que no tiene sentido postular un estándar tan alto como el "valor intrínseco". Sin embargo, el adversario que Merleau-Ponty *postula*, que introduce por vía de definición, aparece como uno que busca, él mismo, utilizar con un mordiente crítico, con consecuencias reduccionistas, el factor del condicionamiento histórico; no es uno que oponga al "valor intrínseco" un "valor relativo" que seguiría siendo, con todo, alguna forma de valor cognitivo. Esta ausencia de valor intrínseco, a su vez, parece poder ligarse en el texto merleaupontyano a la noción de "simple sucesión", en el siguiente

[231] Cfr. *Les sciences de l'homme…,* p. 11; *Parcours deux*, pp. 63-64; *La fenomenología…*, p. 29. Subrayado nuestro.

[232] Cfr., nuevamente, *Les sciences de l'homme…,* pp. 6-7; *Parcours deux*, p. 57; *La fenomenología…*, pp. 21-22. Subrayado nuestro.

sentido: cuando analizamos la historia de las distintas elaboraciones cognitivas notamos que "simplemente" "se suceden" unas a otras -es decir, no representan una teleología, un progreso, sino *solo* una sucesión- *porque* no podemos encontrar en ellas ningún "valor intrínseco"; es por la ausencia de tal valor que no podemos jerarquizarlas cognitivamente. Solo podemos cerciorarnos de que, en tales y cuales condiciones históricas, se produjeron ciertas hipótesis -que a los sujetos cognoscentes del período correspondiente les *parecieron* dotadas de un "valor intrínseco"-, y en *otras* condiciones históricas se produjeron ciertas *otras* hipótesis.

¿De qué manera, entonces, es que el fenomenólogo francés intenta replicar al argumento *AVI*, no ya en la versión psicologista -a la que le responde, como vimos, con el argumento del positivismo fenomenológico- sino en la versión historicista? Para tratar de reconstruir inteligiblemente una réplica a esta argumentación escéptica, debemos recordar una vez más un *leitmotiv* del curso de 1951: el intento de buscar el equilibrio entre tesis que tienden hacia direcciones opuestas (psicologismo, sociologismo e historicismo como principal adversario, pero siempre sobre el trasfondo de la delimitación del logicismo), a efectos de encontrar entre ellas una "vía media". Por tanto, *la misma oración* en que Merleau-Ponty nos señala -en la parte tercera del curso, "Las ciencias del hombre según Husserl"- que una elaboración históricamente superada, como lo es el ejemplo de la geometría euclidiana, "encierra ideas ciertas" -y esta es la clase de formulación que esperaríamos en una respuesta a una posición escéptica- agrega inmediatamente "pero ideas que tienen una fecha"; se trata de "una formación cultural […] ligada a un cierto estado del saber"[233]. También aquí, el fenomenólogo busca evitar acercarse demasiado al "logicismo" y su postulación de un acceso a la verdad que se daría por fuera de condiciones de hecho, por fuera de la cadena de los acontecimientos temporal e históricamente situados. Cuando Merleau-Ponty reivindica algún "valor intrínseco" para las producciones cognitivas pese a su pertenencia a un momento de la historia, esto no puede significar que tengan un valor *definitivo*; esto es, no puede significar que ellas no estén relativizadas a un momento histórico en el sentido específico de que no vayan a ser completadas o superadas por elaboraciones ulteriores. En esto Merleau-Ponty es muy explícito:

> Sea el teorema de Pitágoras, sean las concepciones más modernas de la geometría en el siglo XIX. Cuando reflexionamos sobre esas nociones puede parecernos a primera vista que alcanzamos elementos que son invariables, siempre los mismos en todos los

[233] Cfr. *Les sciences de l'homme…,* p. 49; *Parcours deux*, pp. 117-8; *La fenomenología…*, p. 95. Subrayado

> pensamientos, en todos los hombres que han vivido y vivirán. Pero mirando mejor, uno percibe que la geometría euclidiana encierra ideas ciertas, pero ideas que tienen una fecha: la geometría del siglo XIX las vuelve a tomar, pero las define de nuevo de otra manera y finalmente considera el espacio euclidiano como un caso particular de un espacio más general. Lo que quiere decir que, a pesar de su limpidez aparente y de su aire de eternidad, el espacio euclidiano […] no fue, hasta las geometrías no-euclidianas, enteramente penetrado por el espíritu, comportaba un cierto coeficiente de contingencia. Era él, también, una formación cultural que, en lo que tenía de limitado y de "ingenuo", estaba ligado a un cierto estado del saber y debía, no -sin duda- ser destruido o desvalorizado […] pero sí al menos [*mais du moins*] completado, elaborado, sublimado por las concepciones geométricas ulteriores. Por lo tanto, cuando reflexionamos sobre las nociones geométricas, descubrimos un devenir de esas nociones[234].

Se trata -contra el logicismo- de entender la historicidad de cada elaboración cognitiva, de no negar su pertenencia a condiciones de hecho, pero sin que esto signifique -contra el historicismo- reducir su valor intrínseco a una mera apariencia de valor. ¿En qué puede consistir un valor "intrínseco" que no es sin embargo un valor *definitivo*, que no excluye las ulteriores correcciones y potenciales desmentidas? Aunque no lo declare explícitamente, el punto de Merleau-Ponty parece ser que, en la medida en que una producción teórica puede ser superada por otra, en ello mismo hay un argumento a favor de su valor como conocimiento; ella puede ser abordada, para quien la analiza históricamente, como un paso en el progreso cognitivo. Mientras la ausencia de valor intrínseco implicaba ver la sucesión histórica del conocimiento como "*simple* sucesión", la alternativa reivindicada por Merleau-Ponty se resume en las siguientes líneas:

> [L]as ideas no están en reposo, como ya lo había dicho Platón. Si ello no es así, ¿dónde se encuentra el asiento de la filosofía? No se halla evidentemente en el acontecimiento. No está tampoco en lo eterno. Está en una historia que no es la suma de los acontecimientos […], sino que es pensable, comprensible, que ofrece un orden, un sentido que es puesto en perspectiva por mí y no simplemente sufrido por mí; está en eso que Husserl llama "historia intencional" y que otros llaman dialéctica[235].

---

nuestro.

[234] Cfr. *Les sciences de l'homme…,* p. 49; *Parcours deux*, pp. 117-118; *La fenomenología…*, p. 96.

[235] Cfr. *Les sciences de l'homme…,* p. 49; *Parcours deux*, p. 118; *La fenomenología…*, pp. 95-96.

"Las ideas", pues, "ofrecen un orden". Entonces, la primera formulación -algo esquemática- que hemos visto, a saber, que la historicidad del conocimiento no es incompatible con su "valor intrínseco", parece cobrar un significado más concreto cuando se apunta en la dirección de este "orden" de las ideas en la historia. Ciertamente, un valor "intrínseco" no es un valor definitivo, pero, en rigor, es *precisamente* la circunstancia de que las diferentes elaboraciones teóricas parciales sirvan de apoyo a otras posteriores lo que, para Merleau-Ponty, parece un testimonio de su valor cognitivo. Ellas son, en efecto, peldaños inevitables. En efecto, el párrafo que acabamos de citar continúa de la siguiente manera:

> He allí por qué vemos aparecer en los escritos de Husserl, al final de su carrera, términos […] [como] "ciencias europeas". Para él en el desarrollo histórico de la filosofía y de las ciencias en Europa, en esta tradición que se debe continuar, hay un valor esencial. *Es de la esencia de ciertas nociones el no poder ser alcanzada sino mediante una serie de pasos que son sucesivos y también por una sedimentación del sentido que hace que el sentido fuera imposible antes de esa fecha y fuera de ciertas condiciones de hecho*[236].

El valor de las producciones cognitivas pasadas viene dado, entonces, por el hecho de que *necesitamos* pasar por ellas; no podemos, dice Merleau-Ponty, "salir de la facticidad para ir a la idea"[237], llegar a la captación de entidades inteligibles abandonando las condiciones históricas en que se produce el conocimiento. Esta tesis negativa, que se apoya sobre ciertos descubrimientos científicos para establecer que ellos *no* habrían podido lograrse por medio de una captación instantánea, puede entenderse como lo que podríamos llamar una tesis "constructivista", según la cual es necesario algo así como un "devenir del conocimiento" por medio del cual vamos explorando y profundizando una primera elaboración, y las etapas más avanzadas de la teoría simplemente no habrían podido tener lugar sin las anteriores. Esta tesis constructivista también se encuentra en la conferencia de 1946, en tanto el fenomenólogo francés nos señalaba, allí también, que no es sostenible comprender la tarea cognoscitiva como un "ir directo al objetivo"; que lo que nos está dado es, no una captación de este tipo, sino "un camino", con sucesivas fases, y que en consecuencia no se puede realmente sostener la presunción de que hay ideas que son simplemente "captadas por la inteligencia", de manera acabada y sin horizontes por explorar[238]. Una dinámica similar es la que nos presenta en el curso *L'institution dans l'histoire personnelle et publique* cuando señala que en el orden

236 *Les sciences de l'homme…,* p. 49; *Parcours deux,* p. 118; *La fenomenología…*, p. 96. Subrayado nuestro.
237 *Les sciences de l'homme…,* pp. 49-50; *Parcours deux,* p. 119; *La fenomenología…*, p. 97.
[238]*Ibíd.*, pp. 49-50.

del conocimiento "lo que hay a cada momento [es] 'verdad estructural', ligada a perspectiva, a centramiento, a estructuración"[239], y si "otras estructuraciones son posibles, formalizaciones, de lo cual [resulta que] la estructuración actual es superada, aparece como caso particular"[240], y es esto lo que nos llevaría a creer que en algún momento la sucesión de pasos históricos es definitivamente abandonada, sin embargo lo que tenemos en realidad

> no [es] decentración absoluta, equilibrio indiferente, fin de los problemas, mundo inteligible. La historia del saber se contrae sobre ella misma a medida que avanza, pero ella no perfora jamás el orden de las estructuras […]. *Esta historia camina como los cangrejos, mira hacia el pasado, no ve de frente al mundo de las ideas*[241].

En otras palabras, la producción intelectual nunca puede dejar de "mirar hacia el pasado", de apoyarse en elaboraciones parciales aunque más no sea para superar, en algún grado, sus particularismos. Ahora bien, esto ya nos indica que no está en juego aquí únicamente la tesis sobre la imposibilidad de una captación inmediata de los objetos del conocimiento; en efecto, con ello el fenomenólogo se estaría delimitando únicamente de la pretensión "logicista" de "elevarse sobre" las condiciones específicas de la actividad cognitiva, pero no se estaría demarcando, solo con ello, del historicismo. Tomada de manera más completa, la posición de Merleau-Ponty es que no solamente *necesitamos* apoyarnos en el pasado, conocer por "fases" o "etapas", sino que también *podemos* apoyarnos en el pasado:

> Ser filósofo, pensar filosóficamente, es, en lo que concierne […] al pasado, comprender ese pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros. […] La filosofía es la continuación de operaciones culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras y que "reanimamos" o "reactivamos" a partir de nuestro presente[242].

Un acercamiento puramente empirista a la historia del conocimiento, que la abordaría "desde el exterior" solo encontraría en ella una dispersión de eventos, y contra este enfoque se trata de entender, con Husserl, que esta historia está animada por una unidad de sentido. En la posibilidad de "comprender [el] pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros", en la capacidad de emprender una "continuación de operaciones culturales", la filosofía puede lograr su punto de apoyo. Esta estrategia, si bien es presentada muy escuetamente en el curso de 1951, tiene una notoria continuidad con otros textos

[239] *L'institution. La passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 92 ; *La institución…*, p. 66.
[240] *L'institution…*, p. 92 ; *La institución…*, p. 66.
[241] *L'institution…*, p. 92 ; *La institución…*, p. 66-67.
242 *Les sciences de l'homme…,* p. 50; *Parcours deux,* p. 119; *La fenomenología…*, p. 96.

merleaupontyanos. Así, la referencia a la dialéctica anticipa lo que en *Las aventuras de la dialéctica*, de 1955, señalará sobre el "devenir de la verdad, centro de la historia", como el aspecto que "concede al marxismo el valor de una filosofía estricta, y lo distingue de toda especie de psicologismo y de historicismo"[243]. Al mismo tiempo, la descripción de la historicidad del conocimiento en los términos husserlianos de "sedimentación de sentido" y su posterior "reactivación", momentos que en Husserl son los que suceden a la *Stiftung* o "institución" de un sentido, anticipan la apropiación de este esquema descriptivo que hará extensamente el propio fenomenólogo francés con posterioridad. Pasemos a reconstruir este esquema de análisis[244].

5.2. La dinámica de la "institución de sentido"

En la definición que ofrece el fenomenólogo en el artículo "El lenguaje indirecto", publicado en el volumen póstumo *La prose du monde*, Merleau-Ponty declara:

> Husserl ha empleado la hermosa palabra *Stiftung* para designar en primer lugar esta fecundidad indefinida de cada momento del tiempo, que precisamente porque es singular y pasa, no podrá dejar nunca de haber sido o de ser universalmente, y en segundo lugar, la fecundidad (derivada de la primera) *de las operaciones de la cultura que abren una tradición, que continúan siendo válidas después de su aparición histórica, y que exigen más allá de ellas mismas otras y las mismas operaciones*[245].

Podemos entender por qué esta definición encaja con la referencia a la "reactivación" de sentido que encontrábamos ya en el curso de 1951-52: el punto de Merleau-Ponty, apoyándose en Husserl, es que la historia del conocimiento no necesita ser vista -al modo en que lo haría el historicismo- como una sucesión de acontecimientos dispersos, puesto que elaboraciones pertenecientes a diferentes períodos pueden conectarse internamente por su sentido. Mientras la formulación de *Les sciences de l'homme…* según vimos, ponía el énfasis en la necesidad, y posibilidad, de que las elaboraciones teóricas presentes se apoyen sobre el pasado, "reactivándolo", la formulación de *La prose du monde* aborda el problema desde el lado opuesto, esto es, remarcando la circunstancia de que el pasado, lejos de haber quedado

243 *Las aventuras de la dialéctica*, p. 65.

244 Si bien no nos apoyaremos en las elaboraciones de estos autores, debe mencionarse que el problema de la institución ha sido abordado desde un punto de vista al menos parcialmente epistemológico por Schilardi, María del Carmen, "El saber como institución y la verdad como praxis en Maurice Merleau-Ponty", en Jesús M. Díaz Álvarez y María Carmen López Sáenz (eds.), *Fenomenología e historia*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, y por Thierry, Yves, « L'institution et l'événement selon Merleau-Ponty », en Bonan, Ronald (ed.), *Merleau-Ponty : de la perception à l'action,* Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2005.

perimido, "exige" la continuación del sentido instituido, por medio de nuevos desarrollos. Una vez más, no podríamos, en este escenario, considerar junto con el historicista que las teorías pasadas carecen de "valor intrínseco"; por el contrario, tienen todo el valor que les da la circunstancia de que son el suelo sobre el cual seguimos elaborando. En el curso sobre *L'institution*, por su parte, Merleau-Ponty reformula esta misma idea hablando de una "relación interna" entre los distintos momentos de la historia:

> En un sentido, el futuro [se encuentra] anticipado en el *telos* de los primeros pasos, *Urstiftung* y *Endstiftung*. […] Relación interna de los primeros pasos a los futuros[246].

Merleau-Ponty remarca que esta relación interna no excluye la dimensión de apertura a aquello nuevo que pueda emerger en el campo instituido. Lo cual queda puesto aun más en relieve en una nueva y breve definición dada por el autor: "institución, *i.e.*, sentido abierto de un cierto aparato"[247]. Aquello que se da, que aparece, en una institución, se nos dice, podrá ser continuado, pero existe, siquiera en un sentido débil, una teleología, en el sentido de que lo instituido requiere una continuación que será como su respuesta, y no simplemente algo que *viene después*:

> El sentido está depositado […]. Pero no como objeto en el armario, como simple resto o supervivencia, como residuo: [lo está] *como algo a continuar, a acabar,* sin que esta sucesión esté determinada. Lo instituido cambiará pero este mismo cambio está solicitado por su *Stiftung*[248].

Naturalmente, no pretendemos, para servir a nuestro propósito de clarificar las escuetas referencias a la "reactivación" de sentido que encontrábamos en el curso de 1951-52, reducir las diferentes direcciones en las que Merleau-Ponty desarrolla la noción de "institución", y que van más allá de la historia *del conocimiento*: en efecto, el fenomenólogo va a extender la noción y considerar que existen acontecimientos "instituyentes" en el plano de la maduración de la psique individual[249], en el de los sentimientos[250], en el de las obras de arte[251] e incluso en la historia de la sociedad[252]. Sin embargo, si recordamos -volviendo al plano específicamente epistemológico- la formulación de la duda escéptica en términos del argumento *AVI*, y, por otra parte, la imagen de encierro de la que se quiere delimitar Merleau-

---

[245] *La prose du monde,* pp. 95-96 ; *La prosa del mundo*, p. 110. Subrayado nuestro.
[246] *L'institution…*, página 43/92. *La institución…*, p. 67.
[247] *L'institution…*, página 2. *La institución…*, p. 12.
[248] *L'institution…*, p.38. *La institución…*, p. 8.
[249] *Cfr. L'institution…*, pp. 54-62; *La institución….*, pp. 25-33.
[250] *Cfr. L'institution…*, pp. 63-77; *La institución…*, pp. 34-51.
[251] *Cfr. L'institution…,* pp. 78-88; *La institución…*, pp. 52-63.

Ponty al decir que no estamos en la historia "como un objeto en una caja" -esto es, encerrados, lidiando solo con particularismos-, podemos entender mejor, ahora, lo que se proponía el fenomenólogo: si introducimos la idea de una historicidad abierta y animada por un sentido latente que se va haciendo explícito, podremos entonces que el "valor" de cada elaboración teórica no se reduce entonces a la condición de mera apariencia debida a una configuración cultural específica. Pero es interesante notar que, para sostener la tesis de que el conocimiento funciona mediante fases que presentan un creciente grado de desarrollo, Merleau-Ponty se sirve de ejemplos en los que no quede en duda la mismidad del objeto de la investigación científica: así por ejemplo, si la geometría euclidiana fue un episodio histórico particular y condicionado en el conocimiento del espacio, sigue siendo conocimiento *del* espacio, del espacio a secas; se trata del mismo problema que abordarán las geometrías posteriores, y desde este punto de vista puede asumirse que el sentido "instituido" en la geometría euclidiana estará siendo reelaborado por las geometrías posteriores. Los pasajes sobre *el* espacio son, por lo demás, paralelos a los que Merleau-Ponty dedica, en el artículo sobre "El algoritmo y el misterio del lenguaje", a las propiedades *del* número entero[253], las propiedades *del* círculo[254], las propiedades *del* triángulo[255], casos todos estos en los que se trata de discutir cómo se relacionan entre sí diferentes elaboraciones históricas que versan acerca de lo que sin duda son *los mismos* objetos. Ahora bien, *incluso si* esta es una reconstrucción apropiada de la historia de la aritmética o la geometría -algo de lo cual Merleau-Ponty no hace realmente el esfuerzo de convencernos, puesto que nos presenta *ejemplos* que *ilustrarían* sus tesis, pero no una reconstrucción exhaustiva de la historia de estas disciplinas-, no es una decisión inocente de parte del fenomenólogo enfocarse en un tipo de conocimiento en que se trata, según el propio autor francés, no de apropiarse cognitivamente del mundo empírico, sino únicamente de extraer progresivamente consecuencias a partir de determinados postulados iniciales. En otras palabras, *incluso si* la aritmética y la geometría continúan siendo el despliegue de "instituciones de sentido" que se remontan hasta los griegos, y de esta manera queda reivindicado el "valor intrínseco" de toda una serie de pasos intermedios, no queda claro en absoluto por qué la misma dinámica se aplicaría a la historia de las disciplinas empíricas, las cuales no postulan sus objetos por vía de definición sino que, en todo caso, construyen ciertos objetos teóricos a efectos de dar

---

[252]*Cfr. L'institution…,* pp. 105-121; *La institución…*, pp. 79-96.
[253]*Cfr. La prose…*, p. 166; *La prosa…*, p. 176.
[254]*Cfr. La prose…*, p. 173; *La prosa…*, p. 182.
[255]*Cfr. La prose…*, p. 179; *La prosa…*, p. 187.

cuenta de fenómenos dados a la experiencia. ¿Por qué no podría tener razón el historicista al postular un funcionamiento discontinuo e históricamente fragmentario de las ciencias empíricas? La elaboración conceptual *a priori* en torno a nociones como "institución" o "reactivación" de sentido no pueden sustituir en este punto la necesidad de ofrecer una reconstrucción de la historia de la ciencia realmente existente, reconstrucción que nos muestre cómo el continuismo con el que se compromete Merleau-Ponty se aplicaría a las ciencias fácticas. Por lo demás, si esta falencia de la argumentación merleaupontyana puede resultar llamativa incluso prescindiendo de la comparación con otros enfoques, ella se vuelve *especialmente* incómoda cuando, como es nuestro caso en el presente trabajo, nos acercamos a Merleau-Ponty sobre el trasfondo de una consideración de la obra de Foucault, quien, como hemos comenzado ya a ver a propósito de *Las palabras y las cosas*, argumenta precisamente alrededor de la imposibilidad de postular una mismidad de los objetos de la ciencia a lo largo de su desarrollo histórico.

Pasemos ahora a una estratagema que aparecerá como de mayor envergadura, en contraste con el alcance de aquellas previamente reconstruidas: la apelación del fenomenólogo a una "reflexión radical", como rol que, en una resignificación un tanto libre del método husserliano, es adquirido por la reducción fenomenológica.

CAPÍTULO 6. Las consecuencias de la búsqueda de "interioridad racional" (III): la "reflexión radical"

Hemos visto ya lo que puede reconstruirse como tres diferentes estrategias argumentales de Merleau-Ponty para escapar a las consecuencias escépticas del psicologismo, el sociologismo y el historicismo: la primera buscaba replicar al argumento *CPEOC*; la segunda y la tercera, al argumento *AVI*. Sin embargo, no hemos visto hasta ahora una salida frente al argumento escéptico que parece tener más jerarquía en la presentación merleaupontyana, argumento que, oscuramente, aparecía en el momento mismo de introducir los tres abordajes "objetivistas" hacia los que, según el fenomenólogo, habría tendido el desarrollo de las ciencias humanas. Se trataba del razonamiento escéptico según el cual, como vimos en el capítulo 3, nuestras tomas de posición teóricas tienen "menos razones que causas", esto es, ellas son producidas por mecanismos que no involucran a la vez una garantía de la *verdad* de lo que creemos. Como vimos en ese mismo capítulo, Merleau-Ponty cerraba el paso de conjunto a la posibilidad de un confiabilismo: no hay espacio, en el enfoque del filósofo francés, para diferenciar entre mecanismos causales más y menos confiables. ¿De qué manera, entonces, avanza el curso de 1951-52 a declarar posible que tengamos algún control epistémico sobre nuestros procesos de formación de creencias? La apuesta de Merleau-Ponty consistirá, no en conceder que existen mecanismos puramente causales, operantes sin necesidad de la intervención de nuestra conciencia, pero replicar que sin embargo podemos valorarlos en cuanto a su confiabilidad, sino en declarar que los procesos que nos llevan a adquirir creencias pueden *tornarse*, retrospectivamente, conscientes. La solución en términos de "reflexión radical" supone concebir a la conciencia como causalmente condicionada de un modo en principio inconsciente, sí, pero como susceptible sin embargo de *tematizar* este condicionamiento. Este procedimiento reflexivo puede comprenderse, según Merleau-Ponty, en términos de una forma de la reducción fenomenológica. Tratemos de analizar ahora esta cuarta y última estrategia.

6.1. La "reflexión radical" como presunta solución al escepticismo relativista y retoma del problema de la reducción fenomenológica

Según Ted Toadvine, y como vimos en el momento en que reseñamos brevemente la literatura sobre el curso de la Sorbona, para Merleau-Ponty "la reducción fenomenológica *y* el método eidético de Husserl" son los que "nos permiten 'pensar al mismo tiempo la exterioridad que es el principio de las ciencias del hombre y la interioridad que es condición

de la filosofía"[256]; esto es, resolver la "crisis de las ciencias" que es nuestro punto de partida. Ahora bien, ¿va de suyo que la reducción fenomenológica pueda entenderse de un modo tal que cumpla el rol que el fenomenólogo francés parece estar asignándole?

El cotejo entre los pasajes sobre el problema de la reducción en *Les sciences de l'homme…* y en *Phénoménologie de la perception* no deja muchas dudas respecto de, al menos, la *intención* merleaupontyana de establecer una continuidad temática: en el contexto de ambos pasajes se utiliza el *término* "reducción fenomenológica"; en los dos se nos habla de afirmaciones espontáneas que pasan a ser consideradas, constatadas, "sin participar" de ellas; en los dos pasajes se insiste en que este procedimiento de suspensión no significa en absoluto algún tipo de negación o de puesta en cuestión[257]. Tendremos que ver, todo ello no obstante, si existen similitudes suficientes. De manera más precisa, y determinante para nuestros propósitos, intentaremos buscaremos establecer si la simple idea de una "suspensión de afirmaciones" y posterior "toma de conciencia" a la que se ve reducida la reducción fenomenológica nos sirve para resolver las cuestiones escépticas previamente suscitadas.

Citemos ante todo la presunta solución tal como aparece en las *ipsissima verba* de Merleau-Ponty en el curso sobre *Les sciences de l'homme*, en un pasaje que hemos visto ya en parte:

> De un extremo al otro de su carrera, lo que Husserl intenta hacer es encontrar un camino entre el logicismo y el psicologismo. Tiende, por una reflexión que sea verdaderamente radical, es decir, que nos *revele* los prejuicios establecidos en nosotros por el medio y por las condiciones exteriores, a *transformar este condicionamiento sufrido en condicionamiento consciente*, pero no ha negado jamás que este existiera ni que fuera constante. […] [P]or el solo hecho de que [el filósofo] quiere no solamente existir, sino comprender lo que hace, debe suspender el conjunto de las afirmaciones que están implicadas en los datos efectivos de su vida. Pero suspenderlas no significa negarlas y, menos aun, negar el lazo que nos une al mundo físico, social y cultural; por el contrario, es *verlo,* tomar conciencia de él[258].

En este esquema de solución, se asume a la vez que nunca dejamos de *estar* condicionados, pero que podemos *volver consciente* este condicionamiento, el cual sin embargo no desaparece. Hasta aquí la respuesta es enigmática por el siguiente motivo: si

[256] Toadvine, Ted, "Merleau-Ponty's Reading…", p. 253. Subrayado nuestro.
[257] *Cfr. Phénoménologie…,* pp. Vss ; *Fenomenología…,* pp. 11ss; *Les sciences de l'homme…,* p. 8; *Parcours deux*, p. 59; *La fenomenología…*, p. 23.
[258] *Les sciences de l'homme...,* pp. 7-8; *Parcours deux*, pp. 58-60; *La fenomenología…*, pp. 23-24.

pensamos que el carácter condicionado de la conciencia funciona como premisa para un argumento escéptico porque significa que, en tanto causalmente condicionados, carecemos de garantías de que nuestra evaluación de razones efectivamente *controle* nuestra adquisición de creencias (puesto que, recordemos, podría ser falsa nuestra metacreencia sobre que son tales procesos de evaluación los que realmente dan lugar a nuestras tomas de posición teóricas), entonces no se ve de qué manera este condicionamiento podría "volverse consciente" *sin simplemente desaparecer*; de hecho, la introducción en este pasaje de la noción de *prejuicio* ("los prejuicios establecidos en nosotros"), la cual aparece asociada al condicionamiento, parecería indicar precisamente el tipo de relación que solo puede funcionar sobre la base de una *no*-conciencia, y que el esfuerzo reflexivo simplemente *suprimiría*. En línea con la reconstrucción que bosquejamos anteriormente, un prejuicio tendría que ser una forma en que nuestro medio funciona *en* nosotros, a nuestras espaldas, y que se manifiesta por medio de sus consecuencias; no es una tesis que evaluemos de forma consciente, sino una parte del conjunto de datos sobre nosotros mismos que solamente nos son revelados por el acercamiento en tercera persona que es característico de las ciencias humanas. Si volvemos consciente un prejuicio, no se ve de qué manera seguiría siendo un prejuicio y no, simplemente, una toma de posición teórica que, en todo caso, podrá constituir un *error*, pero que no estará influyendo sobre nuestras afirmaciones sin que lo sepamos.

La continuación del pasaje, a la vez que vuelve a evocar como adversario a los abordajes objetivistas, insiste sobre esta forma de toma de conciencia *de* un condicionamiento, que no lo suprime como tal, pero lo anud a al mismo tiempo, y sorprendentemente a la reducción fenomenológica, la cual *prima facie* no asociaríamos con la necesidad de superar prejuicios sociales o históricos, sino con el abandono de la "actitud natural", realista. Continúa en efecto Merleau-Ponty:

> Es la "reducción fenomenológica" y solo ella [*la "réduction phénoménologique" et elle seule*] la que revela esta afirmación infatigable e implícita, esta "tesis del mundo" que subyace a cada uno de los momentos de nuestro pensamiento. Lo propio del filósofo es, así, en realidad considerar su propia vida en lo que ella tiene de invididual, de temporal, de condicionado, como una vida posible entre muchas otras y en esta medida retroceder con respecto a lo que él es actualmente, para captar todo lo que podría ser y no considerar su personaje empírico sino como una de las posibilidades de un universo mucho más amplio que está todavía por explorarse. Pero este esfuerzo no desliga para siempre nuestros lazos con el mundo físico y humano: nosotros

miramos esas tesis espontáneas "ohne mitzumachen", sin efectuarlas por nuestra cuenta en el mismo momento, pero ello es la condición de todo pensamiento que pretende ser verdadero [...]. La reducción fenomenológica de ese pacto que es ciertamente la ruptura establecida por la vida entre nuestro prensamiento y nuestra situación física y social individual [*du pacte qu'est bien la rupture établie par la vie entre notre pensée et notre situation physique ou sociale individuelle*] no nos hace, sin embargo, perforar [...] el tiempo y pasar más allá del tiempo a un dominio de la pura lógica o del pensamiento puro[259].

La toma de conciencia entonces se aplicaría de conjunto al "lazo que nos liga a nuestro medio" *y* a la "tesis del mundo" que es característica de la actitud natural. Retrocedamos ahora al caso de la *Fenomenología de la percepción,* para tratar de entender qué tiene en mente Merleau-Ponty cuando nos habla de "reducción fenomenológica" en uno y otro textos separados (debemos insistir en esto) por la circunstancia de que en uno de ellos se está pretendiendo obtener de la reducción una respuesta a lo que se percibe como una forma de relativismo escéptico, y en el otro esta preocupación estaba enteramente ausente.

6.2. La reducción fenomenológica en Fenomenología de la percepción

En efecto, el método de la reducción fenomenológica aparece, en el libro de 1945, en términos de lo que muy esquemáticamente podemos describir a partir de dos notas: se trata -por un lado- de una desconexión o puesta entre paréntesis, que -por otro lado- permite poner de manifiesto algo hasta entonces no captado. Pero es interesante notar que este procedimiento tiene, para el autor francés, la doble función de una delimitación contra el realismo *y* contra el idealismo. El primer aspecto lo encontramos claramente expuesto cuando Merleau-Ponty se delimita de los que ve como remanentes realistas en la teoría de la *Gestalt*. Así, en el capítulo sobre "La atención y el juicio", el fenomenólogo señala:

> [L]os psicólogos que practican la descripción de los fenómenos no advierten, por lo común, el alcance filosófico de su método. No ven que el retorno a la experiencia perceptiva -si esta reforma es consecuente y radical- condena todas las formas del realismo, esto es, todas las filosofías que abandonan la conciencia y toman como dato uno de sus resultados; que el verdadero defecto del intelectualismo estriba en tomar por dado el universo determinado de la ciencia, que este reproche vale *a fortiori* para el pensamiento psicológico, toda vez que este sitúa la conciencia perceptiva en medio

[259] *Les sciences de l'homme,* p. 8; *Parcours deux,* p. 59; *La fenomenología…*, pp. 23-4.

de un mundo ya hecho, y que la crítica de la hipótesis de constancia, si se la lleva hasta el final, toma el valor de una verdadera "reducción fenomenológica"[260].

Pero esta crítica a la postulación de un "mundo ya hecho", esto es, a un pensamiento *realista*, se completa con un peculiar cuestionamiento a una alternativa *idealista*: efectivamente, leer en términos de idealismo la propuesta husserliana de una reduccíon fenomenológica es, según Merleau-Ponty, un malentendido. Así, volviendo exactamente del revés el presunto malentendido -según el cual la reducción pondría entre paréntesis las creencias de la actitud natural en un mundo "ya ahí" para retornar a vivencias *constituyentes* del mundo, a experiencias que no serían ya experiencias de un mundo- la reducción es para Merleau-Ponty, por el contrario, la operación de poner fuera de juego las certidumbres de la actitud natural para hacer aparecer la conciencia como siendo ya conciencia de un mundo y al sujeto como siempre trascendiéndose hacia este mundo. En la reducción tal como es interpretada por Merleau-Ponty en su libro de 1945, la principal preocupación no radica en cuestionar una comprensión realista sobre el mundo como independiente de la conciencia, sino en corregir el error simétrico. Al decir, en el marco del análisis de la reducción, que la reflexión del fenomenólogo "distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponerlos de manifiesto"[261], el interés del fenomenólogo no consiste primordialmente en mostrar que el mundo solo es mundo para una conciencia -si bien *también* está afirmando esto-, sino, a la inversa, que la conciencia siempre es conciencia de un mundo; lo que habría que poner de manifiesto por vía de la reducción, lo que corremos el riesgo de olvidar, no es que el mundo es correlativo de una subjetividad, es la intencionalidad de la conciencia que nos pone en contacto con algo que la trasciende. "El verdadero cogito", señala Merleau-Ponty, "elimina toda especie de idealismo descubriéndome como ser-del-mundo", y es "por ser de cabo a cabo relación con el mundo que la única manera que tenemos de advertirlo es suspender este movimiento, negarle nuestra complicidad (contemplarlo *ohne mitzumachen*, dice Husserl a menudo), o ponerlo fuera de juego"[262]. La operación de "puesta entre paréntesis" del mundo, lejos de ser rechazada por Merleau-Ponty en virtud de su insistencia en que mundo y sujeto son correlativos[263], es de hecho, según el propio fenomenólogo

[260] *Phénomenologie…*, p. 58; *Fenomenología…*, p. 68.
[261] *Phénomenologie…*, p. VIII; *Fenomenología…*, p. 13.
[262] *Ibíd.*
[263] Lectura que fue sostenida por ejemplo por Zaner, R. M., *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p.142, y por Priest, Stephen, *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998, p. 24. Para una crítica de estas interpretaciones, que no ahonda sin embargo en el problema de cómo es concebida la reducción fenomenológica en el curso que, por nuestra parte, tomamos

francés, realizada *para* mostrar esta correlación[264]. Por medio de la reducción tenemos entonces que advertir, que volver temático, el movimiento de nuestra subjetividad hacia el mundo; Merleau-Ponty llega incluso a decir que "la noción de intencionalidad", que resume bajo la fórmula "Toda conciencia es conciencia de algo", si bien es "citada con demasiada frecuencia como el descubrimiento principal de la fenomenología", en realidad "únicamente es comprensible por la reducción"[265]. Lo que ha de ser corregido por medio de aquella no es un realismo, sino un exceso de familiaridad que hace perder de vista lo sorprendente del mundo. "La mejor fórmula de la reducción es […] la que diera Eugen Fink […] cuando hablaba de un 'asombro' ante el mundo"; se trata de revelar el mundo "como extraño y paradójico", y el reproche de Husserl a la filosofía kantiana es, señala Merleau-Ponty, que "hace que el mundo sea inmanente al sujeto, en lugar de *asombrarse* y concebir el sujeto como trascendencia hacia el mundo"[266]. "[P]ara ver el mundo y captarlo como paradoja", concluye Merleau-Ponty, "hay que romper nuestra familiaridad con él, y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo"[267]. Esta última fórmula parece echar algo más de luz sobre la idea de una paradoja o un asombro: el punto sería que el surgir del mundo es *inmotivado*, que este no puede ser *explicado* a partir de algún tipo de instancia previa. Mientras una concepción idealista sobre la reducción fenomenológica perdería de vista este carácter inmotivado porque creería *poder explicar* el surgimiento del mundo, porque pensaría la reducción como el correlato de una operación de *constitución* del mundo, como un retorno desde el resultado hacia sus condiciones[268], por su parte la "actitud

---

como central para el análisis, *cfr*. Smith, Joel, "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction", *Inquiry*. *An Interdisciplinary Journal of Philosophy,* Volume 48, 2005 - Issue 6.

[264] Así tenemos, por ejemplo, que Rémy Kwant señalaba, en su clásico libro sobre Merleau-Ponty: "[L]a llamada "reducción trascendental" […] tiene dos aspectos. Es, ante todo, una puesta del ser "entre paréntesis" […] y en segundo lugar, un intento de penetrar en aquello que es originario en nuestra vida intencional" (*The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1963, p. 161), pero "[este] aspecto de la filosofía de Husserl es algo que siempre ha permanecido extraño a Merleau-Ponty. Apenas si hay algún rastro en su filosofía de este reducción metódica de tan pronunciada inspiración cartesiana. Para Merleau-Ponty, el sujeto humano, el sujeto-cuerpo, simplemente es una compenetración real mutua con el mundo real. […] Si tuviéramos que poner el contenido real del mundo entre paréntesis, tendríamos que hacer lo mismo con el sujeto,, porque el sujeto no es nada más que proyecto del mundo, compenetración real con el mundo" (*ibíd*., p. 163).

[265] *Phénomenologie…*, p. XII; *Fenomenología…*, p. 17.

[266] *Phénomenologie…*, p. VIII; *Fenomenología…*, p. 13.

[267] *Ibíd*.

[268] "Durante mucho tiempo, incluso en tiempos recientes, se ha presentado la reducción como el retorno a una conciencia trascendental ante la cual el mundo se desplegaría en una transparencia absoluta, movido de cabo a cabo por una serie de apercepciones que el filósofo tendría por misión reconstituir *a partir del resultado* de estas. Así, mi sensación de lo rojo *se advierte como* manifestación de un rojo sentido, este como manifestación de una superficie roja, esta como manifestación de un cartón rojo y este, por fin, como manifestación o perfil de

natural", previa a la reflexión, no tiene siquiera una mala solución para el problema de la trascendencia al mundo, pero porque ni siquiera capta el problema mismo: el mundo está "ahí", nos es excesivamente familiar. Pasando en limpio, pues, tendríamos:

I. la operación de la conciencia que se trata de poner de manifiesto por medio de la reducción es su "movimiento" hacia el mundo;

II. correlativamente, el aspecto del mundo que tenemos que volver evidente es su carácter "sorprendente", "paradójico", el hecho de que él surge de manera "inmotivada".

Intentemos extraer algunas consecuencias de este cotejo de los textos.

6.3. ¿Puede la reducción fenomenológica resolver la "crisis de las ciencias"? Sobre el rol del "tornar consciente"

Hay aquí un punto que no va de suyo y que merece que nos detengamos en él un poco más que lo que lo hace Toadvine, según vimos en el capítulo 3: Merleau-Ponty está a todas luces asimilando dos procedimientos de toma de conciencia que son en principio diferentes, aquel -por un lado- por el que ponemos de manifiesto la forma en que la conciencia es siempre conciencia de un mundo, el cual emerge de manera paradójica, inmotivada, y aquel -por otro lado- a través del cual echamos luz a "afirmaciones espontáneas" que parecen originarse en nuestro medio y -esto es crucial- *carecer de fundamentos, quizá ser falsas*. La tarea en el primer caso sería *únicamente* el conectar nuestra experiencia del mundo con la -no siempre percibida- trascendencia de la conciencia hacia él; en el segundo caso, no vemos por qué esto sería relevante si no es simplemente como antesala de una *crítica* epistemológica, la cual plantea problemas adicionales.

Tenemos aquí que hacer dos señalamientos que están en tensión: por un lado, hace falta insistir en que efectivamente Merleau-Ponty pretende estar hablando, en ambos pasajes, de lo mismo, y que no estamos en consecuencia forzando artificialmente una presunta falencia que está generada simplemente por causa de que los *problemas* de los dos textos difieren; por otro lado, nos interesa mostrar precisamente esta irreductibilidad de los respectivos problemas. En otras palabras, es obvio que la retoma de la noción de "reducción" en el curso de 1951-52 *está asociada con una novedad*: en el prólogo a la *Phénoménologie* no se nos hablaba de aquella como solución a las amenazas escépticas del psicologismo, sociologismo e historicismo, y ahora repentinamente sí, de manera que la similitud terminológica entre los dos textos no tiene que impedirnos notar las diferencias temáticas. En el caso del libro de

---

algo rojo, de este libro". *Phénomenologie…*, p. V; *Fenomenología…*, p. 11. Subrayado modificado.

1945, aquello que se constata pero a lo que no se renuncia son las "certidumbres del sentido común y de la actitud natural"; por el contrario, en el curso se nos habla, de manera más vaga, de "los prejuicios establecidos en nosotros por el medio y por las condiciones exteriores". En el primer caso, se trata a grandes rasgos de la convicción de que hay un mundo. En cambio, es obvio que los "prejuicios" de los que hablarían el psicologismo, sociologismo e historicismo no pueden ser algo tan general como esto. El problema será mostrar, en todo caso, por qué respecto de estos prejuicios es posible efectuar la misma operación de reducción que aplicamos *a otra cosa*, como lo son las certidumbres del sentido común. Pero, precisamente, no parece que esto resulte factible. Al decir que la reducción fenomenológica no nos hace perder las certidumbres del sentido común, el punto parece ser que, bajo una diferencia de matiz -a saber, que el mundo *es paradójico, inmotivado*-, el contenido de cierta tesis permanece, con todo, vigente: una afirmación como "Existe un mundo, que contiene objetos físicos, idealidades culturales y otras mentes" no es una que se pretenda *refutada* por la reducción; de existir algo así como una desmentida, sería solamente de una tesis *adicional*, que afirmara que el mundo es "inmanente" a nosotros, que la subjetividad no necesita "trascenderse" hacia él. Del lado de los prejuicios psicológicos, sociales e históricos, lo que sustenta la analogía entre el problema de los abordajes objetivistas y la cuestión de la reducción fenomenológica es que, del mismo modo en que la reducción busca exponer el implícito movimiento de trascendencia que subyace a la postulación de un mundo, ella tendría también -punto en el que *confluiría* con el psicologismo, sociologismo e historicismo y se delimitaría del logicismo- que mostrar que nuestras tomas de posición teóricas *están, al menos en un primer momento, atravesadas por fundamentos que desconocemos*; si la reflexión consiste en ponerlas de manifiesto, por ello mismo confirma que ellas existen. Pero no es lo mismo avalar, *por un lado,* la tesis *de que hay* tales fundamentos implícitos (es decir, avalar que, para una cierta tesis p, sea verdadera o falsa, existen fundamentos implícitos, buenos o malos, que son las razones q, r, s) que, *por otro lado*, avalar la tesis *de la cual* tales fundamentos implícitos son un fundamento (esto es, comprometernos con la verdad de la propia tesis p, apoyada por las razones q, r, s); si la analogía con el "existe un mundo" fuera completa, lo que interesaría a la reducción fenomenológica sería solamente indagar sobre los fundamentos de alguna tesis que, ella misma, no es objeto de discusión. Pero, ¿puede esta ser la actitud merleaupontyana frente a las posiciones que sostenemos por "causas" psicológicas, sociales e históricas; la actitud frente a lo que llama "prejuicios" debidos a nuestro medio?

La respuesta nos parece ser evidentemente negativa: precisamente lo que hace que el psicologismo, sociologismo e historicismo sean desde el vamos planteos *críticos* -en principio, críticos de otras creencias y en particular de la filosofía, pero, por vía de autorreferencialidad, críticos de sí mismos- es que lo que está en juego no es simplemente si hay fundamentos que sacar a la luz, sino si aquello que se sostiene sobre ellos es defendible. Para que hubiese una analogía estricta entre la "tesis del mundo" y las tomas de posición acerca de las cuales los enfoques objetivistas nos dicen que ellas tienen "menos razones que causas", sería necesario que *la validez teórica misma* del contenido de tales afirmaciones *no* estuviera puesto en cuestión, y se objetase únicamente la *meta*creencia de que tales afirmaciones emergen de la conciencia de un modo autónomo, transparente. Pero no es esto, según la propia reconstrucción ofrecida por Merleau-Ponty, lo que lleva a la "crisis" de las ciencias y la filosofía: si hay tal crisis es porque señalar que el pensamiento está condicionado *es dudar de la verdad de este mismo pensamiento*[269], y es justamente por esto que el fenomenólogo puede señalar que este procedimiento se vuelve contra los propios abordajes objetivistas al modo de un argumento *de autorrefutación*. La tesis "Hay un mundo" a la que suscribimos en la actitud natural *nunca está cuestionada en cuanto a su verdad*; por el contrario, es justamente este tipo de cuestionamiento aquello sin lo cual no podemos siquiera entender de qué se trata el problema de cómo nuestro pensamiento está condicionado por nuestro medio.

Así las cosas, ¿puede realmente resolverse el tipo de problema escéptico que nos presentaba Merleau-Ponty simplemente por la vía de *una puesta de manifiesto* de cuáles son factores "implícitos" u "opacos" en nuestra formación de creencias? Si la solución es tan simple como esta; esto es, si nunca se dudó de la *verdad* de nuestras creencias, ¿hemos tenido alguna vez siquiera un *problema* escéptico que resolver? Lo que resulta ruidosamente ausente en esta descripción es la mención a alguna idea de *crítica* de nuestras creencias una vez realizada la puesta de manifiesto de sus fundamentos; alguna noción de *cambio* epistémico. Si constatar la opacidad de nuestros procesos de formación de creencias nos conduce, siquiera temporariamente, hacia una duda, esto tiene que significar que en la medida en que estos procesos son opacos tememos que las creencias que hemos adquirido de esta manera no controlada *sean falsas*. De aquí el dilema: si -primera opción- el mero surgimiento de

[269]Recordemos una vez más la formulación más fuerte de las que vimos: "A fuerza de demostrar que todo nuestro pensamiento es expresión de una situación social, cuyas limitaciones hacen también que este pensamiento no sea *verdadero*, uno se expone a probar demasiado". *Les sciences de l'homme,* p. 7; *Parcours deux,* p. 58; *La fenomenología…*, pp. 22. Las bastardillas corresponden al subrayado de "vraie" en la versión

creencias en nosotros a partir de la influencia del medio fuese concebido -y podría serlo, por lo demás - *como dotado de cierta garantía de confiabilidad*, entonces, insistamos, el problema mismo que Merleau-Ponty coloca como punto de partida de su curso no existiría. Pero ya vimos en el capítulo 3 que el confiabilismo no es una solución que Merleau-Ponty siquiera considere. Entonces, si -segunda opción- el surgimiento de creencias por medio de mecanismos que no controlamos de manera consciente *efectivamente* incrementa el riesgo de que tales creencias sean falsas, entonces resulta sorprendente que Merleau-Ponty parezca considerar que la solución a este problema pasa por algo parecido a la reducción fenomenológica, esto es, a una puesta de manifiesto de tesis implícitas, que no involucra, como momento posterior, una *evaluación* de la aceptabilidad de los fundamentos epistémicos así revelados. Puede entenderse que sin toma de conciencia no haya crítica epistemológica - esto es, que la toma de conciencia sea una condición necesaria para la crítica, aunque no suficiente-, pero no es claro por qué la crítica tampoco es mencionada como un momento *posterior*. ¿No debería el punto del fenomenólogo ser que, justamente porque podemos poner de manifiesto nuestros prejuicios, podemos *dejar de tenerlos*, *cambiar* de creencias; o, en caso de preservarlas, sacarlas de su estatuto de prejuicios, puesto que ya han salido airosas de la evaluación crítica? Tomado al pie de la letra, el texto de *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* señala simplemente que de lo que se trata, con respecto al condicionamiento de nuestro medio, es de "verlo, tomar conciencia de él". Esta descripción nos parece sorprendentemente estática, demasiado parecida a un "dejar todo como está", para funcionar como una solución plausible al dramatismo de la "crisis" presentada poco antes.

Podemos sin embargo, en este punto, asumir que debemos hacer un ejercicio de caridad hermenéutica. En ese caso, tendríamos que pensar que estas fórmulas no son autocontenidas y que más bien deben ser leídas sobre el trasfondo de otros pasajes, en los que la reflexión sobre lo previamente implícito sí aparece como la antesala de la *crítica*, del *cambio* epistémico, de la *autocorrección*. Pero si nos quedamos con estos pasajes, lo que, como rebote, deja de quedar claro es cómo Merleau-Ponty puede seguir insistiendo en que no *dejamos de esta*r condicionados por nuestro medio (ni siquiera reducimos *en grado* este condicionamiento), sino que *solamente* pasamos a *ser conscientes* del condicionamiento en cuestión. ¿Cómo puede dársele un sentido a esta presunta situación con respecto a problemas epistemológicos? El pasar a ser conscientes del condicionamiento ejercido por influencias psicológicas, sociales e históricas sobre nuestros procesos de formación de creencias, ¿no

---

mimeografiada.

tiene que implicar *por ello mismo* el *liberarnos*, en cierta medida, de tal condicionamiento? Si esta relación funciona al modo de una, llamémosla así, producción causal de prejuicios en nosotros -creemos que *p*, pero no lo creemos a causa de que *p* sea el caso, sino porque, por ejemplo, nuestros intereses sociales *causan* que creamos que p-, el darnos cuenta de todo este proceso solo puede significar la *cesación* del proceso, porque él *consiste en* una producción de creencias de forma no controlada. El dilema de Merleau-Ponty en este punto no parece resoluble a partir de los conceptos que pone en juego el fenomenólogo.

6.4. Una lectura caritativa: prejuicios y "coeficiente de facticidad"

Sin embargo, dentro del mismo curso de 1951, pero esta vez en la conclusión, encontramos un nuevo señalamiento merleaupontyano que -continuando indicaciones de otros pasajes que hemos visto más arriba- contribuye a comprender cómo se articula la puesta en evidencia de prejuicios con algún tipo de crítica epistemológica:

> cuando Scheler define la intuición de las esencias, en su famoso libro sobre el "Formalismo en moral", escribe que, cuando conocemos una esencia, lo hacemos sin que intervengan en lo más mínimo en este conocimiento las particularidades físicas, fisiológicas, psicológicas o históricas de un individuo. Le basta con que, al captar "unidades" ideales de significación, no tengamos nosotros en consideración a esas particularidades y afirmar que ellas no intervienen en nuestra visión y que la esencia pretendida es verdaderamente una esencia. Husserl podría responder que esa es una afirmación "ingenua": si considero, por ejemplo, diez años más tarde lo que fue para mí una intuición de esencia diez años antes, apercibo que no estaba de ninguna manera en presencia de las cosas mismas y que en esas pretendidas evidencias entraba una cantidad de componentes del momento: mis prejuicios de entonces, mi manera particular de existir.
>
> Husserl mismo se apercibió de que toda intuición de esencia comporta en realidad siempre un "cierto grado de ingenuidad", es decir, de no-conciencia[270].

Queda claro, en este pasaje, que al mismo tiempo que se recusa la posibilidad de una transparencia *definitiva*, sin embargo la recusación de la pretendida "intuición de esencia" se apoya en un punto de vista -aquel que obtenemos diez años después- que es *relativamente* más transparente que aquel que es recusado; en otras palabras, *precisamente* la crítica a la supuesta "intuición de esencia" se cimenta en el valor epistémico del *develamiento* de ciertos

[270] *Les sciences de l'homme*..., p. 54; *Parcours deux,* pp. 125-6 ; *La fenomenología*, pp. 105s. Subrayado modificado.

"prejuicios" que lastraban a aquella. La toma de conciencia respecto de los propios fundamentos epistémicos, si bien no puede ser definitiva, *no es aquí sin embargo carente de consecuencias*, sino justamente signo de un progreso cognitivo, precisamente el tipo de progreso que abordajes "objetivantes" como el psicologismo, sociologismo e historicismo pretenderían imposible, porque verían al sujeto como situado "en el tiempo y en la historia" como "un objeto en una caja". Leído de esta manera, el pasaje sobre el falibilismo husserliano podría leerse en continuidad con el modo en que, según la *Fenomenología de la percepción*, y en un pasaje al que nos hemos referido en el capítulo anterior, la geometría euclidiana "se revela un día" como atravesada por presupuestos opacos y, lo que es más importante, *injustificados*[271]. Este ejemplo, sobre el cual ya nos hemos detenido, es por su parte retomado en el curso de 1951-52 en la misma perspectiva que estamos analizando ahora: "la geometría del siglo XIX [...] considera el espacio euclidiano como un caso particular de un espacio más general"[272], aunque en el pasado *se creyera, erróneamente*, lo contrario; nuestra nueva perspectiva histórica, posterior a la emergencia de geometrías no-euclidianas nos permite *darnos cuenta de este error*, puesto que nos hemos percatado de que la creencia en la presunta universalidad del espacio euclidiano no estaba bien fundada. Aquí, la reflexión *no* "deja todo como está".

Podemos entonces entender que una mayor transparencia relativa es suficiente para disipar el tipo de duda escéptica que está combatiendo Merleau-Ponty, y resumir la cuestión de acuerdo a las siguientes tesis:

Tesis sobre la tematización autorreflexiva:

a. Una primera elaboración cognitiva, aquella cuya "opacidad" nos genera dudas sobre su posible validez, involucra una estructura interna de relaciones epistémicas de fundamentación. Esto es, la unidad de análisis que estamos considerando no se limita a lo que podríamos considerar los resultados de la investigación, por ejemplo cierta proposición p, aislados de lo que podrían ser las razones para p, sino que involucra también a tales razones.

b. Es posible que algunas de las razones para p no resultaran tematizadas -*esto es, fueran "opacas"*- en el momento en que se llegó a afirmar o creer que p, y que, *a fortiori*, las razones para p no resultaran tematizadas en cuanto a su valor epistémico.

Ahora bien, formulado así el problema, la solución no requiere más que un poder de tematización retrospectivo; en otras palabras:

[271] *Phénoménologie…*, p. 451 ; *Fenomenología…*, p. 403.
[272] *Les sciences de l'homme...,* p. 49; *Parcours deux,* p. 118; *La fenomenología…*, p. 95.

c. Podemos *volver reflexivamente* sobre esta primera elaboración cognitiva; esto es, existe la capacidad de un conocimiento sobre este primer conocimiento, y por medio de este conocimiento de orden 2 es que, como en los ejemplos de la geometría euclidiana o la pretendida "intuición de esencia", descubrimos falencias en la fundamentación de los resultados de aquella primera elaboración.

De esta manera, aunque la primera formulación de la estrategia antiescéptica en términos de una "reflexión radical" no hiciera referencia a la dimensión de una *crítica* epistemológica de las tomas de posición sobre las cuales reflexionamos, sin embargo esta dimensión crítica finalmente aparece, y queda así justificada la centralidad del procedimiento de "toma de conciencia", justamente porque no se trataría *solo* de una toma de conciencia que "deja todo como está": al cobrar conciencia de nuestros prejuicios, dejan de funcionar como prejuicios, dejamos de tenerlos como tales. Pero, como veremos inmediatamente, aunque este tipo de lectura incrementaría la *pertinencia* de la "reflexión radical" como respuesta al escepticismo, con esto no terminan de disiparse las debilidades de la propuesta merleaupontyana.

6.5. Un límite para la solución en términos de incremento de la transparencia: objeción sobre las condiciones epistémicas para realizar la reflexión

Efectivamente, la caridad hermenéutica que puede ponerse en juego para leer los señalamientos iniciales sobre la "reflexión radical" a la luz de un paralelismo con la referencia a la intuición de esencias y su coeficiente de facticidad tiene todavía un costo muy alto: en efecto, si vamos a entender que la posibilidad reflexiva que nos salva de la duda escéptica es del estilo de la que refiere Merleau-Ponty cuando nos habla de reconsiderar una intuición de esencia *diez años después*, o cuando se refiere a la forma en que la geometría euclidiana "*se* revela *un día*", después de haber funcionado de manera opaca durante todo "un período del espíritu humano", entonces la tematización de los prejuicios a partir de la cual podremos someterlos a crítica no depende simplemente de un *hacer*, de la decisión de implementar un *procedimiento* reflexivo, como sí se esperaba que fuera la reducción fenomenológica. Si llegamos a descubrir, *retrospectivamente*, que una cierta producción teórica *estaba* atravesada por prejuicios, este logro epistémico no se debe a la simple opción por una vuelta reflexiva sobre nuestras elaboraciones, sino *a que han cambiado las condiciones epistémicas*, a que resulta posible retrospectivamente lo que no lo habría sido en el momento mismo en que *no podíamos ver* nuestros prejuicios. Pero, así las cosas, tenemos aquí un nuevo dilema:

— *o bien* la reflexión *no* puede darse en aproximadamente las mismas condiciones en las

que se produce la elaboración teórica *sobre* la cual se ha de reflexionar, sino que es necesario un cambio en las condiciones epistémicas, pero entonces no se ve cómo la reflexión en cuestión puede proponerse como un procedimiento metodológico que nos ponga a reparo de las dudas escépticas sobre los prejuicios que solo más adelante podremos llegar a descubrir;

— *o bien* la reflexión puede, efectivamente, hacerse en las mismas condiciones epistémicas que la elaboración teórica que tomará por objeto, en cuyo caso puede sin duda ser propuesta como procedimiento metodológico, pero en este caso no se trata de una *solución* a los planteos escépticos del psicologismo, sociologismo e historicismo, sino de la negación de que alguna vez haya habido siquiera un *problema*; en otras palabras, la negación de que puedan realmente existir presupuestos implícitos que escapen a la conciencia reflexiva posible de determinado momento.

En efecto, la primera opción que nos deja Merleau-Ponty es concebir que adquirimos una nueva perspectiva sobre nuestras creencias previas *en virtud del paso del tiempo* (y, naturalmente, de procesos que ocurren en él, como por ejemplo el desarrollo de geometrías no euclidianas, o, a nivel individual, el proceso de adquisición de nuevas creencias en virtud de las cuales mis prejuicios de hace diez años se me revelan como tales), es decir, en virtud de que nuestras condiciones epistémicas han cambiado. Pero, en la medida en que esto no es algo que *hagamos* sino algo que *nos sucede*, no puede pretenderse que haya en esto una respuesta a los planteos "objetivistas" que habrían insistido, precisamente, en remarcar *que no está en nuestra mano* liberarnos de nuestros prejuicios sociales o históricos; ciertamente lo que está en juego aquí no puede compararse con la reducción fenomenológica. No se ve por qué las dudas "objetivistas" queden respondidas cuando aquello sobre lo cual se reflexiona está separado de la reflexión por una distancia temporal tan grande que puede con toda justicia decirse que se está reflexionando sobre *otro* sujeto, el yo-objetivado de varios años antes, mientras se mantienen, inalteradas, las dudas sobre el yo *actual*. El psicologismo, sociologismo e historicismo, tal como son presentados por Merleau-Ponty, no necesitan llegar tan lejos como para afirmar la imposibilidad de una reflexión retrospectiva notablemente diferida. Y si por el contrario, como vemos en la segunda opción, la "depuración" de nuestras creencias respecto de tales prejuicios es algo que *hacemos*, un expediente metódico que podemos elegir realizar -y no una posibilidad que se nos abre por el proceso, al que asistimos pasivamente, del cambio de nuestras condiciones epistémicas-, entonces tenemos una solución *pero porque nunca tuvimos un problema*; es decir, porque nunca nos hemos tomado en serio la hipótesis misma de los abordajes objetivistas según los cuales precisamente todo el punto era que las "verdaderas razones" de nuestras tomas de posición *no podían ser*

identificadas reflexivamente, desde la perspectiva de la primera persona que se vuelve sobre sus contenidos de conciencia. Si los adversarios "objetivistas" de Merleau-Ponty son tales que afirman que nuestra conciencia está sujeta a condicionamientos *de los que simplemente somos incapaces de percatarnos*, ¿no está el fenomenólogo, al ensalzar las capacidades de la reflexión, cometiendo una petición de principio al simplemente *afirmar* que sí somos capaces, al simplemente oponer una antítesis a la tesis? ¿*Cómo* es que se supone que la conciencia logra tematizar sus condicionamientos, *cómo* pasa del "condicionamiento sufrido" al "condicionamiento consciente"? De manera extremadamente sorprendente, Merleau-Ponty nunca se delimita, a lo largo del texto de 1951-52, de las obvias reminiscencias del "voluntarismo" propio de la herencia cartesiana, para la cual el hecho de que el conocimiento esté libre de prejuicios es en última instancia el resultado *de una decisión*, es un problema cuya solución cae en última instancia bajo el alcance de la *voluntad* del investigador; el investigador reflexivo, desprejuiciado, se opone simplemente a aquel que cede a la "precipitación" y la "prevención" y se inclina por opiniones que no resisten realmente el paso por la duda metódica[273]. Que el problema sea *exclusivamente* uno de voluntad, de una especie de "autocontrol" ante el riesgo de la precipitación en nuestras tomas de posición, significa que nunca se plantea la pregunta de las condiciones epistémicas bajo las cuales sería posible *la identificación* de los prejuicios. El ejercicio de la duda sobre las propias creencias es en principio susceptible de ser practicado por cualquiera y en cualquier momento; la capacidad de poner de manifiesto los fundamentos, quizá dudosos, de nuestras creencias no depende de condiciones específicas. Este principio cartesiano conduce a lo que Michel Löwy ha designado irónicamente como el "principio del Barón de Münchhausen"[274], recordando la historia sobre la posibilidad de "salvarse" tirando de los propios cabellos. En concreto, el punto es que la noción misma de prejuicio parece presuponer algo que Merleau-Ponty no se detiene a problematizar, esto es, que estamos en presencia de algo que *no se nos aparece como tal* en una perspectiva reflexiva, y en consecuencia la solución que simplemente nos llama a "reflexionar" termina, no *resolviendo* el problema, sino *desconociéndolo,* quedando más acá de él.

[273] Como se recordará, el *Discurso del método* insiste en la exigencia -voluntarista, en última instancia- de "no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda". Descartes, R., *Discours de la méthode*, en *Discours...; Méditations métaphysiques ; Traité des passions,* París, Nelson, 1936, p. 35.

[274] *Cfr.* Löwy, Michael, *Paysages de la vérité: Introduction à une sociologie critique de la connaissance,* Paris, Anthropos, 1985, capítulo 1.

De un modo u otro, parece claro que la estrategia de una "reflexión radical" no le sirve a Merleau-Ponty para responder a las consecuencias escépticas de los planteos objetivistas que él mismo reconstruyó previamente y situarse en una "vía media" entre aquellos y el purismo "logicista"; la hipótesis misma que se trataba de discutir era la que concernía a una opacidad *no voluntariamente reversible* de la conciencia respecto de sí misma. Leído desde este punto de vista, tenemos que cuando Merleau-Ponty presenta la misma cuestión de la relación entre filosofía y ciencias humanas en Husserl en el artículo "El filósofo y la sociología" -originalmente también de 1951, y reimpreso en *Signos*- está admitiendo de algún modo la irresolubilidad del problema desde la perspectiva de una simple "reflexión", por "radical" que se la quiera: lo que el filósofo tiene que *hacer* para superar sus prejuicios, sus particularismos, y elevarse hacia una concepción universalmente válida sobre su objeto, ya no puede consistir en un esfuerzo teórico realizable por la vía de volverse sobre sus propios pensamientos, sino en la adquisición, *a través del rodeo de las ciencias empíricas*, de un conocimiento sobre *otros* "prejuicios", solo sobre el trasfondo de los cuales -esto es, en condiciones epistémicas nuevas, y que no se deben a la sola reflexión- los propios prejuicios podrán salir a la luz. En efecto, según señala Merleau-Ponty en este texto, existen "dependencias históricas qne prohiben al filósofo arrogarse un acceso inmediato a lo universal o a lo eterno"[275] y por tanto "el filósofo no se atribuye ya el poder incondicionado de pensar de parte a parte su propio pensamiento"[276]; por el contrario,

> reconoce que sus "ideas", sus "evidencias", son siempre ingenuas en cierta medida, y que tomadas en el tejido de la cultura a la cual pertenecen *no basta, para conocerlas con verdad, escudriñarlas y hacerlas variar con el pensamiento*, sino que hay que confrontarlas con otras formaciones culturales, verlas sobre el fondo de otros prejuicios[277].

Cierto es que Merleau-Ponty no desea, tampoco en esta reformulación, limitarse a un resultado escéptico: la "inherencia histórica" del sujeto cognoscente solo cuando es "[p]ensada superficialmente, destruye toda verdad. Pensada radicalmente", por el contrario, "funda una nueva idea de la verdad"[278]. Pero se ha abandonado toda pretensión de que la solución *se obtenga por vía reflexiva*, y no se ve cómo la conciencia, abandonada a la perspectiva de primera persona sobre sus propios contenidos, no permanecería sujeta

[275] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes,* Paris, Gallimard, 1960, p. 136; *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1973, p. 131.
[276] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes,* p. 136; *Signos*, p. 130.
[277] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes,* p. 136; *Signos*, pp. 130-131. Subrayado nuestro.

precisamente a la clase de dudas que Merleau-Ponty asociaba al sociologismo y el historicismo.

Así las cosas, pues, ninguna de las estratagemas "antiescépticas" con las que se compromete Merleau-Ponty como consecuencia de haber determinado el presunto carácter autorrefutatorio de los abordajes "objetivistas" parece ser realmente sostenible como solución a la "crisis" que el fenomenólogo ha descrito como consecuencia de los análisis causales propios del psicologismo, sociologismo e historicismo. Debemos evaluar a continuación si el enfoque radicalmente diferente propuesto por Foucault -quien precisamente reivindica lo que aparece como casi exactamente las mismas posiciones atacadas por Merleau-Ponty en términos de "sociologismo" e "historicismo", en particular en lo que concierne a la opacidad de la conciencia respecto de los mecanismos que la determinan- arrojan resultados más sostenibles.

[278] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes,* p. 137; *Signos*, p. 131.

III. LA ALTERNATIVA FOUCAULTIANA: EL DESPLAZAMIENTO DE LA CONCIENCIA, Y EL CONOCIMIENTO COMO HISTÓRICO-SOCIALMENTE RELATIVO

CAPÍTULO 7. Un análisis del conocimiento no centrado en la conciencia

7.1. De Merleau-Ponty a Foucault. El desplazamiento del cogito, la arqueología como análisis de condiciones de posibilidad y la ambigüedad entre una epistemología normativa y una descriptiva

En el capítulo 3, donde hemos desarrollado los aspectos centrales de nuestra interpretación de *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, hemos visto de qué manera, para Merleau-Ponty, la idea de un abordaje sobre nuestras creencias o tomas de posición -"afirmaciones", en su propio vocabulario- que se realice desde el punto de vista de la búsqueda de *causas* -psicológicas, sociales, históricas- aparece como indisociable de una actitud de *descalificación* del valor de las creencias en cuestión. El fenomenólogo asocia así oposiciones diferentes: por un lado, la que existe entre abordajes según razones y según causas; por otro, la oposición entre conceder un valor epistémico a lo que se nos aparece reflexivamente como evidencias, por un lado, y descalificarlo, devaluarlo, como "meramente" el producto de ciertas causas, por otro lado. En la medida en que el fenomenólogo nunca diferencia entre procesos causales más y menos confiables en la formación de creencias, entonces un análisis en términos de determinación de las causas de las creencias implicará necesariamente, para el fenomenólogo, consecuencias escépticas. Con un argumento que no es empírico sino "de principio", Merleau-Ponty insiste en que nuestras "afirmaciones" *tienen que* ser tales que puedan ser abordadas de manera fidedigna, en primera persona, como apoyadas en evidencias confiables[279]; es esto o el escepticismo, *tertium non datur*.

Ahora bien, frente a esta inflexible posición merleaupontyana, cobra obvia relevancia la circunstancia de que Foucault, inspirado en lo que inequívocamente declara como las circunstancias *empíricas, de hecho*, en que funciona la conciencia humana, señala que su acercamiento "arqueológico" al problema del conocimiento científico cobrará una forma análoga a lo que encuentra en el psicoanálisis, la etnología o la lingüística estructural, a saber: la búsqueda de un "inconsciente científico", de "reglas" o "estructuras" no susceptibles de ser

[279] Es interesante notar que la argumentación merleaupontyana sobre la autonomía o condicionamiento de la conciencia no se despliega, como sí es el caso con Foucault, en un terreno que pretenda ser netamente empírico, sino en el de las *condiciones del conocimiento* de la realidad empírica. Merleau-Ponty no declara simplemente que el psicologismo, sociologismo e historicismo son empíricamente falsos, que son desmentidos por evidencia empírica que muestra que la conciencia no está *de hecho* condicionada desde el exterior (evidencia que sea presentada como un dato contingente, que *podría* ser de otra manera), sino que, para el fenomenólogo, no podemos siquiera *considerar la posibilidad* de que nuestra conciencia esté condicionada al modo en que lo presentan estos adversarios teóricos. Cierta autonomía de la conciencia funciona, así, como una especie de

halladas en la propia conciencia de los practicantes de una ciencia; su acercamiento a las disciplinas teóricas no pasará por el "rodeo" del *cogito*; más en general, cuestionará el "primado" de la conciencia a la hora de analizar el conocimiento[280]. ¿Necesita esto, en absoluto, comprometer al arqueólogo con una posición de *desvalorización* de los discursos que toma por objeto, una posición que, por ver estos discursos como el resultado de mecanismos que escapan a la conciencia de los individuos que los producen, considere en consecuencia -una consecuencia que, según veíamos en el argumento *DCCRC*, Merleau-Ponty extrae- que tales discursos poseen un rol epistémicamente degradado, que debemos estar "llenos de dudas" acerca de su valor objetivo? O -lo que es ligeramente diferente-, ¿requiere Foucault, en virtud de no apoyarse en la perspectiva "del cogito", comprometerse con una posición que *de hecho* degrade el valor epistémico de tales discursos (aunque no lo declare así el propio arqueólogo), puesto que señala lo que ha sido aceptado como conocimiento es "nada más que" el resultado de ciertas normas operantes a espaldas de los sujetos? Parece existir, *prima facie*, un marcado contraste entre Merleau-Ponty y Foucault en cuanto a la necesidad o no de recurrir a la "interioridad racional" para describir y analizar un conocimiento.

Pero recapitulemos. Hemos señalado en el capítulo 3, que *incluso sobre la base de sus propias premisas*, en lo que ellas involucran de ineliminabilidad de la "interioridad racional", Merleau-Ponty se bloquea injustificadamente la vía de una solución "a dos niveles" para la cuestión de la evaluación de las creencias propias y ajenas. En efecto, el fenomenólogo podría decir que la atribución de conocimiento a un tercero -o, en el caso del psicologismo, sociologismo e historicismo, la atribución de *des*conocimiento- no es una operación fundante sino fundada, puesto que se apoya en la *auto*atribución de conocimiento, en la *auto*atribución de que las capacidades epistémicas propias son confiables, y por lo tanto estamos en

---

presuposición, que no podemos probar pero en la cual no podemos sino apoyarnos.

[280] Cfr. "Foucault répond à Sartre", entrevista con J.-P. Elkabbach, 1968, reimpresa en *Dits et écrits* (*DE* 55), p. 690 (traducción castellana: "Foucault responde a Sartre", en *¿Qué es usted…?*, p. 120); "Interview avec Michel Foucault", entrevista con Yngve Lindung, 1968, reimpresa en *Dits et écrits 1* (DE 54), p. 682 (traducción castellana: "Todo se convierte en objeto de un discurso", en *¿Qué es usted…?*, pp. 108s.); "Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti", reimpreso en *Dits et écrits 1* (DE 109), p. 1240 (traducción castellana : "Los problemas de la cultura: un debate Foucault-Preti", en *¿Qué es usted…?*, p. 295); "La vérité et les formes juridiques", en *Dits et écrits 1* (DE 139), pp. 1407-08 (traducción castellana: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 14); "Entretien avec Michel Foucault", en *Dits et écrits 2. 1976-1988,* París, Gallimard, 2001 (DE 281), p. 871 (traducción castellana: Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 65); « Structuralisme et poststructuralisme », entrevista con G. Raulet, reimpresa en *Dits et écrits 2* (DE 330), p. 1254 (traducción castellana: "Estructuralismo y posestructuralismo", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 311).

condiciones de juzgar apropiadamente las de este tercero. En este sentido, puede tal vez dársele la razón a Merleau-Ponty en cuanto a que el análisis en tercera persona presupone una cierta tesis sobre la confiabilidad de las capacidades epistémicas de quien hace el análisis, y por esta vía quedan fuera de juego las vertientes de explicación causal de creencias que no permitieran jerarquizar entre creencias mejor y peor formadas, puesto que este extremismo tendría implicaciones autorreferenciales. Sin embargo, incluso concediendo que la evaluación positiva de las propias capacidades epistémicas es fundante respecto de la evaluación de las capacidades de un tercero, de esto no se desprende que este segundo nivel de análisis no sea *legítimo*, en el alcance que le es propio. Merleau-Ponty *podría* reconocer -pero no lo hace- que un análisis atribuya legítimamente a un tercero creencias mejor y peor formadas, y que esta atribución a un tercero no requiera, en absoluto, comprometerse con una atribución a este tercero *de un conocimiento reflexivo* de la circunstancia de que sus creencias están bien formadas. Nada en la argumentación "de principio" de Merleau-Ponty, centrada en un argumento de autorrefutación, justifica por qué excluir este tipo.

Pero algo parecido a esta forma de atribución de conocimiento en tercera persona es lo que veremos encarnado en el tratamiento de la opacidad de la conciencia en el Foucault "arqueológico"; Foucault no da el rodeo de discutir cuestiones epistemológicas de principio (tales como si la definición de conocimiento requiere atribuir al sujeto que conoce p también el conocimiento de las razones por las cuales p sería verdadera), sino que corta el nudo gordiano y procede directamente a decirnos dos cosas importantes: *primero*, que sus análisis arqueológicos -sobre, por ejemplo, cómo se forman los objetos o conceptos de una disciplina científica- pueden revelar el funcionamiento de una determinada teoría sin pasar "por el rodeo del *cogito*", esto es, al margen de que los "sujetos" de tal teoría efectivamente fueran conscientes de tales reglas; *segundo*, que, al proceder así, la propia arqueología foucaultiana va en línea con los descubrimientos del estructuralismo y el psicoanálisis acerca de la opacidad de la conciencia. Foucault puede entonces, con esto último, insistir en que los desarrollos empíricos contemporáneos sobre el ser humano son un aval para su propia orientación teórica, y no para la obsesión fenomenológica por el convertir conscientes estructuras inconscientes; con lo primero, puede remarcar que no *necesita,* tampoco, preocuparse por postular algún tipo de "reflexión radical" a la hora de dar cuenta de que los sujetos humanos *conocemos*. ¿Por qué el arqueólogo *puede* hacer esto? El punto en la arqueología foucaultiana es en los hechos virar el eje de la discusión: ¿se distingue el conocimiento científico respecto de otras formas de pensamiento por el hecho de que sus "sujetos" -los enunciadores de tal discurso, en otras palabras- tengan conciencia de las

mismas estructuras que revela el "arqueólogo", superen la opacidad de su conciencia y por lo tanto no estén inconscientemente condicionados por las influencias histórico-sociales que, con las mediaciones del caso, determinan su práctica discursiva? ¿Requiere el hablar de "conocimiento" que *todas* las decisiones teóricas y metodológicas clave puedan ser reivindicadas por ellos por medio de razones, en vez de explicadas en tercera persona en términos de la aparición, histórico-socialmente condicionada, de ciertos discursos? *No, en absoluto*: el conocimiento científico se distingue -según veremos- por haber superado ciertos "umbrales" que son propios de una práctica discursiva como tal, y esto no depende de cada individuo consciente que esté involucrado en la práctica en cuestión. Merleau-Ponty ve necesario polemizar contra lo que podemos llamar una "ideología de la opacidad", para resolver una presunta "crisis de las ciencias"; Foucault responde que al hacer esto no estamos siquiera cerca de lo que debería ser el tema de discusión. No depende de los contenidos de conciencia de ningún sujeto individual que la física, la matemática o la economía sean una forma de conocimiento, y en particular de conocimiento científico; a lo que tenemos que apelar es a las garantías -si queremos llamarlas así- que nos proporciona el funcionamiento de una práctica discursiva ya consolidada. Y no se ve por qué Merleau-Ponty podría razonablemente cuestionar esta solución: si lo desea, podrá insistir en que *incluso si* la atribución de conocimiento a los "sujetos" de los discursos-objeto analizados por la arqueología es hecha desde una perspectiva que no es la de la "interioridad racional", todo el análisis depende en última instancia de la "interioridad racional" del propio arqueólogo, pero remarcar esto no altera el punto de Foucault, si entendemos que este punto consiste en decir, simplemente, que la atribución de conocimiento *puede* hacerse sin "pasar por el *cogito*" de los "autores" de los discursos que la arqueología toma por objeto.

Pero aquí nuestro desarrollo empalma con otra pregunta, que concierne a si Foucault puede, en el mismo sentido en que hablaría Merleau-Ponty de "conocimiento", atribuir ese título a los discursos-objeto que analiza arqueológicamente. En definitiva, aquí enfrentamos una objeción bastante obvia: correcto, Foucault declara poder reconstruir el conocimiento científico desde una perspectiva que no es la "interioridad" aclamada por la fenomenología, pero ¿no se debe esto a que simplemente estamos usando la *palabra* "conocimiento" en un sentido diferente? Esta objeción, según la cual la pretensión foucaultiana de desplazar el "subjetivismo" fenomenológico solo se sostendría en una imprecisión terminológica, puede cobrar dos formas.

En primer lugar, es claro que usamos la palabra "conocimiento" tanto para referirnos a un estado en que se encuentra un sujeto, esto es, lo que definimos es el estado de *conocer*, y es

esto lo que -como hemos visto ya- se refleja en la definición platónica tradicional que, en el *Menón*, describe el estado en cuestión en términos de la posesión de una creencia verdadera justificada. Pero, naturalmente, también usamos la palabra "conocimiento" -típicamente en expresiones tales como "conocimiento científico"- para referirnos no a un estado psicológico sino a lo que en todo caso puede ser su correlato: un conjunto de proposiciones verdaderas que resultan de una actividad teórica como la ciencia o la filosofía, que son un "conocimiento" sedimentado, acumulado como objeto cultural, y que en todo caso distintos sujetos podrán aprender. Si Merleau-Ponty habla del conocimiento en el primero de estos sentidos y Foucault en el segundo, obviamente no habrá aquí un debate interesante, y por lo demás el arqueólogo hace muy explícito que su análisis no se vincula en absoluto con algo así como creencias de individuos, sino simplemente con enunciados, trozos de lenguaje que tienen un soporte escrito u oral; no nos habla del estado psicológico llamado "conocer". Sin embargo, no es forzado pensar que, tal como cree Foucault, él está de hecho abordando un campo problemático al que también la fenomenología se había referido: en efecto, la preocupación de Merleau-Ponty al hablar de la "crisis de las ciencias" *tampoco* era centralmente el conocimiento como estado psicológico, en oposición al conocimiento como acerbo de proposiciones. La preocupación de Merleau-Ponty era, al menos en parte, cómo podemos considerar verdaderas nuestras elaboraciones teóricas una vez que su génesis aparece "contaminada" por condicionamientos psíquicos, sociales e históricos. Hay sin duda una referencia a estados psicológicos de sujetos, pero ella resulta importante desde el punto de vista de los *resultados* de la actividad cognoscitiva. Así, pues, si Foucault puede efectivamente analizar el conocimiento sin "pasar por el *cogito*", naturalmente no estará mostrando que las *creencias de ciertos sujetos* cuentan efectivamente como un conocimiento -puesto que este problema simplemente no lo concierne- pero sí habrá podido explicar la génesis de algo que valga como "conocimiento" incluso sin tener que comprometerse, como sí es el caso de Merleau-Ponty, con alguna teoría que muestre por qué no nuestra conciencia no está condenada a la opacidad.

Pero, *en segundo lugar*, la ambigüedad de la palabra "conocimiento" puede significar que tenemos aquí un problema más grave. Así como el adjetivo "legítimo" puede tener un uso puramente *descriptivo, neutral* (decir que una acción fue legítima puede significar simplemente que no infringió ninguna legislación establecida, sin que con esta afirmación estemos nosotros mismos comprometidos con un aval de la acción en cuestión) pero al mismo tiempo tiene, por otro lado, un uso *normativo* (de manera que podemos decir, por ejemplo, que no eran legítimas las leyes de los nazis, aun si reconocemos el hecho histórico-

social de que fueron leyes promulgadas de acuerdo a los procedimientos legalmente previstos), así también podemos prima facie distinguir, respecto de "conocimiento", un uso tal que al declarar que algo es conocimiento estemos comprometidos nosotros mismos con su evaluación como tal (lo cual supone establecer que se trata de un acerbo de proposiciones que nosotros mismos, al hablar de "conocimiento", declaramos verdaderas, en el sentido de que podemos afirmarlas, comprometernos con ellas), y un uso que se refiere únicamente a lo que en determinado tiempo y lugar *es considerado* conocimiento; este último uso, en principio, no nos compromete con ninguna valoración como la que hacemos al emplear normativamente la palabra. Podemos así hablar del conocimiento que existe en una sociedad del mismo modo neutral en que hablamos del "derecho" nazi, expresión con la que nos referimos a un sistema jurídico sin emitir un juicio valorativo sobre él. Ahora bien, si, como declara Barry Allen -y como veremos también para el problema de la verdad-, el uso de "conocimiento" en Foucault es puramente descriptivo, no normativo[281], entonces una vez más Merleau-Ponty y el "arqueólogo" estarán hablando sobre problemas distintos. Uno de los autores se estará preguntando si el conocimiento, entendido como estado psicológico o como acerbo de proposiciones, pero en cualquier caso en un uso *normativo* del término, es compatible con la opacidad de la conciencia, y el otro se estará preguntando si podemos prescindir "del cogito" para explicar la circunstancia de que ciertos discursos *tengan el estatuto social* de "conocimiento", *sean considerados* como tales. Si el Foucault arqueológico utiliza "conocimiento" en sentido puramente descriptivo, lo cual quiere decir que no se compromete en absoluto con la verdad de sus discursos-objeto, o si debilita esta última noción -como en algunos textos del período genealógico- convirtiéndola en un predicado descriptivo de un tipo de "circulación" social de discursos, entonces todo el interés de la propuesta desaparece: sí, podemos atribuir "conocimiento" sin pasar por el *cogito*, pero porque la palabra "conocimiento" refiere a otra cosa que aquello que tenía en mente Merleau-Ponty.

¿Es esta la situación en que nos deja Foucault? ¿Encontramos, en efecto, una discrepancia entre*, por un lado,* la declaración triunfante de Foucault según la cual ha podido librarse de "la convicción de que era imposible analizar el conocimiento sin tomar [al *cogito*] como punto de partida"[282] y, *por otro lado*, la circunstancia de que la "epojé" propia de la

[281] Según Barry Allen, Foucault no le da "ningún lugar a un concepto normativo de conocimiento, entendiendo por tal uno que distinga el conocimiento de lo que se declara, cree o dice conocer (lo que *pasa* como conocimiento)". Allen, B., "After knowledge and liberty: Foucault and the New Pragmatism", en C. G. Prado (ed.), *Foucault's Legacy,* New York-London, Continuum, 2009, p. 74.
[282] "Qui êtes-vous…?", p. 638; "¿Qué es usted…?", p. 92.

arqueología impone no pronunciarse sobre la verdad de los discursos que ella toma por objeto; limitarse por el contrario a su pura "descripción"?

Según nosotros mismos hemos señalado en la presentación general de este trabajo[283], abordamos al autor tomándonos en serio la circunstancia de que su análisis es "causal" en un sentido amplio: seguramente no uno sobre condiciones *suficientes* para la aparición de determinados enunciados, pero sí al menos uno sobre condiciones necesarias, sobre condiciones de posibilidad. ¿Significa esto que los análisis de Foucault son por fuerza incompatibles con cualquier acercamiento normativo, y que este tendría por fuerza que hacerse siempre desde la perspectiva "del *cogito*", puesto que cualquier otro acercamiento sería por fuerza reduccionista? No podemos negar que, junto con el anti-*subjetivismo* que se expresa en las referencias foucaultianas a la tradición que lo precede, hallamos en el arqueólogo una declaración de anti-*normativismo* que tiene la forma de su "epojé" respecto del valor de sus discursos-objeto[284]. Ahora bien, si la posición de Foucault se redujera a esta actitud puramente negativa, a esta clase de renuncia, entonces la arqueología se estaría delimitando del proyecto fenomenológico de dos modos a la vez, dando dos pasos que deben ser diferenciados entre sí y que no parece necesario -ni conveniente- dar al mismo tiempo: en su aspecto anti-subjetivista, Foucault estaría rechazando las pretensiones fundadoras de una presunta conciencia transparente y autónoma, y abrazando por el contrario la imagen científica sobre una subjetividad condicionada por su medio; en su aspecto anti-normativista, su posición consistiría no solo en rechazar la clase de fundamentación del conocimiento que encuentra en la fenomenología, *sino en no proponer ninguna otra opción normativa en su lugar.* Pero los dos aspectos no encajan demasiado bien entre sí: si el uso del predicado "conocimiento", en un sentido normativo, puede hacerse también sin hacer atribuciones demasiado fuertes -como la posesión de razones conscientes- a la conciencia de un sujeto que sería el titular de este conocimiento -y era esto lo que, *mutatis mutandis,* le reprochábamos a Merleau-Ponty no haber considerado-, entonces los análisis de Foucault -que desplazan la problemática de la conciencia por la de las reglas de formación de objetos y los umbrales que atraviesa una formación discursiva- deberían poder ser explorados en su fecundidad antes de asumir que su aplicación es *puramente* descriptiva, y que la valoración normativa de pretensiones de verdad y conocimiento tiene que buscarse en algún otro lado. Para evaluar

[283] *Cfr. supra*, Introducción general.

284 *Cfr*. Foucault, Michel, "Réponse à une question", *Esprit,* mayo 1968, reimpreso en *Dits et écrits I* (DE 58), p. 709 ; Foucault, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistemologie », *Cahiers pour l'analyse,* été 1968, reimpreso en *Dits et écrits 1* (DE 59), p. 733 ; *L'archéologie…,* p. 190; *La arqueología…*, p. 235 ; *L'archéologie,* p. 260; *La arqueología…*, p. 324.

esto, comenzaremos por abordar, en la próxima sección, los señalamientos que muestran que según Foucault el problema de la opacidad de la conciencia, que asediaba a Merleau-Ponty, queda puesto fuera de juego, en tanto el tratamiento arqueológico deja de lado, de conjunto, el "rodeo" por la conciencia de los sujetos de conocimiento.

7.2. El desplazamiento del "primado del cogito"

7.2.1. El desplazamiento del cogito en una serie de críticas a la fenomenología durante el período arqueológico

Aunque, como es natural, las elaboraciones foucaultianas sobre la conciencia en general, sobre la verdad y sobre el conocimiento rebasan sin ninguna duda el marco de sus críticas a la fenomenología, creemos que es inevitable considerar que es la "pars construens" foucaultiana, su elaboración alternativa sobre estos problemas, aquello sobre lo que debe depositarse el peso de la aceptabilidad de su "pars destruens". Dicho brevemente, si hemos de rechazar las exigencias de "interioridad racional" que hacían a Merleau-Ponty insistir en que la conciencia *debe poder* acceder a los fundamentos de sus tomas de posición, si hemos de rechazar esta forma de "primado del *cogito*", si hemos de considerar que la situacionalidad histórico-social del conocimiento no suscita un problema relativista o que, en todo caso, el relativismo no es autorrefutatorio, todo esto requiere nada menos que mostrar que una epistemología radicalmente diferente es sostenible.

En una serie de textos de Foucault posteriores a *Les mots et les choses*, la delimitación respecto de la fenomenología -o a lo que, bajo otros nombres, termina remitiéndonos a ella- aparece, mucho más claramente que en el libro de 1966, enfocada en los problemas del alcance de la vida consciente del sujeto y de cuán autónoma ella puede considerarse respecto de mecanismos inconscientes. Foucault nos presenta así un panorama en que su propia arqueología queda aliada sin mayores reparos, y contra un enemigo común que sería un "subjetivismo" o "antropologismo" filosófico, con los resultados del psicoanálisis, la lingüística estructural y la etnología. Así, en la entrevista "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", de 1967, encontramos una presentación de este frente de disputa:

> [L]a estructura antropológico-humanista del pensamiento del siglo XIX […] está deshaciéndose, desintegrándose ante nuestra vista. En gran parte esto se debe al desarrollo estructuralista. Una vez que se advirtió que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizás hasta la herencia biológica del hombre están inmersos en estructuras, es decir, inmersos en un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que cualquiera puede describir, el hombre dejó,

> por así decirlo, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que lo que hace posible al hombre es, en el fondo, un conjunto de estructuras, unas estructuras que él puede, sin duda, pensar y describir, pero de las que no es sujeto ni conciencia soberana. Esta reducción del hombre a las estructuras en las cuales está inmerso me parece característica del pensamiento contemporáneo[285].

Dos temas se delinean aquí, que cobran especial interés una vez que los leemos sobre el trasfondo de discusiones similares que hemos hallado en Merleau-Ponty. En efecto, si el problema del conocimiento aparece reconducido hacia el mayor peso de una perspectiva de tercera persona, es porque ante todo el problema de qué *son* la subjetividad o la conciencia nos remite hacia "estructuras" que están más acá de los poderes de la conciencia reflexiva. Al hablarnos de "relaciones que cualquiera puede describir", Foucault está sentenciando aquí el final del primado de la perspectiva reflexiva, de primera persona, en lo que hace al conocimiento que el sujeto tiene *de sí mismo*. Pero Foucault da un paso más, crucial, y que consiste en señalar que no solo el autoconocimiento sino también *el saber, en general*, puede -e incluso llega a *necesitar*- reconstruirse sin apelar a una perspectiva de primera persona. No es necesario el punto de vista del *cogito*, el paso por la conciencia del sujeto mismo que conoce, para describir el fenómeno del saber. En palabras del "arqueólogo",

> al ocultar el *cogito*, al poner en cierto modo entre paréntesis esa ilusión primera del *cogito*, podemos ver perfilarse sistemas enteros de relación que de otra manera no serían descriptibles. En consecuencia, no niego el *cogito*, me limito a señalar que su fecundidad metodológica no es, a fin de cuentas, tan grande como había podido llegar a creerse, y que, en todo caso, hoy podemos realizar descripciones que me parecen objetivas y positivas sin apelar en absoluto a él. Es significativo […] que yo haya podido describir estructuras de saber en su conjunto sin referirme nunca al *cogito*, aunque desde hace varios siglos existiera la convicción de que era imposible analizar el conocimiento sin tomarlo como punto de partida[286].

El problema del inconsciente como el gran adversario de las empresas teóricas que se comprometían con un primado de la subjetividad humana reaparece en una entrevista de 1968 -publicada como "Foucault répond à Sartre"-: mientras las "ciencias humanas" tenían por propósito que el "conocimiento del hombre fuera tal que pudiese liberarlo de sus alienaciones, de todas las determinaciones que no dominaba", sin embargo "a medida que se desplegaban las investigaciones" sobre el hombre, "lo que se descubrió fue un inconsciente,

[285] "Qui êtes-vous… ?", p. 636; "¿Qué es usted…?", pp. 89-90.

un inconsciente atravesado en su totalidad de pulsiones, instintos, un inconsciente que funcionaba conforme a mecanismos"[287]. El propio trabajo de Foucault se inscribirá entonces en un marco similar de desplazamiento del primado de la conciencia. "De manera muy esquemática", señala Foucault,

> consiste en esto: tratar de recuperar en la historia de la ciencia, de los conocimientos y del saber humano, algo que se asemeje a su inconsciente. Si se quiere, la hipótesis de trabajo es a grandes rasgos la siguiente: la historia de la ciencia, la historia de los conocimientos, no obedece simplemente a la ley general del progreso de la razón; en cierto modo, no son la conciencia humana, la razón humana, las poseedoras de las leyes de la historia. Por debajo de lo que la ciencia conoce por sí misma hay algo que no conoce; y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a una serie de leyes y determinaciones. Esas leyes y determinaciones son las que he tratado de sacar a la luz. He intentado poner de relieve un ámbito autónomo que sería el del inconsciente del saber, que tendría sus propias reglas, como el inconsciente del individuo humano también tiene sus reglas y sus determinaciones[288].

La descripción algo vaga sobre sus adversarios teóricos ("convicción" existente "desde hace varios siglos", "estructura antropológico-humanista") se concretiza cuando, en otra entrevista también de 1968, Foucault aplica una caracterización similar para hablar del "existencialismo", término bajo el cual incluye tanto a Sartre como a Merleau-Ponty:

> Creo que el existencialismo se definía en o esencial como una empresa… iba a decir una empresa antifreudiana; no es que Sartre o Merleau-Ponty hayan ignorado a Freud, lejos de ello, pero su problema consistía esencialmente en mostrar cómo la conciencia humana, el sujeto o la libertad del hombre conseguían penetrar en todo lo que el freudismo había descrito o designado como mecanismos inconscientes; resituar la vida y la libertad del hombre en el centro de aquello que, en su actividad y su conciencia, es lo más secreto, lo más opaco y lo más mecánico. Eso, el rechazo del inconsciente, fue en el fondo el gran escollo del existencialismo […] [E]l existencialismo […] intentaba describir experiencias de modo que pudiesen estar comprendidas en formas psicológicas o, si se quiere, formas de la conciencia […][289].

---

[286] "Qui êtes-vous…?", p. 638; "¿Qué es usted…?", p. 92.
[287] « Foucault répond… », p. 690; "Foucault responde…", en *¿Qué es usted...?*, p. 120.
[288] « Foucault répond… », pp. 693-694; "Foucault responde…", p. 123.
[289] « Interview avec Michel Foucault », p. 682; "Todo se convierte en objeto de un discurso", pp. 108s.

Frente a este adversario común, vuelve a quedar claro cómo Foucault se inscribe a sí mismo en un mismo frente teórico junto a lo que ve como los descubrimientos fundamentales del psicoanálisis y el estructuralismo:

> Cuando se analiza el lenguaje humano, no se descubre la naturaleza, la esencia o la libertad del hombre. En lugar de ello, se descubren estructuras inconscientes que gobiernan sin que lo advirtamos o lo queramos, y sin que jamás intervengan nuestra libertad o nuestra conciencia; estructuras que deciden el plano dentro del cual hablamos. Cuando un psicoanalista analiza el comportamiento o la conciencia de un individuo, no encuentra al hombre sino algo como una pulsión, un instinto, un impulso. […] Lo que yo quise hacer -y quizá fue eso lo que generó tantas protestas- fue mostrar que en la historia misma del saber humano podíamos reencontrar el mismo fenómeno: la historia del saber humano no ha quedado en manos del hombre. No es el propio hombre el que creó conscientemente la historia de su saber, sino que la historia misma del saber y de la ciencia humana obedece a condiciones determinantes que se nos escapan. Y, en ese sentido, el hombre ya no es poseedor de nada, ni de su lenguaje, ni de su conciencia, ni siquiera de su saber. Ese despojamiento es en el fondo uno de los temas más significativos de la investigación contemporánea[290].

Foucault insiste: si, por un lado, "lo que distingue en esencia al estructuralismo es el hecho de poner en tela de juicio la importancia del sujeto humano, de la conciencia humana, de la existencia humana"[291]; si la "exclusión del sujeto humano, de la conciencia y de la existencia caracteriza en líneas generales […] la investigación contemporánea", lo que es correlativo de la circunstancia de que "el estructuralismo investiga sobre todo un inconsciente", "las estructuras inconscientes del lenguaje, de la obra literaria y del conocimiento"[292], de manera similar, por otro lado, lo que el propio arqueólogo ha intentado probar

> es que, en la historia del saber, hay […] algunas regularidades y algunas necesidades que son opacas al saber mismo y que no están presentes en la conciencia de los hombres. Hay algo así como un inconsciente en la ciencia, por ejemplo entre los diferentes dominios científicos, entre los cuales no se había establecido un vínculo directo[293].

[290] « Interview… », p. 687; "Todo se convierte…", pp. 114-115.
[291] « Interview… », p. 681; "Todo se convierte…", p. 107.
[292] « Interview… », p. 681; "Todo se convierte…", p. 108.
[293] « Interview… », p. 684; "Todo se convierte…", p. 111.

En la autopresentación que hace Foucault aquí de su pensamiento, vemos entonces cómo una primera crítica a la teorización "humanista" o "tradicional" sobre el sujeto cognoscente -no puede haber primado metodológico *del* sujeto reflexivo porque no hay un primado *real* de la conciencia, ella depende de estructuras que la exceden- se hace confluir con la reivindicación del punto de vista de tercera persona que Foucault ha empleado en sus obras arqueológicas, en particular *Les mots et les choses*. No solamente es *permisible* abandonar la perspectiva reflexiva; esto es incluso una *necesidad* cuando se trata de sacar a la luz la clase de isomorfismos entre diferentes dominios de la ciencia que el "arqueólogo" detecta sin que hayan sido objeto de conciencia para los propios científicos del caso.

7.2.2. El desplazamiento del cogito en el período genealógico

En el "debate Foucault-Preti" de 1972, el "arqueólogo" y "genealogista" declara que

> la gran mayoría de los filósofos, del siglo XVII al siglo XIX, identificaron sujeto y conciencia. Diría incluso que esto es válido para los filósofos franceses del siglo XVII al siglo XIX, como Sartre y Merleau-Ponty. Creo que esta identificación sujeto-conciencia en el nivel trascendental es característica de la filosofía occidental *desde Descartes hasta nuestros días*[294].

Si, en *Las palabras y las cosas* se remarcaba *la insuperable discontinuidad* existente entre Descartes y Kant, y la circunstancia de que el proyecto fenomenológico, en su orientación trascendental, solo podría situarse en el espacio del segundo, no del primero, en diversas formulaciones posteriores la diferencia, antes crucial, entre el funcionamiento de la representación en la Época Clásica, por un lado, y la duplicación empírico-trascendental moderna, por el otro, se ha difuminado. El reproche al subjetivismo filosófico pasa a hacerse, sin más, en términos de un vago "primado de la conciencia", continuado presuntamente sin rupturas desde el siglo XVII. Foucault insiste: "En la filosofía y el pensamiento de los siglos XVII y XVIII el sujeto era soberano. Más adelante, en el siglo XIX, con la filosofía de la voluntad, sigue siéndolo, aunque de diferente manera"[295]. Foucault nos habla de las tesis alrededor del hombre como no solo prescindibles sino *empíricamente falsas* en virtud del descubrimiento de "estructuras" condicionantes de la conciencia, con todos los matices con los que -claro está- Foucault desea neutralizar el término para evitar ser clasificado, justamente, como estructuralista:

294 « Les problèmes… », p. 1240 ; "Los problemas…", p. 293. Subrayado nuestro.
295 « Les problèmes… », p. 1244 ; "Los problemas…", p. 297.

> [E]n estos últimos años […] se produjo un descubrimiento inesperado, a saber: la existencia de relaciones formales que también podemos llamar estructuras, justamente en las regiones que parecen estar en todo y para todo sometidas a la conciencia, como por ejemplo el lenguaje y el pensamiento formal. Se descubrió asimismo que esas relaciones existían y actuaban antes de que el sujeto fuera verdaderamente consciente de ellas […]. De este modo, por intermedio de la lingüística, la lógica y la etnología se llega a descubrir un sector que escapa a la conciencia en el sentido comúnmente aceptado de la palabra[296].

Clarificando la misma idea, Foucault nos dice que "hay, si no estructuras propiamente dichas, sí *reglas de funcionamiento del conocimiento* que *aparecieron en el curso de la historia* y *dentro de las cuales se sitúan los diferentes sujetos*"[297], con todo lo cual desea remarcar que la conciencia humana, lejos de arrojarnos las condiciones de posibilidad de todo conocimiento posible, resulta más bien *condicionada por* estas reglas, las cuales, por otro lado, son de carácter *histórico*, lo que completa su diferenciación respecto de lo "trascendental" en sentido kantiano[298].

Foucault vuelve una vez más sobre la fenomenología como una presunta teorización sobre un sujeto incondicionado cuando, al referirse a su propia obra en la entrevista de 1980 con Duccio Trombadori, afirma, en varios pasajes del diálogo, que "la fenomenología trata de captar el significado de la experiencia cotidiana para reafirmar *el carácter fundador del sujeto, del yo, de sus funciones trascendentales*"[299]. Frente a esta tradición, para Foucault autores como Nietzsche, Bataille y Blanchot constituían "una invitación a discutir la categoría del 'sujeto', *su primacía, su función fundadora*"[300]. Asimismo, Foucault declara que el punto de convergencia con otros autores denominados "estructuralistas" -rúbrica que, en lo que respecta a sí mismo, rechaza- es "Justamente cuestionar este tema del 'sujeto', gran postulado fundamental que la filosofía francesa, desde Descartes hasta nuestros días, nunca había abandonado"[301].

296 « Les problèmes… », p. 1242; "Los problemas…", p. 295.
297 « Les problèmes… », p. 1241 ; "Los problemas…", p. 294. Subrayado nuestro.
298 "Y]o me esfuerzo por evitar cualquier referencia a ese trascendental, que sería una condición de posibilidad de todo conocimiento […]; trato de adoptar un desapego cada vez más grande para definir las condiciones y transformaciones históricas de nuestro conocimiento. Trato de historizar al máximo para dejar el menor lugar posible a lo trascendental". « Les problèmes… », p. 1241; "Los problemas...", p. 294:
299 « Entretien… », p. 862 ; *Conversaciones…*, p. 45. Subrayado nuestro.
300 « Entretien… », p. 867; *Conversaciones…*, p. 57. Subrayado nuestro.
301 « Entretien… », p. 871; *Conversaciones…*, p. 65.

En 1973, en las conferencias que llevaron por título *La vérité et les formes juridiques*, se reitera lo que, sobre el trasfondo de la diferencia entre Descartes y Kant que encontrábamos en *Les mots et les choses,* aparece como una simplificación del debate sobre el "subjetivismo". Foucault señala que el desplazamiento que el psicoanálisis habría significado respecto del "rol fundador" de la subjetividad no ha tenido su contraparte en la epistemología y la historia de las ciencias. En efecto, el filósofo francés anticipa, como uno de los temas centrales de la investigación que emprenderá en las conferencias, que buscará "una reelaboración de la teoría del sujeto", la cual, como Foucault marcará también en otros textos menores, habría sido

> profundamente modificada y renovada […] por unas teorías o, aun más seriamente, por unas prácticas entre las que cabe destacar con toda claridad al psicoanálisis, que se coloca en un primer plano. El psicoanálisis fue ciertamente la práctica y la teoría que replanteó de manera más fundamental la prioridad conferida al sujeto que se estableció en el pensamiento occidental *a partir de Descartes*. […] [L]a filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad, sino en donde podía hacer eclosión la verdad. Ahora bien, […] el psicoanálisis pone enfáticamente en cuestión esta posición absoluta del sujeto[302].

Sin embargo, según Foucault, la teoría del conocimiento se habría mostrado refractaria a estos descubrimientos que desplazan de su lugar central a la subjetividad. Esto no solo funciona como oportunidad para que Foucault vuelva sobre sus críticas a la fenomenología, sino que, de un modo más general, le permite señalar que "en el dominio de lo que podríamos llamar teoría del conocimiento, o en el de la epistemología, la historia de las ciencias o incluso en el de la historia de las ideas, […] la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana o kantiana"[303].

Por último, en una reflexión retrospectiva en el contexto de una entrevista -esta vez con G. Raulet-, Foucault afirmaba, a propósito del problema del inconsciente, que este "no podía entrar en la fenomenología, al menos como la franceses la concebían", y en virtud de ello "Sartre o Merleau-Ponty […] no dejaron de intentar reducir lo que era para ellos el positivismo, o el mecanicismo [*mécanisme*] o el cosismo de Freud *en nombre de la afirmación de un sujeto constituyente*"[304]. Sobre este concepto, continuaba preguntándose:

302 « La vérité… », pp. 1407-1408; *La verdad…*, p. 14. Subrayado nuestro.
303 « La vérité… », p. 1408 ; *La verdad…*, p. 14.
304 « Structuralisme… », p. 1254; "Estructuralismo…", p. 311. Subrayado nuestro.

"¿un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico, es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón?". Frente a esta pregunta, se entusiasma con la respuesta de Nietzsche según la cual "no se debe pedir el despliegue de esta historia de la razón *en un acto primordial y fundador del sujeto racionalista*"[305].

7.2.3. El caso de *La arqueología del saber*

Foucault remarcará en diversas ocasiones a lo largo de *La arqueología del saber* el carácter de tercera persona de su acercamiento al discurso; la circunstancia de que no se apoyará en lo que se le pueda atribuir a una conciencia cognoscente. De manera destacada, insistirá en que el sujeto del enunciado debe comprenderse como el conjunto de ciertos "requisitos" y "posibilidades", susceptibles de ser asociados a diversos individuos empíricos intercambiables; por el contrario,

> *no* se le describirá como individuo que habría efectuado realmente unas operaciones, que viviría en un tiempo sin olvido ni ruptura, que habría interiorizado, en el horizonte de su conciencia, todo un conjunto de proposiciones verdaderas, y que conservaría, en el presente vivo de su pensamiento, su reaparición virtual (esto no es, en los individuos, otra cosa que el aspecto psicológico y "vivido" de su posición en tanto que sujetos enunciantes)[306].

El sujeto de la enunciación científica no es, entonces, reductible a lo "vivido" por una conciencia, sino que puede y necesita ser descrito, desde una perspectiva "exterior", a partir de una serie de exigencias de la función enunciativa que los individuos concretos vendrán en todo caso a llenar. De forma similar, en el capítulo "Ciencia y saber", cuando Foucault se centra en la forma en que una ciencia debe ser rastreada a sus condiciones históricas de posibilidad dadas por una práctica discursiva, "no se quiere devolverla", con ello, "a un nivel profundo y originario, no se quiere devolverla al suelo de la experiencia vivida (a esa tierra que se da, irregular y despedazada, antes de toda geometría, a ese cielo que centellea a través de la cuadrícula de todas las astronomías)"[307]. Más en particular, los elementos que conforman lo "previo" sobre la base de lo cual podrá formarse una ciencia no son del tipo de lo que puede rastrearse en los estados de una conciencia; se trata, más bien, de "unos

305« Structuralisme… », p. 1255; "Estructuralismo…", pp. 312-313.
[306] *L'archéologie…*, p. 130; *La arqueología…*, pp. 157-158, subrayado nuestro
[307] *L'archéologie…,* pp. 258-259; *La arqueología…*, p. 322.

elementos que deben haber sido formados por una práctica discursiva para que eventualmente un discurso científico se constituya"[308]. Así, resume Foucault,

> no relacionamos la ciencia con lo que ha debido ser vivido o debe serlo […], sino con lo que ha debido ser dicho -o lo que debe serlo-, para que pueda existir un discurso que, llegado el caso, responda a unos criterios experimentales o formales de cientificidad[309].

Este conjunto de elementos formados por una práctica discursiva, para los que Foucault reserva en *L'archéologie…* el término "saber", conforman "un dominio en que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica)"[310]. Sin embargo, el carácter de tercera persona de la perspectiva adoptada por el arqueólogo es perceptible de manera más clara en los cuatro capítulos consecutivos que, en la segunda sección del libro, Foucault dedica a "reglas de formación". Estas reglas -he ahí el punto- rigen las diferentes dimensiones que caracterizan a una formación discursiva sin para ello tener necesidad de aparecerse de manera consciente a los sujetos empíricos que producen los enunciados de la formación en cuestión.

Contextualicemos un poco todo esto. La sección de *L'archéologie…* dedicada a "Las regularidades discursivas" se enfoca en estudiar aquellas unidades de lenguaje que Foucault denomina "enunciados" y que pueden agruparse formando lo que el "arqueólogo" denomina "formaciones discursivas". Luego de problematizar presuntos "datos" como la existencia de unidades tales como "*la* medicina, *la* gramática, *la* economía política"[311], Foucault considera cuatro hipótesis que podrían, al menos a primera vista, explicar la identidad de tales unidades: la hipótesis de una posible unidad apoyada en la de un "estilo" o "carácter de la enunciación", que Foucault rechaza a partir del caso de la ciencia médica desde el siglo XIX[312]; la hipótesis

[308]*L'archéologie…,* p. 246; *La arqueología…*, p. 305.
[309]*L'archéologie…,* p. 246; *La arqueología…*, p. 306.
[310]*L'archéologie…,* p. 247; *La arqueología…*, p. 307.
311 *L'Archéologie...*, p. 48; *La arqueología…*, p. 51. Subrayado en el original.
312Respecto de la medicina Foucault declara haberse inclinado inicialmente a considerarla como constituida, a partir de ese período, "como una serie de enunciados descriptivos", todos ellos apoyados en "una misma mirada depositada sobre las cosas, una misma cuadrícula del campo perceptivo, un mismo análisis del hecho patológico según el espacio visible del cuerpo, un mismo sistema de transcripción de lo que se percibe en lo que se ve" (*L'Archéologie...*, p. 50; *La arqueología…*, p. 54). Sin embargo, el intento de definir la medicina desde el punto de vista de sus descripciones es cuestionado ante todo por Foucault en tanto que falso sino en tanto que *abstracto*: el "discurso clínico" se revela como siendo no solo "un conjunto de descripciones" sino también de "hipótesis sobre la vida y la muerte, elecciones éticas, decisiones terapéuticas, reglamentos institucionales, modelos de enseñanza" (*ibíd*). Pero, más importante para señalar la imposibilidad de apoyar sobre sus enunciados descriptivos la unidad de la medicina, Foucault remarca que aquellos mismos no han "cesado de

de una continuidad de un "sistema de conceptos permanentes y coherentes" que estarían en juego en él, y que pone en cuestión a partir del caso del análisis del lenguaje[313]; la posibilidad de establecer una unidad de los discursos según "la identidad y la persistencia de los temas", que considera -y descarta- a partir de ejemplos de varias disciplinas[314], y la hipótesis de que la unidad de una disciplina pueda apoyarse en la relación de cada una de estas unidades con un *objeto* correspondiente. Tomando el ejemplo de la psicopatología, cuya área debería poder recortarse en términos de algo que llamaríamos "la locura", Foucault cuestiona que podamos servirnos de este presunto objeto para arribar a la unidad del discurso sobre él, ante todo porque, de acuerdo al "arqueólogo", ello implicaría tomar el efecto por la causa: "[u]no se equivocaría […] si le pidiera al ser mismo de la locura, a su contenido secreto […], lo que ha podido decirse de ella en un momento dado"; a la inversa, "la enfermedad mental fue constituida por el conjunto de lo que fue dicho en el grupo de todos los enunciados que la nombraban, le recortaban, la describían, la explicaban"[315]. En segundo lugar, Foucault declara precisamente que este conjunto de enunciados sobre la locura "dista de vincularse a un único objeto, formado de una vez por todas, y de conservarlo indefinidamente como su horizonte de idealidad inagotable"[316]; "todos los objetos del discurso psicopatológico fueron

---

desplazarse" (*L'Archéologie*..., p. 50; *La arqueología…*, p. 55), en virtud de innovaciones técnicas, de nuevas teorías y del desplazamiento del médico como "lugar del registro y la interpretación de la información", en beneficio del recurso a otros métodos de documentación y análisis (*L'Archéologie*..., p. 52; *La arqueología…*, p. 55).

313 En efecto, sobre el lenguaje -previamente objeto del estudio "arqueológico" en *Las palabras y las cosas*-, Foucault señala que las pretendidas invariantes conceptuales del análisis clásico coexisten con otros tantos conceptos heterogéneos e incompatibles con aquellas y no puede ser sobre ellas, en consecuencia, que se apoye el peso de la presunta unidad de una disciplina. *Cfr. L'Archéologie*..., p. 52; *La arqueología…*, p. 56.

314Los ejemplos son "el tema evolucionista", de Buffon a Darwin, o "el tema fisiocrático", que se habría extendido hasta Ricardo. Pero, si en el primero de estos ejemplos, "la misma temática se articula a partir de dos juegos de conceptos, de dos tipos de análisis, de dos campos de objetos perfectamente diferentes", lo que probaría que no tenemos aquí uno sino en realidad "dos tipos de discursos" (*L'Archéologie*..., p. 54; *La arqueología…*, p. 59) -o, en otras palabras, que la unidad de un "tema" no determina una "malla" lo suficientemente firme para garantizar la homogeneidad de un discurso en un nivel menos superficial-, el segundo ejemplo muestra para Foucault, en lo que parece ser una refutación más directa, que el desfasaje se da en el sentido inverso al del primero: en aquello que podríamos sentirnos tentados a describir como *un* discurso, el de "la teoría económica" (*L'Archéologie*..., p. 55; *La arqueología,* p. 60), en virtud de la existencia de un mismo sistema de conceptos, tenemos en rigor que ellos dan lugar a *dos* temas, el fisiocrático y el de "aquellos que se puede llamar utilitaristas" (*L'Archéologie*..., p. 54; *La arqueología…*, p. 60).

315 *L'Archéologie*..., p. 48; *La arqueología…*, pp. 51-52.

316 *L'Archéologie*..., pp. 48-49 ; *La arqueología…*, p. 52. Si bien el punto que nos preocupa en este capítulo es el desplazamiento del rol de la subjetividad, antes que la discusión sobre el relativismo histórico, nótese cuán bien encajan estas referencias críticas de Foucault a la hipótesis de un "objeto único", con su "horizonte de idealidad inagotable", con lo que vimos previamente en Merleau-Ponty sobre la "institución" y "reactivación" del conocimiento, dinámica que el fenomenólogo restringía convenientemente a objetos no empíricos.

modificados desde Pinel o Esquirol a Bleuler: no se trata en absoluto de las mismas enfermedades aquí y allá; no se trata en absoluto de los mismos locos"[317].

Es en virtud de estas sucesivas desmentidas que Foucault adopta la hipótesis -cuya tensión parece querer subrayar por medio de la terminología escogida- de la existencia de posibles "*sistemas* de dispersión"; esto es, la existencia de una regularidad que explique las formas precisas que toman los conjuntos de enunciados que, según el análisis emprendido, se han revelado como heterogéneos. Es así que señala que "[e]n el caso en que se pueda describir, entre un cierto número de enunciados, un sistema de dispersión tal"; esto es, en el caso en que se pueda encontrar en ellos "una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones y funcionamientos, transformaciones)" que concierna a "los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas", se podrá declarar que estamos en presencia de la forma de unidad que llamará "formación discursiva"[318]. La hipótesis de una regularidad en la heterogeneidad se concretiza inmediatamente en la hipótesis de la existencia de "reglas de formación", como nombre que designa en rigor un conjunto de *condiciones*[319]. Se tratará, en correspondencia con cada una de las cuatro hipótesis evaluadas y descartadas, de buscar el "juego de las reglas que vuelven posible durante un período dado la aparición de objetos"[320] -que no preceden a su presunta "captura" por una u otra ciencia, ni necesitan siquiera haber sido recortados por una práctica de tipo científico-; las "reglas que han vuelto simultáneamente o paso a paso posibles" ciertas descripciones heterogéneas[321]; la unidad dada por "la emergencia simultánea o sucesiva" de los conceptos, su "emergencia simultánea o sucesiva", "la distancia que los separa y eventualmente su incompatibilidad"[322], y, por último, las posibilidades que abre un discurso "de reanimar temas ya existentes, de suscitar estrategias opuestas, de dejar lugar a intereses inconciliables, de permitir, con un juego de conceptos determinados, jugar partidas diferentes"[323]. Foucault pasa entonces, con alguna ligera modificación en el vocabulario, a cuatro capítulos sucesivos dedicados a las "reglas de formación" de objetos, de modalidades enunciativas, de conceptos y de estrategias. Lo que

317 *L'Archéologie*..., p. 49 ; *La arqueología...,* p. 52.
318*L'Archéologie*..., p. 56 ; *La arqueología*..., p. 62.
319*L'Archéologie*..., p. 57. Podría objetarse que sin una cierta "internalización" de las reglas de parte de un sujeto, no estamos en presencia realmente de un comportamiento regido por reglas sino solo de lo que más laxamente podríamos llamar *regularidades* (*cfr.* por ejemplo Searle, *Speech Acts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 42). Dado que esta distinción terminológica obedece a una mera convención, podemos limitarnos simplemente a establecer que el término "reglas" no debe aquí inducir a confusiones.
320*L'Archéologie*..., p. 49 ; *La arqueología*..., p. 53.
321*L'Archéologie*..., p. 51 ; *La arqueología*..., pp. 55-56.
322*L'Archéologie*..., p. 53 ; *La arqueología*..., p. 57.
323*L'Archéologie*..., p. 55 ; *La arqueología*..., p. 60.

nos interesa de momento es remarcar cómo el arqueólogo subraya en cada uno de estos casos un desplazamiento del rol del sujeto.

En primer lugar, en el capítulo sobre las reglas de formación de los objetos, Foucault subraya "que el discurso no es […] la intricación de un léxico y de una experiencia"; o, en otras palabras, que no se debe tratar "los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los cuales hablan"[324]. Esto es, para dar cuenta del funcionamiento del discurso, no es posible ni necesario postular representaciones subjetivas de las cuales las palabras serían una especie de contraparte exterior. Volveremos en breve a este primer conjunto de reglas de formación, al abordar la distinción foucaultiana entre "objetos" y "cosas".

En segundo lugar, a la hora de presentar las "reglas de formación" de las "modalidades enunciativas", el arqueólogo deja claro que la perspectiva para su análisis del discurso no se atiene a lo que resulte accesible a los propios sujetos involucrados:

> Se renunciará […] a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada en otra parte […]. El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice; […] hay que reconocer […] que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones[325].

En lo que hace, en tercer lugar, a la formación de los conceptos que tienen lugar en las formaciones discursivas, señalará que

> no se trata […] de una génesis de las abstracciones, que intente encontrar la serie de las operaciones que han permitido constituirlas: intuiciones globales, descubrimientos de casos particulares, […], etc. En el análisis que se propone aquí, las reglas de formación tienen su lugar no en la "mentalidad" o en la conciencia de los individuos, sino en el discurso mismo; se imponen, por consiguiente, según una especie de anonimato uniforme, a todos los individuos que se disponen a hablar en ese campo discursivo[326].

Como señalan Dreyfus y Rabinow, "[u]na vez más Foucault propone una descripción completamente externa, en oposición al interés tradicional en las reglas internas, disponibles

324*L'Archéologie*..., p. 71 ; *La arqueología*..., pp. 80-81.
[325]*L'archéologie*..., p. 78; *La arqueología*..., p. 90.
[326]*L'archéologie*..., p. 87; *La arqueología*..., p. 102.

para el sujeto psicológico, para la construcción de conceptos"[327]. Al explicar cómo emergen los conceptos, Foucault "desea describir las reglas mismas que son seguidas por los individuos hablantes", aunque, "por supuesto, no como medios por los que los individuos se aseguran de que están diciendo cosas con sentido y serán tomados en serio, sino […] como simplemente las reglas del juego de verdad anónimo"[328].

En cuarto y último lugar, en lo que concierne a las reglas correspondientes, esta vez, a la "formación de las estrategias", Foucault rechaza que la perspectiva de la "mentalidad" de los individuos sea el punto de partida adecuado:

> las estrategias así descritas no enraízan, de la parte de acá del discurso, en la profundidad muda de una elección a la vez preliminar y fundamental. Todos esos agrupamientos de enunciados que hay que describir no son la expresión de una visión del mundo que hubiese sido acuñada bajo las especies de las palabras, ni la traducción hipócrita de un interés que se abrigara bajo el pretexto de una teoría […][329].

Tenemos de nuevo, cuando se trata de describir estas estrategias, un desplazamiento respecto del "primado del cogito": la perspectiva adoptada no es la de los propios individuos involucrados en un determinado proyecto cognitivo[330].

Tenemos así delineados algunos elementos importantes para considerar que Foucault nos ofrece, frente a la epistemología merleaupontyana, una alternativa en que el rol de la subjetividad consciente queda desplazado, y en que por lo tanto el problema de la *opacidad*, que daba lugar en el fenomenólogo a la conclusión escéptica del argumento *DCCRC*, queda, no resuelto, sino anulado en su dimensión de amenaza para el conocimiento. El conocimiento simplemente *no necesita*, para Foucault, ser presentado como apoyado en una conciencia que sería capaz, siquiera por reflexión retrospectiva, de tornar transparentes los elementos que operan en sus tomas de posición. Ahora bien, como veremos inmediatamente, este primer resultado parcial no es suficiente para considerar que hay en el "arqueólogo" y posterior "genealogista" una alternativa no-subjetivista sobre *el* conocimiento.

327Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 69.
328*Ibíd*, p. 70.
[329]*L'archéologie…,* p. 95; *La arqueología…*, p. 114.
330 Sobre este punto, *cfr*. *Michel Foucault: Beyond Structuralism…*, p. 72.

7.3. *¿Desarrolla* Foucault un tratamiento normativo del conocimiento? La solución de Linda Alcoff: una "epistemología normativa" y "externista"

7.3.1. Distinguiendo dos problemas: enfoque anti-subjetivista y dimensión normativa del análisis

En efecto, para que Foucault nos ofrezca realmente una alternativa no-subjetivista a la epistemología merleaupontyana (o fenomenológica en general), tienen que cumplirse *dos* condiciones:

- primero -y este es el requisito en que nos hemos detenido hasta aquí-, necesitamos, naturalmente, que el enfoque no esté centrado en las posibilidades de justificación que están disponibles para una determinada conciencia cognoscente;
- segundo, el *explanandum* de ambos autores tiene que ser el mismo: *el* conocimiento, no *lo que históricamente se ha considerado como* conocimiento. En otras palabras, dado que en Merleau-Ponty encontrábamos una preocupación normativa acerca de qué discursos *merecen* ser considerados conocimiento (preocupación solo a la luz de la cual tenía sentido su cargo de autorrefutación contra el psicologismo, sociologismo e historicismo), entonces no nos alcanza, como alternativa, con que Foucault se haga una pregunta puramente histórico-social acerca de qué discursos *han sido considerados como* ciencia; necesitamos que se formule, él también, una pregunta en términos de validez

El problema que se nos plantea cuando intentamos tomarnos en serio la promesa de Foucault de ofrecernos una alternativa a los abordajes "tradicionales", presuntamente "centrados en la conciencia" o "en el sujeto", es que el primero de los dos requisitos que estamos distinguiendo parece satisfacerse a costa del segundo: Foucault nos habla *a la vez*, como si se tratara de un mismo problema, de la cuestión de la justificación normativa del conocimiento *y* de la cuestión de una justificación *en términos subjetivistas*; cuestionar la problemática de una justificación epistemológica, filosófica, de los discursos de otras disciplinas -en particular los de las ciencias- aparece en algunos pasajes del autor como indisociable de cuestionar la postulación de un sujeto trascendental. Pasajes como el siguiente de *La arqueología del saber* son, en este sentido, característicos:

> [E]l análisis de la *episteme* no es una manera de reasumir la pregunta crítica ("dado algo como una ciencia, ¿cuál es su derecho o su legitimidad"?); es una interrogación que no acoge el dato de la ciencia más que con el fin de preguntarse lo que para esa ciencia es el hecho de ser dado. En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe. Y el punto por el que se separa de todas las filosofías del conocimiento, es el de que no refiere ese

hecho a la instancia de una donación originaria que fundase, en un sujeto trascendental, el hecho y el derecho, sino a los procesos de una práctica histórica[331].

Pero, como es obvio, no podemos acercarnos a Foucault asumiendo que los dos problemas son el mismo: Foucault en principio puede, y necesita, elaborar una epistemología normativa. Ante todo, porque existen, como es sabido, teorías externistas de la justificación, y en principio Foucault *podría* ofrecer algo de este tipo. Segundo, porque Foucault parece *necesitar* ofrecernos una justificación epistemológica para poder distinguir, por ejemplo, entre discursos científicos y los que *solo* son socialmente reconocidos como tales, sin efectivamente alcanzar este estatuto, o de lo contrario no sería capaz de descalificar, como lo hace, a las llamadas "ciencias del hombre", tratándolas como disciplinas que no están realmente fundadas[332]. Irónicamente, si Foucault necesita abordajes normativos para referirse a las "ciencias humanas" como *no* fundadas, también lo necesita cuando, a la inversa, busca señalar que se acerca a estas disciplinas desde la consideración de sus condiciones histórico-sociales para mostrar que están condicionadas por prácticas de poder, *sin por ello descalificarlas en su carácter de conocimiento*, de enunciación de verdades: *L'archéologie du savoir* afirma explícitamente que la cual la ideología y la ciencia no son mutuamente excluyentes; que disciplinas como la economía política no son más susceptibles "de error, de contradicción, de ausencia de objetividad"[333] en virtud de sus compromisos "ideológicos"; años después, abandonando ya el término mismo "ideología", y para que el acercamiento genealógico no sea un episodio más de la *Ideologiekritik*, el filósofo necesita decir que está haciendo una historia *de la verdad*, no solamente *de lo que ha sido reconocido como* verdad pero no lo es realmente. En *La vérité et les formes juridiques*[334], la tesis es que la circunstancia de que una determinada disciplina esté gobernada por intereses extrateóricos no la asocia en absoluto a una falta de objetividad, puede construirse una historia externa *de la verdad* y no solo del error o la distorsión. No va de suyo, pues, que Foucault pueda prescindir de estándares normativos; no, al menos, sin perder parte del interés de su proyecto.

[331] *L'archéologie…,* p. 260; *La arqueología…*, p. 324.
[332] Por ejemplo, al referirse al recorte de disciplinas sobre el cual se orienta la arqueología, Foucault escribe: "¿Por qué haber apelado a tantas disciplinas dudosas, informes aún y destinadas quizá a permanecer siempre por debajo del umbral de la cientificidad?", disciplinar que distingue de "matemáticas, física o química". *L'archéologie…*, p. 232; *La arqueología…*, p. 298.
[333] *L'archéologie…,* p. 242; *La arqueología...*, p. 312.
[334] "Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto del conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, en consecuencia, las relaciones de verdad". "La vérité…", pp. 1420-1421; *La verdad…*, p. 32.

7.3.2. Foucault "externista" y "coherentista"

Sin embargo, dado que, como acabamos de ver, Foucault no distingue claramente la elaboración de una epistemología normativa y la formulación de una epistemología normativa *subjetivista*, no es sorprendente que el grueso de la literatura especializada asuma que no podremos encontrar satisfecha en el "arqueólogo" y "genealogista" la segunda de las dos condiciones que hemos mencionado a efectos de volverlo conmensurable con Merleau-Ponty[335]. En este sentido, es una interesante excepción, en la cual tendremos inmediatamente que detenernos, la que encontramos en Linda Alcoff, quien afirma insistentemente que en Foucault hay de hecho una teoría normativa, lo que declara desde su artículo "Foucault as epistemologist" de 1993, profundiza tres años más tarde en su libro *Real Knowing,* y retoma desde el provocador título de su -más reciente- "Foucault's normative epistemology". Alcoff nos ofrece una lectura en la cual Foucault satisface *las dos* condiciones que necesitaríamos a efectos de nuestra presente comparación: una epistemología normativa y -lo que es, naturalmente, más fácil de conceder- un acercamiento al conocimiento desde una perspectiva de tercera persona, que desplace la problemática de la conciencia. La autora panameño-norteamericana señala que una de las

> formas en que Foucault contribuye a un proyecto epistemológico normativo [es que] ofrece argumentos filosóficos contra procedimientos de justificación centrados en el sujeto que toman al sujeto cognoscente individual como el *locus* del proceso de justificación[336].

Para Alcoff "la noción de justificación" en Foucault puede ser reconstruida a partir de la noción de "práctica discursiva" desarrollada en *La arqueología del saber*, y que este "no puede ser un análisis internista". Comentando el pasaje del libro de 1969 que delimita el objeto de la investigación arqueológica respecto de "la operación expresiva por la cual un individuo formula una idea" y de "la actividad racional que puede operar en un sistema de inferencia", Alcoff remarca lo siguiente:

> Solo una teoría externista de la justificación puede ser extrapolada a partir de esto. A Foucault parecen importarle poco los estados doxásticos de sujetos individuales de creencia, salvo en la medida en que exhiban características de una subjetividad hecha

[335] *Cfr.*, entre otros ejemplos, *Beyond Structuralism…*, p. 85; Sauquillo, Julián, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza, 2001, p. 17; Raffin, Marcelo, "El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad", en: *Lecciones y Ensayos*, N° 85, Buenos Aires, 2008, p. 33.

336 Alcoff, Linda Martín, *Real Knowing. New Versions of the Coherence Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 147.

posible por una formación discursiva. El conocimiento [*knowledge*] es definido como una sub-categoría de una práctica discursiva […] y como más general que una ciencia o que el conjunto de todas las ciencias en un punto histórico dado. Los conjuntos de enunciados son caracterizados como conocimiento cuando existen dentro de una cierta configuración de elementos […]. [P]ara contar como conocimiento, un enunciado debe ser capaz de funcionar dentro de una ciencia o una potencial ciencia, […] el criterio de conocimiento es su relación funcional con otros elementos discursivos. En el marco de las categorías disponibles en la epistemología anglo-americana, una visión tal constituye un análisis de la justificación que solo podría ser comprendido como siendo, a la vez, externista y coherentista[337].

Para la autora, "el análisis de la justificación en Foucault tiene todos los signos de ser externista porque Foucault vincula las creencias justificadas no a las intenciones de los sujetos de creencias sino a las formas en que los enunciados llegan a ser llamados 'verdaderos'"[338].

Sin embargo, la plausibilidad de la lectura de Alcoff sobre Foucault como un externista -o, incluso, la plausibilidad de la lectura de Alcoff sobre Foucault, a secas- se ve al menos prima facie puesta en riesgo por un elemento un tanto sorprendente: la referencia central a la noción de "creencia", que en rigor no encontramos en la letra de la *Arqueología*. Para Alcoff, "se puede pensar en una formación discursiva como un sistema de posibilidades para una red de creencias [*web of belief*]"[339]. Si vamos a intentar trabajar en la línea de lectura propuesta por la autora, tenemos que anticiparnos entonces a la objeción obvia de que la arqueología toma por objeto, no creencias, sino *enunciados*, entidades lingüísticas con un soporte hablado o escrito; el punto del análisis foucaultiano nunca se detiene en postular un estado subjetivo de "creencia" por detrás de la existencia de los discursos que analiza. Sin embargo, podemos salir al paso de esta objeción para quedarnos con lo realmente importante: la propuesta de Alcoff al hablar de "red de creencias" no está centrada en el aspecto de las *creencias*, sino de su mutua imbricación en una *red*; esto es, la clave es leer a Foucault como un coherentista epistemológico y por lo tanto situarlo en una corriente para la cual -según la formulación que había dado la autora a la misma hipótesis veinte años antes- "el conocimiento es en última instancia un producto de fenómenos que son inmanentes a los sistemas de creencias humanos

337 *Ibíd*, p. 128. Un párrafo esencialmente idéntico lo encontramos en "Foucault as Epistemologist", *Philosophical Forum* 25, 1993, pp. 104-105.
338*Real Knowing*, pp. 132-133.
339 *Ibíd.,* p. 212.

y a las formas de organización social humanas"[340]. Lo importante aquí es el factor de la "inmanencia", la circunstancia de que el conocimiento no se explica a partir de una relación con algo que lo trasciende, antes que la oposición de planos entre "creencia" y "discurso":

> la explicación de Foucault del conocimiento es coherentista en tanto es una explicación inmanente y en tanto entiende tanto la justificación como la verdad como dependientes de interrelaciones […] de apoyo mutuo entre elementos, aunque […] los elementos que incluye como "constitutivos de conocimiento" incluyen más que los tradicionales creencias y conjuntos de creencias que encontramos en las versiones analíticas de la epistemología coherentista[341].

La oposición clave entre una explicación "inmanente" y una explicación "trascendental" (*sic*) es clarificada por Alcoff cuando presenta, como alternativa al coherentismo, el fundacionismo epistemológico. Para la autora, la epistemología coherentista

> es frecuentemente citada como el principal contendiente contra el fundacionismo, y como la oposición fundamental a una visión fundacionista. Esta oposición está basada en el hecho de que el coherentismo, al menos en una visión robusta que incluye una explicación coherentista tanto de la justificación como de la verdad, ofrece lo que puede ser llamado una explicación inmanente del conocimiento, mientras que el fundacionismo ofrece una explicación trascendental. […] [P]ara el fundacionismo, si una creencia ha de contar como conocimiento, ella debe en última instancia ser capaz de estabecer algún vínculo con un fenómeno trascendente o algo que sea extrínseco a los sistemas de creencias humanos. Mientras el fundacionismo asocia la justificación con un ámbito externo más allá de las creencias y los conjuntos de creencias, y comprende la verdad como una relación de cierto tipo con este ámbito externo, el coherentismo se aferra a una concepción del conocimiento como inmanente. La justificación es una característica inmanente de las creencias al referirse solo a sus interrelaciones y, si la verdad es definida como lo que es coherente, la verdad también emerge de relaciones inmanentes más que de relaciones con un ámbito externo o trascendente[342].

Vemos entonces que la coherencia involucra *relaciones entre proposiciones*; importa poco si estas proposiciones son concebidas como creídas por un individuo o si las entendemos como enunciadas en un discurso. El pensar el problema en términos de creencias es acorde a

340 "Foucault as epistemologist", pp. 96-97.
341 *Ibíd*., p. 97.
342 *Ibíd*., pp. 96-97.

la problemática tradicional del conocimiento como "creencia verdadera justificada", y da lugar a las definiciones que cita Alcoff, pero podemos atenernos aquí a que se está intentando elucidar la condición de la *verdad* y la de la *justificación*, al margen de si el soporte para estas aparece específicamente bajo la forma de creencias; podemos, *mutatis mutandis*, asumir que las proposiciones que se encuentran en un discurso científico pueden ser verdaderas, o estar justificadas, en un sentido coherentista. Esto es precisamente lo que Alcoff cree encontrar en Foucault:

> Foucault caracterizó su proyecto como explorando […] la historia de la razón. Este proyecto surgió de su exploración de las condiciones de posibilidad de acerbos de conocimiento particulares, […] el conocimiento de la locura, la criminalidad, la sexualidad y el yo. Desde una exploración esencialmente localizada de estos sistemas de conocimiento, Foucault desarrolló un análisis más general de los procesos en los que los sistemas de conocimiento o, alternativamente, las redes de creencias, son construidos, incluyendo tanto las reglas para la inclusión en el sistema como las reglas para construir los sistemas. Su concepto de formación discursiva se refiere a un sistema de posibilidades para una red de creencias[343].

Más allá de lo polémico de la identificación hecha en la última oración, lo que le interesa destacar a Alcoff es que "la formación discursiva se refiere a una estructura o sistema que engendra la articulación de ciertos enunciados y no de otros", y que "las reglas de formación de este sistema estarán determinadas no por el contenido de los enunciados, su referencia a objetos no discursivos, o las intenciones de los sujetos que creen, sino en última instancia y fundamentalmente por las interrelaciones que existen entre entidades discursivas"[344].

7.3.3. La noción de justificación en Foucault y el problema de la normatividad

Ahora bien, ¿qué imagen de la justificación tendremos una vez que ponemos el énfasis sobre estas interrelaciones? La filósofa identifica en Foucault "tres condiciones", todas las cuales "van a remitirnos una vez más a la configuración de relaciones dentro de una formación discursiva"[345]. La primera de ellas requiere que el enunciado tenga "un valor de verdad potencialmente identificable"[346], lo cual excluye a aquellos que, dentro de determinado discurso, no habrían resultado siquiera falsos sino excluidos de la posibilidad de

343 *Ibíd.*, p. 97.
344 *Ibíd.*, p. 99.
345 *Ibíd.*, p. 106.
346 *Ibíd.*, p. 106; *Real Knowing*, p. 130.

tener un valor de verdad. En el ejemplo de Alcoff, "en la Francia del siglo XVII el enunciado 'El acusado cometió la acción pero no es culpable' no habría tenido un valor de verdad, mientras que hoy lo tiene"[347]. En segundo lugar, una condición para que un enunciado pueda tener un valor de verdad -y, *a fortiori*, una condición para la justificación- es que el enunciado sea "sobre un objeto cuya existencia sea reconocida en el discurso", como es el caso del "hombre" y las ciencias humanas que pretenden revelarnos verdades sobre él[348]. La tercera condición, tal vez la más interesante, involucra el hecho de que los discursos "determinan procedimientos y perspectivas aceptables a través de los cuales apropiarse del conocimiento"[349]. Alcoff ejemplifica esto con el "giro particular" que

> marcó el ascenso de la percepción como la operación justificadora central, en oposición a prácticas previas como la aplicación de dogmas recibidos o la confirmación por una autoridad. Ellas constituyen formas de práctica epistémica que están organizadas en una jerarquía de acuerdo a cuáles de ellas son vistas por el discurso actual como las más conducentes a la verdad. Sobre la base de esta concepción, entonces, la perspectiva del sujeto cognoscente y la concepción de cuál es la evidencia confirmatoria más confiable son internas a un discurso. Y estas involucran procedimientos de justificación o métodos aceptables de apropiarse del conocimiento. Las proposiciones confirmadas a través de procedimientos de justificación actualmente aceptables van a ser epistémicamente privilegiadas por sobre las proposiciones confirmadas por otras vías[350].

Con esto llegamos al centro del problema: el "coherentismo" de Foucault, en términos de Alcoff, nos señala que la justificación de proposiciones dentro de un discurso debe entenderse a partir de la relación de adecuación a ciertos criterios de evidencia, cuya aceptación el propio discurso decreta, como pueden serlo la percepción o el dogma heredado; la propiedad de "estar justificada" una proposición no puede comprenderse solamente a partir de su relación con una realidad extradiscursiva, puesto que es precisamente el discurso el que establece qué tipo de vínculos tiene que establecer la proposición, y con qué otro *relatum* -por ejemplo, con la experiencia perceptiva, antes que con las Sagradas Escrituras-, para ser justificada.

347 *Ibíd*., pp. 106-107; *Real Knowing*, p. 131.
348 *Cfr.* "Foucault as epistemologist", p. 107; *Real Knowing,* p. 131.
349 "Foucault as epistemologist", p. 107; *Real Knowing*, p. 132.
350 *Ibíd*., pp. 107-108; *cfr*. *Real Knowing*, p. 132.

Formulado en otros términos, tenemos aquí lo que podemos llamar un relativismo *respecto a prácticas justificatorias*[351].

Y es aquí donde se plantea la pregunta clave: esta "explicación de la justificación", ¿no "parece permanecer al nivel descriptivo"[352], antes que normativo? En palabras de Alcoff:

> Si le pedimos a una teoría de la justificación que nos explique bajo qué condiciones una creencia puede ser considerada justificada, Foucault nos provee esta teoría en su análisis descriptivo de la generación de discursos. Sin embargo, puede argumentarse que este tipo de análisis no es una epistemología, en la medida en que no nos ofrece ninguna evaluación epistémicamente sustentada sobre las prácticas de justificación de creencias que ha descrito, esto es, no presenta un argumento sobre si las prácticas actuales de determinar la justificación son de hecho conducentes a la verdad […][353].

De hecho, si entendemos que el término mismo "epistemología" hace referencia a "una investigación normativa sobre las categorías de conocimiento, verdad, justificación y creencia", entonces no nos queda claro en absoluto que Foucault nos ofrezca una epistemología, puesto que esta "se distingue de la sociología del conocimiento en que no se vincula simplemente con una descripción de las formas en que los seres humanos han declarado conocer, sino con la consideración de cómo esto se ha hecho mal, y cómo puede hacerse mejor"[354]. Ahora bien, antes de acercarnos a los argumentos que considera Alcoff para determinar que efectivamente existe este elemento normativo en Foucault, y a efectos de evitar repeticiones, dejemos de momento la exposición de esta autora y pasemos a considerar dos objeciones específicas a la posibilidad misma de una epistemología normativa en el "arqueólogo" y "genealogista".

7.4. Las objeciones a la posibilidad de un enfoque normativo en Foucault: definición de "savoir"; distinción entre "cosas" y "objetos"

7.4.1. "Savoir" y "connaissance"

Ante todo, Barry Allen sostiene enfáticamente, sobre la base de una definición que cita de *La Arqueología…*, que en Foucault no existe un concepto normativo de conocimiento en

[351] Si pensamos el problema del relativismo desde el punto de vista del valor de ciertas prácticas de justificación de proposiciones, encontramos un interesante paralelismo entre Foucault y Rorty. *Cfr*. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 23.
352 "Foucault as epistemologist", p. 108; *Real knowing*, p. 132.
353 *Ibíd*.
354 Alcoff, Linda Martín, "Foucault's Normative Epistemology", en Christopher Falzon, Timoty O'Leary y Jana Sawicki (comps.), *A companion to Foucault,* Blackwell, 2013, p. 207. *Cfr. Real Knowing*, p. 147.

oposición a uno puramente descriptivo. Sin embargo, el hecho es que en el libro de 1969 no encontramos una definición de "connaissance"; la única que tenemos, y que cita Allen traduciéndola por "knowledge", es la de "savoir"; los dos términos de los que dispone el francés (y el castellano) pueden efectivamente ser traducidos por "knowledge" pero no son en absoluto sinónimos para Foucault. Es solo al "savoir", no a la "connaissance", que se le aplica lo que encontramos en Allen -e, irónicamente, también en Alcoff, pese a que desea probar el punto *contrario* al de Allen[355]-, esto es, que "cualquier 'grupo de enunciados' formados 'de manera regular por una práctica discursiva" cae bajo esta denominación, que ella abarca "aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva"[356]. Dado el carácter técnico e idiosincrático que tiene el término en el libro de 1969, establecer que constituyen "savoir" *cualesquiera enunciados* formados de este modo -lo cual implica: podemos atribuirles el estatuto de "savoir" *sin por ello comprometernos nosotros mismos con considerarlos verdaderos*- no nos dice demasiado para determinar que no exista en Foucault una epistemología normativa.

Sí encontramos una definición de "connaissance" en un pasaje citado en la traducción inglesa de la *Arqueología,* pero que no echa demasiada luz, al margen de dejar claro que la relación de "connaissance" es secundaria respecto de la de "savoir": "Por *connaissance* entiendo la relación del sujeto con el objeto y las reglas formales que la gobiernan. *Savoir* se refiere a las condiciones que son necesarias en un período particular para que este o aquel tipo de objeto sea dado a la *connaissance* y para que esta o aquella enunciación sea formulada"[357]. Esto no aclara demasiado, porque lo único que se está subrayando aquí es que hay condiciones de posibilidad para que un objeto figure en una relación de "connaissance", y tales condiciones son las que describimos en términos de "savoir"; esto no nos dice demasiado acerca del valor cognitivo que tenga la "relación sujeto-objeto" en cuestión, acerca de si existen formas mejores o peores -verdaderas o falsas, fidedignas o distorsionadas- en que pueda darse la relación del caso[358]. Todo esto es pertinente para indicar

355 *Cfr. Real knowing*, p. 144.

[356]Allen, "Foucault's Theory of Knowledge", p. 143. El pasaje citado está en *L'archéologie…*, p. 246; *La arqueología…*, p. 306.

[357]Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* pp. 16-17, n.

358 Lo que Foucault nos dice sobre el saber es que se trata, ante todo, "aquello *de lo que se puede hablar* en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico" (*La arqueología...*, p. 306. Subrayado nuestro); en segundo lugar, es "*el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar*" sobre tales objetos (*La arqueología...*, p. 306. Subrayado nuestro); en tercer término, el saber es el campo de relaciones entre enunciados en que "*los conceptos* aparecen, se definen, se aplican y se transforman" (*La arqueología...*, p. 306-7. Subrayado nuestro), y,

el carácter *dependiente, secundario*, de la "connaissance" respecto del "savoir", y para ratificar una vez más la negativa de Foucault a otorgarle una primacía a la subjetividad consciente[359], pero -una vez más- no echa luz sobre si hay espacio en el autor para una epistemología normativa. Sin embargo, existe otro argumento con más potencialidades.

7.4.2. El conocimiento es de "objetos", no de "cosas"

En efecto, otra presunta vía para determinar que Foucault no puede estar reconociéndole ningún valor normativo al término "conocimiento" pasa por la vía de establecer que *por principio no podría* tenerlo, porque usar "conocimiento" en un sentido normativo presupondría, dado que Foucault nos está hablando de discursos *empíricos*, que el conocimiento en cuestión es una descripción de una realidad extradiscursiva, descripción con cuyo valor de verdad nos comprometemos. Si, por el contrario, asumimos que el discurso no tiene otros "objetos" que los que él mismo constituye, entonces quedaría anulada la posibilidad de distinguir entre casos de adecuación y de inadecuación empírica. Si Allen puede declarar que "[t]odo aquello en que consiste el 'conocimiento' en el análisis de Foucault es […] el discurso prestigioso"; que "[c]ualquier cosa que circule [*anything that passes*], cualquier cosa que sea tomada seriamente como un candidato para la verdad, cuenta como conocimiento"[360]; si declara que "el conocimiento es para Foucault lo que pasa como verdadero [*passes for true*] en una cierta economía histórica del discurso", y que los enunciados "cuentan como conocimiento no por *adecuación al ser* sino por *circulación*", puesto que la "economía del conocimiento es una de enunciados y valores de verdad, sin un fundamento más profundo que el discurso"[361], es porque, reconstruye Allen, "[l]os 'objetos' del conocimiento, las 'cosas' de las que son verdaderos los enunciados verdaderos, no tienen ninguna realidad al margen del acuerdo de aquellos que hablan sobre ellos"[362].

Ahora bien, este punto tampoco es evidente. Sí, es indudable que Foucault habla de "prescindir de las cosas", de no hacer una "historia del referente", la cual por lo demás

---

por último, se trata de "posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso", los "puntos de articulación sobre otros discursos o sobre otras prácticas que no son discursivas" (*La arqueología...*, p. 307).

359Al situarse en este terreno de análisis del "saber", la arqueología se aboca a "un dominio en que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica)". Foucault compara: "En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saber-ciencia". *La arqueología...*, p. 307.

[360] Allen, Barry, "After Knowledge and Liberty: Foucault and the New Pragmatism", p. 74.

[361] *Ibíd*., pp. 76-77.

[362] *Ibíd*., p. 78.

Foucault dice explícita e inequívocamente que ella "sin duda es posible"[363], pero esta "prescindencia" solo quiere decir que los discursos científicos no son una apropiación inmediata de "objetos" que les precedieran, que esperaran "silenciosamente" en la realidad empírica y que podrían ser incorporados al discurso sin la mediación de reglas[364]; *no* significa -y de hecho esto queda explícito cuando Foucault describe en concreto las "reglas de formación de objetos"- que el discurso científico sea autocontenido, que sus objetos no se formen a partir de un tipo de apropiación cognoscitiva de la realidad extradiscursiva. Hay un *aparente* "antirrealismo" de Foucault, que la lectura de Allen exagera, y que puede inducir a creer que "conocimiento" no puede, por principio, tener en el autor un sentido normativo; esta apariencia se debe a que no solamente los objetos son abordados como objetos *del discurso*, y como resultado de una "formación", sino que, por otra parte, estos procesos de formación no dependen exclusivamente de prácticas *de conocimiento;* no dependen de algo así como una ciencia autónoma. Pero esto no significa, una vez más, que la formación de los objetos no se apoye sobre *experiencias de fenómenos reales, dados*. En efecto, si volvemos a la letra de Foucault, abordar la formación de los objetos es ante todo preguntarse por sus "superficies de emergencia", los "lugares" donde han podido aparecer, y, tomando una vez más como hilo conductor el ejemplo de la psicopatología, el arqueólogo destaca el rol que habrían tenido medios como "la familia, el grupo social cercano, el medio de trabajo, la comunidad religiosa", espacios todos ellos "normativos", "sensibles a la desviación", dotados de un "margen de tolerancia y un umbral a partir del cual es necesaria la exclusión". Todos ellos habrían funcionado como los espacios en que pudieron "surgir […] estas diferencias individuales que […] van a recibir el estatuto de enfermedad, de alienación, de anomalía, de demencia"[365]. Nótese que, en esta última oración en particular, se habla de un "estatuto" que va a ser recibido por ciertas "diferencias individuales": estas de hecho preexistían a su clasificación como "enfermedad" o como "anomalía"; la idea de un objeto "formado" por el

[363] "Sin duda, tal historia del referente es posible no se excluye en el comienzo el esfuerzo para desensamblar y liberar del texto esas experiencias 'prediscursivas'". *L'archéologie…,* p. 69; *La arqueología…*, p. 78.

[364]"[S]e trata, no […] de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia. En una palabra, se quiere […] prescindir de las "cosas" […] Sustituir el tesoro enigmático de "las cosas" previas al discurso por la formación regular de los objetos que solo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso […]". *L'archéologie…*, p. 69; *La arqueología…*, pp. 78-79.

365 *L'Archéologie…*, p. 60; *La arqueología…*, pp. 66-7.

discurso no puede implicar en absoluto que el objeto en cuestión no estuviera precedido por fenómenos a los que se trata de dar inteligibilidad.

En segundo lugar, Foucault menciona como parte de las reglas de formación de los objetos un aspecto menos relevante para nuestros intereses aquí: cuando se trata de describir las "instancias de delimitación" que permiten designar un objeto, y siempre tomando el ejemplo de la psicopatología, Foucault hace referencia a la locura como un objeto que es definido como tal por la medicina, sí, pero también por la justicia, la autoridad religiosa y la crítica literaria y artística[366]. El tercer aspecto a analizar respecto de la formación de objetos, el que concierne a las "grillas de especificación", es más relevante; se trata, según Foucault, de estudiar los diferentes sistemas por medio de los cuales se agrupan o analizan *los fenómenos designados como un mismo objeto*. En palabras de Foucault,

> se trata de los sistemas según los cuales se separa, se opone, se entronca, se reagrupa, se clasifica, se hacen derivar unas de otras *las diferentes "locuras"* como objetos del discurso psiquiátrico (esas grillas de diferenciación han sido en el siglo XIX: el alma como grupo de facultades jerarquizadas, vecinas y más o menos interpenetrables; el cuerpo, como volumen tridimensional de órganos que están unidos por esquemas de dependencia y de comunicación; la vida y la historia de los individuos como serie lineal de fases, entrecruzamiento de rastros, conjunto de reactivaciones virtuales, repeticiones psíquicas; los juegos de las correlaciones neuropsicológicas como sistemas de proyecciones recíprocas, y campo de causalidad circular)[367].

Una vez más, sería atribuirle a Foucault un disparatado idealismo el olvidar cuál es el punto aquí: sí, hay efectivamente todo un andamiaje teórico que concierne a concepciones sobre el "alma", sobre el cuerpo, sobre la vida, y que condiciona el modo en que se ponen en relación entre sí "las diferentes 'locuras'", pero, una vez más, estos "objetos del discurso psiquiátrico" corresponden, con las mediaciones del caso, a *fenómenos reales* que se convierten en tema de análisis científico.

Foucault recapitula las consecuencias de su elaboración en términos que anticipan el relativismo historicista de *El orden del discurso*, en lo que concierne a la dependencia del discurso sobre un objeto respecto de las condiciones históricas que permiten de hecho hablar de él:

> Las condiciones para que aparezca un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda "decir algo" sobre él, y que diversas personas puedan decir sobre él

366 *Cfr. L'Archéologie*..., p. 61; *La arqueología*..., p. 68.

cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de transformación, todas estas condiciones […] son numerosas y cargadas. Lo que quiere decir que no se puede hablar en cualquier época sobre cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no alcanza con abrir los ojos, con prestar atención, o tomar conciencia, para que nuevos objetos, inmediatamente, se iluminen […][368].

Una vez más: decir que "no *alcanza*" abrir los ojos -esto es, tener experiencias del mundo- no quiere decir que no sea *haga falta* hacerlo. Una discusión negativa sobre presuntas condiciones suficientes no equivale a denegarle a la experiencia extradiscursiva su rol como condición necesaria.

7.5. Otro argumento para la *posibilidad* de un enfoque normativo en Foucault: las "normas" en el análisis foucaultiano de los "umbrales"

Sabemos entonces que Foucault, pese a lo que sugiere la lectura forzada que encontramos en Allen, ni rechaza explícitamente un concepto normativo de conocimiento, ni tampoco escinde enteramente los discursos que analiza respecto de sus vínculos con la realidad; los "objetos" de las diferentes ciencias no *son*, es cierto, las "cosas" prediscursivas; existen condiciones precisas para que algo se torne susceptible de ser abordado por enunciados científicos, pero esto no significa que los "objetos" específicamente científicos no emerjan del contacto con lo real. Sin embargo, la circunstancia de que el análisis arqueológico sobre la relación objetos/cosas *no sea incompatible* con la idea de que los discursos-objetos versen sobre el mundo real tampoco significa que, a la inversa, Foucault efectivamente nos muestre que esos discursos *son* conocimiento -en sentido normativo- de tal mundo real; *L'archéologie du savoir* no llega a ofrecernos una argumentación que busque *justificar, avalar*, las pretensiones de conocimiento de sus discursos-objeto. Pero sí puede decirnos, en todo caso, que una determinada práctica discursiva ha logrado atravesar el segundo de los cuatro umbrales que Foucault distingue, el de "epistemologización", y, en consecuencia, sabremos que estamos en presencia de una formación en la cual "un conjunto de enunciados se recorta, pretende hacer valer (incluso sin lograrlo) *unas normas de verificación y de coherencia* y ejerce, respecto del saber, una función dominante (de modelo, de crítica o de verificación)"[369]. Esta referencia a "normas" merece que nos detengamos a analizar.

367*L'Archéologie*..., pp. 61-62; *La arqueología…*, pp. 68-69. Subrayado nuestro.
368*L'Archéologie*..., p. 65; *La arqueología…*, p. 73.
369 *L'archéologie…,* p. 252; *La arqueología…*, p. 314. Subrayado nuestro.

Ante todo, no debemos precipitarnos a considerar que hemos llegado, solo con esto, a hablar de "conocimiento" y de "normatividad" en el sentido que intentábamos precisar unas páginas atrás cuando tratábamos de determinar si la arqueología foucaultiana es una alternativa plausible a la fenomenología y otros enfoques "subjetivistas" con respecto al conocimiento. Debemos tener en cuenta -y aquí, predeciblemente, Allen acordaría con nuestra lectura-, que lo distintivo de un análisis normativo no es simplemente constatar que una cierta elaboración discursiva está regida por "normas de verificación y de coherencia" (también sería una "norma de verificación", por tomar un caso extremo y extraño a Foucault, el "oráculo del veneno" de los azande). Quien hace un análisis normativo tiene que establecer si esas reglas son *correctas*, si ellas avalan, en la proporción suficiente, a enunciados que el propio epistemólogo podría avalar, o si por el contrario conducen a lo que, desde el punto de vista del epistemólogo normativo, es un conjunto de falsedades. No se está haciendo epistemología en un sentido normativo solamente por *constatar* que un determinado discurso -que podría ser, insistamos, el de la magia- responde a *alguna* clase de "norma de verificación"; sí se hará epistemología normativa cuando el epistemólogo *tome partido* respecto de la racionalidad de las normas mismas y, con ello, respecto de la racionalidad de los enunciados que estas normas permiten avalar.

Con esto en mente, notemos que lo único que le interesa *explícitamente* a Foucault al mencionar este umbral de epistemologización es reconstruir un eslabón en la cadena que le permitirá a continuación explicar la formación de lo que podrá llamarse "ciencia". En efecto, continúa Foucault, "[c]uando la figura epistemológica" que resulta del paso por el umbral de epistemologización "obedece a cierto número de criterios formales, cuando sus enunciados no responden solamente a reglas arqueológicas de formación, sino además a ciertas leyes de construcción de las proposiciones, se dirá que se ha franqueado un *umbral de cientificidad*"; el que tenemos a partir de ese punto es, en palabras de Foucault, un "discurso científico"[370]. Entonces la pregunta se repite una vez más: ¿está hablando Foucault de "ciencia" en un sentido normativo, de manera tal que el atribuirle a un discurso el estatuto de "científico" significa que el propio Foucault se compromete con las proposiciones de ese discurso en un grado mayor que si *no* lo calificara de "científico" (y este es uno de los sentidos en que nos hablará de "ciencia", por ejemplo, en su curso de 1976 *Defender la sociedad*, siquiera para

370 *L'archéologie…,* p. 253; *La arqueología…*, p. 314.

denegarle este título al marxismo[371])? ¿O, por el contrario, está usando "ciencia" en un sentido puramente descriptivo, para decir *únicamente* lo que acaba de enunciar en estas páginas, esto es, que el discurso en cuestión ha atravesado estos umbrales, sin que eso comprometa al arqueólogo con ninguna valoración adicional?

En rigor, el punto dista de ser claro, y tenemos que aceptar aquí que le estamos pidiendo al texto de *La arqueología del saber*, y a efectos de hacerlo encajar con otros pronunciamientos foucaultianos, más precisión terminológica que la que este nos ofrece. Pero existe al menos un pasaje del libro de 1969 en que -como ha notado por cierto Martin Kusch, aunque sin detenerse a problematizar las consecuencias de este punto[372]- Foucault indica que hablar de "ciencia" implica en este punto *un compromiso normativo* de parte de quien utilice el término: a saber, el pasaje en que Foucault, correlacionando tres distintos umbrales por los que puede pasar una formación discursiva (de epistemologización, de cientificidad, de formaliación) con otros tantos puntos sobre los cuales enfocar respectivas historias de la ciencia, señala que "el análisis histórico que se sitúa en el umbral de la cientificidad" se pregunta por el modo en que este "ha podido ser franqueado a partir de figuras epistemológicas diversas", y describe este tipo de análisis histórico a partir de una serie de términos cuya carga normativa sería muy difícil desconocer. Veamos el texto:

> [Esta historia] muestra aquello de lo que la ciencia se ha liberado y todo lo que ha tenido que arrojar fuera de sí para alcanzar el umbral de la cientificidad […]. Por este hecho mismo, la descripción toma como norma la ciencia constituida; la historia que cuenta está necesariamente escandida por la oposición de la verdad y del error, de lo racional y de lo irracional, del obstáculo y de la fecundidad, de la pureza y de la impureza, de lo científico y de lo no-científico. Se trata […] de una *historia epistemológica* de las ciencias[373].

Quien asumiera que "ciencia" no tiene aquí ningún sentido normativo, y que por lo tanto tampoco lo tiene el destacar que cierta formación discursiva ha atravesado el "umbral" correspondiente, tendría que explicar cómo hemos de reinterpretar, de manera no-normativa, todos los pares de conceptos que aparecen aquí equiparados a la oposición ciencia/no-ciencia,

[371] "Cuando veo que se esfuerzan por establecer que el marxismo es una ciencia, no advierto, a decir verdad, que estén demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional". *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 23.

372"Es interesante que *La arqueología del saber* afirme que este tipo de historia solo puede ser escrita adoptando una perspectiva normativa, esto es, juzgando el pasado de la ciencia en términos de su presente". *Foucault's Strata and Fields*, p. 110.

373*L'Archéologie…*, pp. 257-8; *La Arqueología…*, p. 321.

términos tan cargados como "verdad" y "error", o "racional" e "irracional". Y si atribuir a un discurso el título de "ciencia" requiere, de parte del historiador, comprometerse él mismo con consideraciones normativas para distinguir entre la verdad y el error, o lo racional y lo irracional, no se ve de qué manera esta carga normativa podría suspenderse al abordar la historia desde otro de los "umbrales". Si bien la epistemológica es para Foucault solo *uno* de los tipos de historia de las ciencias que pueden escribirse, sigue siendo cierto sin embargo que una historia enfocada en el umbral, *lógicamente previo*[374], de epistemologización, sigue dependiendo sin embargo del punto de referencia que es el estatuto de "ciencia", incluso si no todas las "figuras epistemológicas" lo alcanzan. Por lo demás, el hecho mismo de que Foucault nos hable de "diferentes tipos de historia *de las ciencias*" sugiere enfáticamente que siempre es la condición de ciencia la que organiza el análisis.

Ahora bien, si el atravesar los umbrales de epistemologización y de cientificidad *tiene* efectivamente para Foucault un valor normativo; si el haber atravesado estos umbrales implica que las "normas de verificación" que rigen a un discurso lo ponen a salvo, al menos hasta cierto punto, "del error" y "de lo irracional", entonces Foucault estará efectivamente comprometiéndose con la tarea normativa de señalarnos una dirección en la cual tenemos que buscar las condiciones para que el discurso científico sea aceptable como conocimiento, y -esto es lo que nos importa para retomar la delimitación respecto de Merleau-Ponty- esas condiciones *no tendrán nada que ver* con la "opacidad" o la "transparencia" de la conciencia de algún sujeto cognoscente; nada que ver con el "condicionamiento" que este padezca o la "reflexión" de la cual él sea capaz. Si Foucault no profundiza demasiado en esta evaluación normativa *de las "normas de verificación" mismas*, evaluación que permita considerarlas normas "correctas", conducentes a la verdad, el punto sigue siendo de todos modos que el eje del análisis se ha desplazado respecto de los problemas que encontrábamos en la epistemología merleaupontyana. Un análisis sobre el conocimiento, no centrado en la conciencia de los sujetos cognoscentes, puede perfectamente preservar su carácter normativo por la vía de problematizar la confiabilidad de las normas de verificación que rigen una práctica discursiva. La cuestión de la "opacidad" dejará entonces de preocuparnos, y esto es, en gran medida, lo que se quería demostrar.

Pero, una vez más, maticemos. Hasta aquí hemos argumentado *nada menos, pero tampoco nada más*, que el análisis de "reglas" y "umbrales" que hallamos en *L'archéologie du savoir* es efectivamente el *locus* a partir del cual podría elaborarse enfoque normativo: la ciencia

374Aunque no necesariamente en sentido cronológico: ambos umbrales pueden franquearse simultáneamente.

aparece allí, en efecto, como una disciplina normada, autorregulada, y esto significa que las proposiciones que produce están sometidos a ciertos mecanismos de control que, si son ellos mismos defendibles, podrán dar lugar a proposiciones confiables, lo sepa o no, por lo demás, algún "sujeto" al que atribuyamos este conocimiento. Sin embargo, vale la pena detenerse a discutir si este posible "externismo" foucaultiano es más que una mera posibilidad para trabajos *ulteriores*; si es de hecho algo que está desarrollado en una dirección normativa en el propio Foucault. Este es, entonces, el punto para volver sobre Alcoff.

7.6. Un nuevo matiz: sobre la ausencia de una meta-justificación epistemológica explícita de las normas mismas. Tránsito a la discusión sobre el relativismo

La defensa que Alcoff presenta para la tesis de que Foucault está interpretando normativamente el funcionamiento de las formaciones discursivas, y *no* simplemente *describiendo* el modo en que de hecho ellas funcionan y brindan aval a ciertos enunciados (sin que tuviéramos por qué *adherir* epistémicamente a este modo que solo estaríamos describiendo) tiene, en rigor, dos aspectos, solo uno de los cuales se vincula explícitamente con la interpretación sobre el filósofo francés como "coherentista". Veámoslos por turnos.

7.6.1. La reivindicación foucaultiana de los "saberes sometidos"

El *primero* de estos dos aspectos se limita a afirmar que, como fuere, "Foucault sí hace [*does make*] evaluaciones normativas"[375], lo cual, claro está, no es suficiente para establecer que las haga, *específicamente*, sobre la base que deberíamos encontrar en caso de que la interpretación *en términos coherentistas* sea correcta. Según Alcoff, el autor francés "desarrolla un análisis de lo que llama 'saberes sometidos' y argumenta a favor de un criterio epistémico de verdad que está basado en la determinación de dónde se sitúa un enunciado dado con respecto a los saberes sometidos y el/los saber(es) dominantes de su contexto histórico"[376]. Y esta "preferencia […] por los saberes sometidos por sobre los globales está

375 "Foucault's normative epistemology", p. 223.

376 "Foucault as epistemologist", p. 108. La autora se refiere al pasaje de *Defender la sociedad* en que Foucault se refiere al "efecto inhibidor de las teorías totalitarias […], las teorías envolventes y globales. No digo que esas teorías envolventes y globales no hayan proporcionado y no proporcionen todavía, de una manera bastante constante, instrumentos localmente utilizables: el marxismo y el psicoanálisis están precisamente ahí para demostrarlo. Pero creo que solo proporcionaron esos instrumentos localmente utilizables con la condición, justamente, de que la unidad teórica del discurso quedara […] recortada, tironeada, hecha añicos, invertida, desplazada, caricaturizada, representada, etcétera" (Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, p. 20). A su vez, Foucault señala que por "saber sometido" se refiere a "contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales"; "esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos": el saber "del psiquiatrizado, el del enfermero, el del médico -pero paralelo y marginal con respecto al saber médico-, el saber del delincuente, etcétera -ese saber que yo llamaría […] *saber de la gente* […]-" (*Defender…*, p. 21).

basada en consideraciones que involucran tanto el poder como el conocimiento"[377]. Esto es, "Foucault ofreció una defensa epistémica de sus celebrados saberes sometidos junto con una defensa política", en la medida en que los habría opuesto a las "teorías globales"[378]. Estas últimas se caracterizarían por su "actitud despreciativa frente a los eventos concretos, particulares que no pueden ser reducidos o incluidos adecuadamente en sus términos. Los conocimientos hegemónicos siempre operan a través de distorsiones y omisiones en el nivel local"[379]. O, en otras palabras, Foucault cree que

> los discursos hegemónicos siempre tienen que ejercer una violencia (tanto en sentido epistémico como político) sobre los saberes locales y particulares para subsumirlos dentro de sus estructuras universales. Algo en el nivel local es siempre distorsionado u omitido a efectos de permitir el movimiento reduccionista […][380].

Así, los "[s]aberes locales deben ser preferidos epistémicamente porque requieren menos distorsión y omisión"[381]. La explicación *in extenso* de Alcoff de este punto no termina de disipar las dudas:

> Foucault proporciona razones epistémicas para rechazar los discursos hegemónicos, pero razones que no implican una teoría correspondentista de la verdad […]. Los saberes sometidos están valorizados no porque presenten una representación más ajustada de lo Real tal como existe en sí mismo […] sino porque no requieren la cantidad de violencia, distorsión y omisión que requieren los saberes globales […][382].

Estos pasajes son problemáticos por dos razones correlativas. *Por un lado*, porque la norma epistemológica que se le está atribuyendo a Foucault aquí es notablemente poco interesante, en el sentido de que nadie podría razonablemente negarse a aceptarla: el único punto del filósofo sería únicamente una exigencia (banal) de no cometer "distorsiones y omisiones". *Por otro lado*, la renuncia a la noción de correspondencia no viene, en este contexto, acompañada por ninguna elaboración alternativa, sino por una especie de forzada ingenuidad epistemológica.

En el mejor de los casos, en efecto, podemos asumir que el punto relevante aquí no es la enunciación de la máxima banal de "no distorsionar", sino su aplicación a casos concretos de "teorías globales" -el marxismo, el psicoanálisis- que, con ayuda de Foucault, podríamos

377 "Foucault as epistemologist", p. 119; *Real Knowing*, p. 154.
378 "Foucault's normative epistemology", p. 223.
379 "Foucault's normative epistemology", p. 223.
380 *Real Knowing*, p. 154.
381 *Ibíd.*
382 *Real Knowing*, p. 154.

supuestamente descubrir como culpables de distorsión. Pero el principal problema con esta primera línea de defensa esgrimida por Alcoff no radica en su trivialidad, sino en que no se apoya explícitamente en una caracterización específica sobre lo que serían proposiciones justificadas, o verdaderas, a efectos de poder contrastarlas con los discursos "distorsionados" propios de las "teorías globales"; los cargos de "distorsión" aparecen súbitamente como no requeridos de ninguna elaboración epistemológica particular. "No hace falta", insiste Alcoff, "añadir una teoría correspondentista de la verdad para darle sentido" a la afirmación de Foucault a favor de los discursos "no globales" en contra de las "teorías totalitarias"[383]. Esto no aclara demasiado: si se ha de renunciar a una pretensión de correspondencia entre el discurso y una realidad extradiscursiva, queda por ver *qué*, exactamente, es lo que le otorga un valor epistémico a la fidelidad a los "saberes sometidos", su no "distorsión": o bien estos saberes describían adecuadamente una realidad que subsistía más allá de sí mismos, y la subsunción de tales saberes a una teoría global hace que esta adecuación se pierda, o bien hace falta que se nos informe por qué exactamente hay en estos "saberes" algo que debe preservarse. (La forzada ingenuidad de esta aparente reivindicación de lo concreto en contra de las teorías globales reaparece, por lo demás, en los pasajes -paralelos a estos- que Philip Chevallier le dedica a la experiencia de Foucault con el Grupo de Información sobre las Prisiones[384]). En este punto, no queda más que complementar este primer aspecto de la argumentación de Alcoff -la mera afirmación, recordemos, de que Foucault *hace* evaluaciones normativas- con lo que de hecho, aunque sin una articulación explícita, aparece como un *segundo* elemento.

7.6.2. Justificación y verdad como "propiedades emergentes"

Se trata, en este segundo eje, de lo que -sin atribuirle al arqueólogo y genealogista una *teoría* de la verdad- la autora llama una "caracterización" de la verdad, la cual, una vez más y en la misma línea que lo que se señaló respecto del tratamiento de la justificación, deberá entenderse como "un análisis coherentista"[385]. Como hemos visto hace un momento, la interpretación sobre las posiciones foucaultianas acerca de la verdad y la que se haga sobre la justificación no pueden simplemente ir en paralelo: para que la teoría de la justificación

383 "Foucault as epistemologist", pp. 119-120.

384 "Se trata de mostrar el acontecimiento en sí mismo, sin situarlo dentro de una información general y anónima que lo disolvería […]. En ningún caso los hechos recopilados son integrados a una teoría general o un discurso reformista. Son, en su desnudez misma, un arma que se basta a sí misma". Chevallier, Philippe, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille, édition révue et completée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, pp. 98-99.

385 "Foucault as epistemologist", pp. 108-109.

realmente sea una teoría normativa, nos señalaba Alcoff, debía mostrarnos que alguna práctica de justificación era más "conducente *a la verdad*" que otra. Se tratará ahora, por tanto, de ver en qué consiste esta verdad a la que una práctica de justificación debe conducir. Para la autora, el análisis de Foucault representa un aporte a la epistemología coherentista en su conjunto porque "hace posible una estrategia por medio de la cual la conductividad hacia la verdad [*truth-conduciveness*] propia de la coherencia puede establecerse"[386]. Veamos en qué consiste este aporte. "Los análisis coherentistas de la justificación", señala Alcoff, "típicamente se han hundido por la dificultad de establecer que la coherencia por sí misma tenga alguna conexión necesaria con la verdad"[387]; esto es, por qué un conjunto de creencias coherentes no podría probablemente ser, a la vez, un conjunto de creencias *falsas*. Frente a este escenario, el punto sería el siguiente:

> El análisis de Foucault tiene la virtud de vincular una ontología coherentista de la verdad con un análisis coherentista de la justificación lo cual resulta en hacer de la coherencia un criterio conducente a la verdad. Pero su afirmación de una ontología coherentista de la verdad es más que una mera declaración. Afirma que los discursos constituyen los objetos de los que hablan, y de análisis detallados de las ciencias humanas para sostener esta afirmación en el caso de objetos tales como la locura y las identidades sexual y criminal. Dado esto, establecer una regularidad entre una nueva creencia y un discurso preexistente es suficiente para establecer su justificación, dado que eso es precisamente aquello en que consisten la justificación y la verdad: son propiedades emergentes de entidades discursivas que están vinculadas en configuraciones específicas[388].

Para Foucault, señala Alcoff, la verdad

> es interna al discurso: no representa una relación de correspondencia *entre* un discurso y un ámbito trascendente, sino que es una parte de *este* mundo, es decir, nuestro mundo. Ontológicamente, esto podría ser interpretado tanto como una forma de anti-realismo idealista que sostiene que la realidad solo es el ámbito discursivo, o podría ser interpretado como una versión débil del realismo, que sostiene que nuestro único acceso a la realidad es a través de la interpretación discursiva[389].

386 *Ibíd*., p. 111; *Real knowing*, p. 137.
387 *Ibíd*.
388 "Foucault as epistemologist", pp. 111-112. Con ligeras variaciones, estas líneas reaparecen en *Real Knowing*, p 138.
389 "Foucault as epistemologist", p. 109; *Real knowing*, p. 134.

Pese a esta dualidad de lecturas posibles, y aunque declara que no va a intentar "resolver todos los problemas involucrados en la ontología de la verdad de Foucault", señala sin embargo que "lo que se puede decir, como mínimo, es que es un análisis coherentista", puesto que "toma el objeto de la investigación como, en algún sentido importante, constituido por el discurso antes que descubierto por él". En la medida en que -en otras palabras- "los objetos del conocimiento emergen de una totalidad de prácticas, y por lo tanto del conjunto entero de relaciones diversas que […] es el foco del análisis" foucaultiano, entonces esta concepción "representa una ontología coherentista de la verdad en tanto el criterio y la definición de la verdad nos remiten en última instancia a la configuración de relaciones entre elementos, sean solo discursivos, o discursivos y no-discursivos".

La línea de pasos encadenados de Alcoff parecería pues ser la siguiente:

1. Los objetos del conocimiento son constituidos por el discurso, antes que encontrados por él.

De esto se desprendería que

2. El criterio de la verdad concierne a la relación entre enunciados y elementos cuya constitución está mediada por el discurso.

Y de este paso se seguiría que

3. La verdad es interna al discurso, es una "propiedad emergente" de entidades discursivas.

Así, por último,

4. El establecer que una nueva creencia guarda una relación de regularidad con un discurso dado (y en tanto tal es coherente con él, en un sentido amplio de coherencia) es suficiente para establecer que ella está justificada.

Siendo esta la forma en la que argumenta la autora, no deja de resultar sorprendente que su principal fundamento para sostener que hay en Foucault una epistemología normativa, y no puramente descriptiva, sea esencialmente el mismo que vimos en Barry Allen para argumentar -reiteremos- a favor de la tesis contraria; a saber: la circunstancia de que el discurso no habla sobre "cosas" preexistentes en el mundo, sino sobre "objetos" que el propio discurso constituye. Alcoff, es cierto, matiza la tesis señalando que ella puede ser comprendida como una "forma débil de realismo", que insista en la necesidad de una interpretación discursiva de la realidad a efectos de acceder a ella, sin que de esto se desprenda un "idealismo" que reduciría la realidad al discurso. No obstante este matiz, la autora remarca que preguntarnos por la justificación epistémica de una proposición *es* preguntarnos por su coherencia (cierto tipo de coherencia, en todo caso) con un discurso

dado; ninguna pregunta por la justificación puede ir más allá de esto. En particular, la pregunta por la justificación epistémica, bajo esta interpretación, no puede referirse a la adecuación de una proposicíon respecto a una realidad extradiscursiva, puesto que -como mínimo- nuestro acceso a la realidad es siempre "a través de la interpretación discursiva".

Pero la cuestión que necesariamente queda sin responder a partir de este enfoque es en qué sentido Foucault, así interpretado, estaría realmente resolviendo, en lugar de *pretendiendo disolver*, los problemas epistemológicos normativos propios del coherentismo. Frente a la objeción de que la mera coherencia de un conjunto de proposiciones entre sí no garantiza la verdad, entendida como cierto tipo de conexión con una realidad que subsiste más allá de las creencias mismas, la presunta solución de Alcoff consiste en suprimir la pretensión misma de una "trascendencia" hacia fuera del conjunto de creencias. Esto nos suscita dos inquietudes. En primer lugar, al hablar aquí de la "interpretación discursiva" solo por medio de la cual podemos acceder a la realidad, Alcoff parece estar reconstruyendo un cierto relativismo *conceptual* -distintos discursos funcionarán como otras tantas "interpretaciones" de la realidad-, y defendiéndolo en términos de que no hay, en rigor, ningún posible acceso a una realidad que no esté mediada de este modo, realidad con respecto a la cual podríamos devaluar como epistémicamente inferior algún acercamiento discursivo. Sin embargo, sea o no aceptable este argumento, no puede más que parecernos que la autora está imponiendo un cambio de tema en la discusión: el punto se refiere únicamente al aspecto conceptual, pero la cuestión de cómo jerarquizar, no el elenco de conceptos, sino *las propias prácticas justificatorias* -recordemos que para Alcoff incluso la preferencia por la observación en lugar del recurso a la tradición o la autoridad es un elemento "intradiscursivo"- simplemente ha desaparecido. En otras palabras: dada una cierta "interpretación discursiva" de lo real, operante en un discurso, ¿cualquier tipo de práctica justificatoria va a resultar igualmente aplicable a la realidad así interpretada?

Pero en segundo lugar, si toda justificación puede ser únicamente relativa a un discurso dado, entonces podemos formularnos preguntas normativas sobre la justificación de una proposición *dentro* de tal discurso, pero no podremos jerarquizar entre sí los discursos como tales: "No hay ningún esquema o marco […] al que puedan reducirse todas las verdades discursivamente constituidas; en consecuencia, la verdad es irreductiblemente plural"; "no puede haber criterios normativos epistémicos universales que cubran la pluralidad de verdades"[390]. Alcoff está dispuesta a defender precisamente este punto, con lo cual no sería

390 *Real knowing*, p. 160.

ninguna objeción el señalarlo, pero ¿qué queda, entonces, de la promesa inicial de poder distinguir entre una -puramente descriptiva- sociología del conocimiento y una epistemología, a efectos de situar a Foucault en el segundo de estos terrenos? La distinción termina siendo insostenible cuando se trata de los discursos mismos, *dentro* de los cuales se justifican las proposiciones. Si el carácter justificado de una proposición no significa nada más que su acuerdo con un discurso previo, no se ve cómo habría exactamente de distinguirse la *actitud* del sociólogo del conocimiento respecto de la del epistemólogo: uno y otro no pueden más que *constatar la existencia* de un discurso, que constituirá sus propios objetos y se regirá por sus propias prácticas. Lejos de demostrar que Foucault nos ofrece una epistemología normativa *en vez de* una mera sociología del conocimiento, Alcoff termina borroneando los límites entre una y otra.

Así, la problemática de la alternativa foucaultiana a los enfoques sobre el conocimiento centrados en la conciencia (y *a fortiori* en una conciencia presuntamente transparente) nos remite, en la medida en que esta alternativa pretenda preservar una dimensión normativa, al que será el siguiente paso en nuestra discusión: el problema del *relativismo* en Foucault, problema al que, como hemos visto, nos remitía por otra parte la exigencia merleaupontyana de un "valor intrínseco" para las proposiciones que pudieran constituir conocimiento.

CAPÍTULO 8. El relativismo de Foucault y la presunta "sociologización" de las nociones de verdad y conocimiento

8.1. *Presentación*

Según hemos intentado argumentar en nuestro capítulo 7, la perspectiva metodológica que Foucault propone en textos como *L'archéologie du savoir* y artículos de la misma época (así como, secundariamente, algunos textos del período "genealógico"), perspectiva que busca desplazar de su rol central la problemática de la conciencia a la hora de analizar el conocimiento y así presentarse como una alternativa a enfoques como el de la fenomenología, *puede* plausiblemente hacer uso de una noción de "conocimiento" normativamente cargada, incluso si encontramos en el texto pasajes muy centrales en que Foucault declara estar implementando una "epojé" por medio de la cual se suspendería la evaluación del valor cognoscitivo de los discursos-objeto cuyas condiciones de posibilidad se reconstruyen.

Hemos señalado, a este respecto, que la arqueología no pretende desmentir la idea de que los discursos con pretensiones científico-empíricas se apoyan en algún tipo de apropiación cognoscitiva de la realidad -como de hecho notamos cuando el arqueólogo nos habla de "reglas de construcción de objetos"-, y, por otra parte, que el uso del término "ciencia" al menos *sugiere* la referencia a distinciones normativas. Si Foucault puede reconstruir una noción normativa de conocimiento a la vez que prescinde de todo recurso al "cogito" de los sujetos cognoscentes, entonces eliminará la base sobre la cual el problema de la opacidad de la conciencia, que vimos que aparecía como crucial en Merleau-Ponty, tendría siquiera posibilidad de aparecer en el tratamiento del conocimiento; teorizar sobre el conocimiento *no* requerirá, si Foucault está en la senda correcta, referirnos en absoluto al problema de la conciencia.

Ahora bien, cuando analizábamos a partir de Merleau-Ponty la presunta implausibilidad de abordajes que enfocan a la conciencia humana como causalmente condicionada, como dependiente de su medio -al modo del psicologismo, sociologismo e historicismo-, se nos planteaba, junto con el problema de la opacidad, también el problema de la ausencia de "valor intrínseco" al que se verían reducidas nuestras creencias en caso de que debiésemos abordarlas como producidas por nuestro medio. Para Merleau-Ponty, la ausencia de un carácter "intrínseco" para la verdad de las proposiciones que creemos era suficiente para despojarnos enteramente de conocimiento; no hay en el fenomenólogo espacio para algo así

como una verdad *relativa*, pero que sea una verdad al fin. Este es por lo tanto el segundo eje a partir del cual tendremos ahora que abordar a Foucault, tomando como punto de partida los textos que han permitido concebir que la obra foucaultiana se compromete con una noción relativista de verdad. Tendremos que ver, a continuación, si este relativismo foucaultiano es efectivamente sostenible y por lo tanto una alternativa plausible a la epistemología de Merleau-Ponty. Sin embargo, aunque la pregunta que nos dejaba pendiente Foucault (junto con Alcoff) se refería al problema de la preservación de una dimensión normativa en el análisis de la verdad y el conocimiento, veremos más adelante que la relación entre estas nociones y el marco histórico-social en que el discurso se encuentra situado ha sido frecuentemente comprendida en términos de la reducción del enfoque normativo al descriptivo; de la reducción de "verdadero" a "que circula como verdadero" y de "conocimiento" a "que es aceptado como conocimiento". Hablaremos, cuando nos enfrentemos a esta reducción, no sobre una "relativización" (aun susceptible de ser normativamente cargada) de "verdad" y "conocimiento", sino de una "sociologización" del sentido de estos términos. Pero veamos el punto paso a paso.

8.2. Buscando un relativismo en Foucault

8.2.1. Algunas precisiones preliminares alrededor de la noción de "régimen de verdad"

Ante todo, para ganarnos el derecho a teorizar sobre un posible "relativismo" en Foucault, necesitamos saber buscar en sus textos, si queremos evitar -como desafortunadamente hace C. G. Prado en el marco de un libro que por lo demás es esclarecedor en una serie de cuestiones- volver una y otra vez sobre el puñado de líneas -que prometen más de lo que dan- en que el genealogista nos habla de "diferentes verdades y diferentes modos de decir la verdad"[391]. Un candidato mejor, y bastante obvio, para buscar un relativismo foucaultiano es

[391] Cfr., en efecto, Prado, C. G., *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, que fundamenta su lectura volviendo sobre la misma breve cita en las páginas 83, 112 y 115. La cita está tomada de la entrevista con Alessandro Fontana « Une esthétique de l'existence », de 1984, reimpresa en *Dits et écrits II* (DE 357); este pasaje en particular está tomado de la página 1552. Sin embargo, si prestamos atención al contexto (del cual, desafortunadamente, Prado nos despoja) resulta claro que no es este el marco en que podamos esperar que Foucault desarrolle un punto epistemológico. Se trata de la respuesta a la pregunta de Fontana sobre si "existe una verdad en política", y Foucault contesta: "Creo demasiado en la verdad para no suponer que hay diferentes verdades y diferentes formas de decirla. Ciertamente, no se le puede pedir a un gobierno que diga la verdad, toda la verdad, nada más que la verdad. Pero en cambio, se le puede pedir a los gobiernos una cierta verdad en cuanto a los proyectos finales, a las elecciones generales de su táctica, a un cierto número de puntos particulares de su programa" (*ibíd*., pp. 1552-1553). Nada de esto parece guardar relación con problemas como el relativismo conceptual o el relativismo con respecto a prácticas justificatorias; todo el punto

otra entrevista con Fontana, publicada por este junto a Pasquale Pasquino entre los textos del volumen *Microfisica del potere*, y traducida al castellano como "Verdad y poder". En este texto, el genealogista nos dice que

> La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general de la verdad": es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos e instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir que es lo que funciona como verdadero[392].

Y, volviendo sobre la misma idea, Foucault propone:

> Por "verdad", entender un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados.
>
> La "verdad" está ligada circularmente a los sistema de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. "Régimen" de la verdad[393].

Ahora bien, aunque esta formulación que equipara "régimen de verdad" con "política general de la verdad" parece promisoria, una tergiversación que debemos evitar es la consistente en suponer que el primero de estos términos solo tiene, en Foucault, el sentido que se le da en la entrevista con Fontana; Lorna Weir, por ejemplo, da por sentado que este es el caso, porque no encuentra la expresión en otros textos del pensador francés[394]. Pero debe recordarse que, tímidamente, la expresión "régimen de verdad" ya aparecía en el primer capítulo de *Surveiller et punir*, y no en términos de una "política de la verdad" sino yuxtapuesta sin mayores precisiones a una referencia al surgimiento de un nuevo "campo de objetos"[395]. Por su parte, un tratamiento ciertamente más desarrollado, pero que claramente

---

de Foucault parece ser, aquí, discutir qué *cantidad y tipo de información* cabe exigir en el marco de la práctica política.

[392]"Intervista a Michel Foucault", diálogo con A. Fontana y P. Pasquino, en Fontana y Pasquino (eds.), *Microfisica del potere: interventi politici,* Turín, Einaudi, 1977, p. 25. Traducción castellana: Foucault, M., "Verdad y poder", en *Microfísica del poder,* p. 187. Traducción francesa: « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits II*, p. 158.

[393] "Intervista…", p. 27; "Verdad y poder", p. 189; « Entretien… », p. 160.

[394] *Cfr*. Weir, Lorna, "The Concept of Truth Regime" *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie* Vol. 33, No. 2, 2008, pp. 367-389.

[395] "Bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos, se puede descubrir […] un desplazamiento de su punto de aplicación y, a través de este desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo un nuevo régimen de

no involucra los temas que necesitamos para reconstruir un posible relativismo, es el que recibe el "régimen de verdad" en el curso *Du gouvernement des vivants*[396]. En efecto, lo que desarrolla el filósofo francés en este curso no es tanto la idea de "régimen" como conjunto de reglas para determinar *qué cuenta como* verdadero -lo cual en efecto *nos llevaría* a una discusión sobre el relativismo-, sino que se trata de las reglas que definen una especie de "ética" *frente a lo que ya se reconoce como verdadero*: en el ejemplo de Foucault acerca de la discusión entre dos lógicos no entra en juego la noción de "régimen" en el momento de determinar que una cierta proposición disputada es en efecto verdadera, sino para establecer -una vez *que se ha demostrado*, pese al desacuerdo inicial, que ella efectivamente lo es- cuál es la "obligación" respecto de la verdad por parte del sujeto S que inicialmente negaba la proposición en cuestión: este debe "inclinarse" ante la verdad de la proposición, admitirla puesto que ha sido demostrada; existe una cierta "ética de la investigación" que le prohíbe a S obstinarse en su posición inicial[397]. De manera más abarcativa, el "régimen de verdad" no concierne exclusivamente a estos ejemplos de investigaciones teóricas, sino -y esta es la preocupación central de Foucault- las obligaciones prácticas que -como en el caso de la confesión- un sujeto moral tiene respecto de lo que identifica como verdadero[398]. Así, pese a un malentendido presente comentaristas como Daniele Lorenzini, evitaremos asumir que la noción de "régimen" alude de forma inequívoca, y con consecuencias obviamente relativistas, a estándares o criterios a partir de los cuáles determinar qué podrá contar como

---

la verdad y una multitud de papeles hasta ahora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal. Un saber, unas técnicas, unos discursos 'científicos' se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar". *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 30 ; *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 29.

[396] *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2012. El título ha sido curiosamente traducido al castellano, no como *Del gobierno de los vivientes* sino *Del gobierno de los vivos* (Buenos Aires, Fondo de Cultura, 2014).

[397] "[P]or ser como es ese juego de la lógica, se considerará que lo verdadero" -nótese: *lo* verdadero, el término no aparece aquí relativizado- "tiene en sí mismo, y sin ninguna otra consideración, valor vinculante. La lógica es un juego donde todo el efecto de lo verdadero consistirá en obligar a toda persona que lo juegue y siga el procedimiento reglamentado a reconocerla como verdadera […], es un régimen de verdad donde se acepta que la demostración como automarcación de lo verdadero tiene un poder absoluto de coacción". *Du gouvernement…*, pp. 91-96; *Del gobierno…*, pp. 119-120.

[398] "[L]a organización verbal de la confesión, del acto de confesión bajo la forma que conocemos desde fines de la Edad Media, no es más que el resultado […] de maneras de proceder […] por las cuales el cristianismo ligó a los individuos a la obligación de manifestar su verdad, y su verdad individual. Para ser más preciso, detrás de esa confesión tal como se la conoce desde fines de la Edad Media, que parece haber abarcado todas las otras formas de confesión, hay que recuperar todo un régimen de vedad en el cual el cristianismo, desde el origen, o en todo caso desde el siglo II, impuso a los individuos la necesidad de manifestar como verdad lo que son, y no simplemente bajo la forma de una conciencia de sí que permitiera asegurar […] el control de sí mismo y de sus pasiones, sino bajo [la forma] de una manifestación en profundidad de los movimientos más imperceptibles de los 'arcanos del corazón'". *Du gouvernement…*, p. 100; *Del gobierno…*, p. 126.

verdadero[399]; se trata en este curso, más bien, de qué estamos obligados a hacer *una vez establecido*, de manera no necesariamente relativizada, que una cierta proposición es verdadera.

Bastante más cercano al uso de "régimen de verdad" en un sentido relativista -un sentido que se centre en establecer que existen *diferentes* normas, y para cada una de ellas su conjunto relativo de verdades- es uno que el "index des notions" del final de *Dits et écrits* ni siquiera consigna: la polémica entrevista de Foucault sobre la revolución iraní, publicada bajo el título de "L'esprit d'un monde sans esprit". Allí, luego de que uno de sus entrevistadores, Pierre Blanchet, hiciera mención de unas "exigencias imperiosas" de los manifestantes iraníes, que habrían reclamado a los periodistas occidentales informar cierto número específico de manifestantes en las calles y de víctimas de la represión, y luego de que su colega Claire Brière hablase ambiguamente "de una cultura diferente, de una idea diferente de la exactitud", pero por otro lado distinguiera "los muertos reales y los imaginarios" puesto que, si se acumulan unos y otros, es posible "conjurar el miedo" y "volverse más convincente", Foucault responde con una enigmática intervención -también ella misma descontextualizada en algunas referencias que se han hecho al respecto en la bibliografía secundaria[400]- que, tomada en su contexto, parece cuestionar precisamente esta distinción entre muertos reales e imaginarios:

> Ellos no tienen el mismo régimen de verdad que el nuestro. El cual, por otro lado, es muy particular, incluso si se convirtió en cuasi universal. Los griegos tenían el suyo.

[399] No podemos más que discrepar con Lorenzini cuando, luego de citar algunas líneas de *Du gouvernement…*, extrae la conclusión de que con la noción de "régimen de verdad" Foucault estaría cuestionando "el error […] de confundir la parte con el todo, ilusionarse considerando el dominio propio como el *único* dominio posible y absolutizar *sus reglas de producción de lo verdadero y lo falso* -operación que conduce inevitablemente a enmascararlas-, n la medida en que se las considera *universales y necesarias*. Para corregir un error semejante es necesario *historizar* la ciencia y su camino: tal operación conllevará de manera inevitable la historización de la verdad misma y la demolición de toda pretensión de aprehender la Verdad absoluta" (Lorenzini, Daniele, "Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los 'regímenes de verdad'", *Laguna*, Nº 26, marzo 2010, p. 20.

[400]Una la encontramos en "Impolitiques de Foucault" (*Vacarme* 29, automne 2004; traducción castellana en Bensaïd, *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península, 2009, p. 161), texto en que Bensaïd acusa al genealogista, a propósito de esta atribución a los iraníes de un "régimen de verdad" alternativo, de recaer en un "orientalismo" en virtud del cual el "intelectual universal" criticado por Foucault sería sustituido por un no menos peligroso reconocimiento acrítico de los particularismos locales. Otra, de parte de un filósofo iraní a treinta años de la Revolución Islámica, que con cierto desdén declara: "Curiosa consideración sobre el 'régimen de verdad', curiosa justamente para nosotros 'los otros' iraníes después de tres décadas de experiencia colectiva […]. Porque precisamente, se ha demostrado que […] el régimen de verdad es por todos lados el mismo, humanamente el mismo para ser precisos, y no reconoce ninguna frontera, pero que además la verdad a secas del régimen islámico no es nada más que el poder mismo. La búsqueda del poder y la preservación en el poder a todo costo". Aras, « Mémoire d'une Révolution », *Chimères* 2010/3 (N° 74)

> Los árabes del Magreb tienen otro. Y en Irán está, en una buena medida, modelado a partir de esta religión con forma exotérica y contenido esotérico. Es decir que todo lo que es dicho bajo la forma explícita de la ley reenvía al mismo tiempo a otro sentido que habla. Entonces, decir una cosa que quiere decir otra no solamente no es una ambigüedad condenable, sino que es al contrario una sobrecarga necesaria y valorizada. Y de ahí que, a fe mía, se diga algo que, al nivel de los hechos, no es verdadero, pero que reenvía a otro sentido profundo, inasimilable en términos de exactitud y de observación…[401]

Estas líneas parecen efectivamente indicar efectivamente una relativización de la verdad a "regímenes" específicos, cosa que *no* estaba implicada por el uso de "régimen de verdad" en *Du gouvernement des vivants*. Lo que, sin embargo, este pasaje no aclara demasiado es en qué sentido preciso se daría esa relativización y qué alcance tendría, esto es, qué tipos de enunciados podemos considerar que son "verdades relativas". En particular, la aparición de la idea de "régimen de verdad" cuando se está discutiendo una cuestión tan escabrosa pero a la vez tan *prosaica*, epistemológicamente tan poco desafiante, como lo es un número de muertos -estamos hablando de hechos singulares, no de generalizaciones abstractas- no parece llevarnos demasiado lejos a la hora de presentar una visión mínimamente caritativa de Foucault.

Por el contrario, el marco en que Paul Veyne se ha referido al problema del relativismo y a la noción de "régimen de verdad" nos parece más preciso que las tentativas de Weir y de Lorenzini. Si bien Veyne subraya que para Foucault, en oposición al "nivel de la proposición" -en que, como señalaba *L'ordre du discours*, "la división entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria ni modificable ni institucional ni violenta"[402]- siempre "tenemos la opción de otra escala, la de la genealogía de las realidades de una determinada época", y si bien esta es "una escala a la que nada se resiste", el propio Veyne insiste, para rescatar la plausibilidad del enfoque, en que este relativismo no se aplica a *cualquier* verdad: "Nada, salvo, repitamoslo, los hechos singulares, empíricos, de los que ningún escéptico ha dudado nunca (la inocencia de Dreyfus […])"[403]. ¿Cuál ha de ser entonces el alcance del relativismo foucaultiano?

[401]"L'esprit d'un monde sans esprit", *DE* 259, pp. 753-4

[402] *L'ordre du discours,* Paris, Gallimard, 1971, p. 13; *El orden del discurso*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1996, p. 19.

[403] Veyne, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 104. Es interesante notar que el pasaje de Veyne continúa planteando una vez más el problema de la autorreferencialidad: las genealogías foucaultianas *tienen* que responder a la exigencia de ser verdaderas: nada se salva, "salvo asimismo todo lo que acabamos de leer, a saber, la genealogía, ese balance verídico del discurso y de dispositivos que descansan sobre

Sigamos un momento más el desarrollo que propone el historiador: "El envite de todo mi trabajo, declaraba Foucault en 1978, es 'mostrar de que modo el acoplamiento entre una serie de prácticas y un régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder'"[404]. La referencia a *Naissance de la biopolitique* parece ser una apropiación más útil de la idea de "régimen de verdad" que la que podemos encontrar si seguimos otras líneas de lectura. ¿De qué manera es que las "prácticas" se vinculan con un "régimen de verdad"?

8.2.2. El "régimen de verdad" en Naissance de la biopolitique

Lo primero que encontramos en el curso de 1978 cuando se introduce el "régimen" en cuestión es la referencia a las condiciones necesarias para que un tipo de discurso pueda siquiera estar regido por estándares de verdad y falsedad, en lugar de responder a otros tipos de pretensiones de validez, específicamente las morales. Este punto es desarrollado por el genealogista a propósito del caso de la economía política. Foucault comienza por señalar el paso, alrededor de mediados del siglo XVIII, de un tipo de crítica, de limitación, "externa", ejercida sobre el "arte de gobernar" -la cual era formulada en términos de derecho, de legitimidad, de los actos gubernamentales[405]-, a un principio de limitación interno, principio al que el gobierno se encontraría obligado a ajustarse no para evitar ser ilegítimo, sino simplemente para evitar ser torpe, un gobierno que cumple mal sus propios objetivos[406]. Pues bien, para Foucault, "la forma de racionalidad que permite […] a la razón gubernamental autolimitarse" será la "economía política"[407], con la cual surge, a efectos de evaluar el ejercicio del gobierno, y en lugar de categorías morales o jurídicas como las de legitimidad, "la cuestión de la verdad" [408]. Con esto llegamos al punto en que podemos finalmente hablar de "régimen":

---

el vacío. Verídico porque, si las verdades están sujetas a la critica nietzscheana, la verdad no deja de ser la condicion de posibilidad de dicha critica" (*ibíd*).

[404] *Ibíd*.

[405] *Naissance de la biopolitique,* pp. 11-12; *El nacimiento de la biopolítica*, p. 26.

[406] *Naissance…,* pp. 12-13; *El nacimiento...*, pp. 26-27.

[407] *Naissance…*, p. 15; *El nacimiento...*, p. 30.

[408] El pasaje completo (que los editores del curso completaron añadiendo a la transcripción de la grabación una frase presente en el manuscrito de Foucault) señala que "lo que está en cuestión no será ni simple ni fundamentalmente la maldad del príncipe. Lo que está en cuestión, lo que explica todo, es que el gobierno, en el mismo momento en que viola [las] leyes de la naturaleza […] simplemente las desconoce […], porque ignora su existencia, sus mecanismos, sus efectos. En otras palabras, los gobiernos pueden equivocarse. Y el mayor mal de un gobierno, lo que hace que sea malo, no reside en la maldad del príncipe, sino en su ignorancia. […] [E]n el arte de gobernar y a través de la economía política entran de manera simultánea, primero, la posibilidad de una autolimitación, que la acción gubernamental se limite a sí misma en función de la naturaleza de lo que hace y aquello sobre lo cual recae, [y segundo, la cuestión de la verdad]. Posibilidad de limitación y cuestión de la

> [L]a autolimitación por el principio de la verdad, esa es, creo, la cuña formidable que la economía política introdujo […]. Momento capital sin duda, pues se establece en sus lineamientos más importantes no, por supuesto, el reino de lo verdadero en política, sino cierto régimen de verdad […] cuyo dispositivo básico es en suma el mismo todavía hoy. Cuando hablo de régimen de verdad, no quiero decir que la política o el arte de gobernar […] acceda finalmente, en esta época, a la racionalidad. No quiero decir que se alcance, en aquel momento, una suerte de umbral epistemológico a partir del cual el arte de gobernar podía volverse científico. Quiero decir que ese momento que intento indicar actualmente […] *está marcado por la articulación con una serie de prácticas de un cierto tipo de discurso que, por un lado, lo constituye como un conjunto ligado por un lazo inteligible y, por otra parte, legisla y puede legislar sobre estas prácticas en términos de verdad y falsedad*[409].

El punto es, entonces, la posibilidad de que el discurso acerca de un cierto conjunto de prácticas -discurso cuya enunciación pretende tener efectos reales sobre las prácticas a las que se refiere- comience a poder analizarse como un discurso verdadero o falso, en lugar de abordar estas mismas prácticas en términos morales, como legítimas o ilegítimas. En palabras de Foucault,

> en los siglos XVI y XVII, y aun antes, incluso hasta mediados del siglo XVIII, había toda una serie de prácticas que eran, digamos, las recaudaciones fiscales, los aranceles aduaneros, los reglamentos de fabricación, las reglamentaciones sobre las tarifas de los granos, la protección y la codificación de las prácticas de mercado; en fin, todo eso, ¿qué era y cómo se concebía? Se concebía como el ejercicio de derechos soberanos, derechos feudales, como el mantenimiento de las costumbres, como métodos de enriquecimiento eficaces para el tesoro, como técnicas para impedir las revueltas urbanas causadas por el descontento de tal o cual categoría de súbditos. Eran, en definitiva, prácticas deliberadas, claro está, pero a partir de acontecimientos y principios de racionalización diferentes. Entre esas distintas prácticas […] se podrá establecer una coherencia meditada, razonada; coherencia establecida por mecanismos inteligibles que ligan entre sí esas diferentes prácticas y sus efectos, y que permitirán, por consiguiente, *juzgarlas como buenas o malas no en función de una ley o un*

---

verdad: ambas cosas se introducen en la razón gubernamental a través de la economía política". *Naissance…*, p. 19; *El nacimiento….*, p. 34.

[409] *Naissance…*, p. 20 ; *El nacimiento…*, p. 35. Subrayado nuestro.

principio moral, sino de proposiciones que, por su parte, estarán sometidas a la división de lo verdadero y lo falso[410].

Este pasaje es rico en aspectos que desglosar a efectos de reconstruir un posible relativismo en Foucault. Encontramos aquí que, para que una cierta proposición pueda ser considerada verdadera o falsa, existen no solamente condiciones de verdad que dependen de lo que ella dice -básicamente, condiciones del tipo "'p' es verdadera si es el caso que p"-, sino condiciones de veritabilidad, condiciones cuya satisfacción es necesaria para que la pregunta sobre la verdad o falsedad de un tipo de proposición pueda siquiera plantearse; desde este punto de vista, la condición que Foucault está describiendo aquí como consecuencia de la implementación de un cierto "régimen de verdad", y aplicando en particular a los enunciados de la economía política, es lo que, en términos de *L'ordre du discours*, llamaríamos "estar en lo verdadero": se debe estar "en lo verdadero" para que resulte posible luego, siquiera, enunciar una falsedad[411]. Por otra parte, si analizamos el problema no desde el lado de las condiciones de verdad de las proposiciones, sino desde el lado de aquello sobre lo cual ellas versan, lo que encontramos es una situación similar a la descrita en *L'archéologie du savoir* cuando el texto rechazaba la tesis de que los discursos científicos puedan referirse a "cosas" reales que los habrían precedido, "cosas" que, si no habían aparecido en tales discursos antes de cierto momento, esto se habría debido a algún tipo de error u obstáculo. También en *Naissance de la biopolitique*, el punto de Foucault es que el discurso tiene, en cierto sentido, un poder "constituyente": aquello que se convierte en "objeto" de un discurso no es idéntico a

[410] *Naissance…*, pp. 20-21 ; *El nacimiento…*, pp. 35-36. Subrayado nuestro. El pasaje continúa de esta manera: "De ese modo, todo un sector de la actividad gubernamental pasará a un nuevo régimen de verdad, cuyo efecto fundamental es desplazar todas las cuestiones que, anteriormente, podía plantear el arte de gobernar. Cuestiones que antaño eran: ¿gobierno de conformidad con las leyes morales, naturales, divinas, etc.? Era, entonces, la cuestión de la conformidad gubernamental. […] Y ahora el problema va a ser: ¿gobierno bien […] entre ese máximo y ese mínimo que me fija la naturaleza de las cosas, esto es, las necesidades intrínsecas a las operaciones del gobierno? Esto, el surgimiento de ese régimen de verdad como principio de autolimitación del gobierno, es el objeto del que querría ocuparme […]".

[411] En términos de Lee Braver : "Este es un nivel epistemológico más profundo que la bivalencia entre verdad y falsedad, puesto que determina los candidatos para estos valores. La alteración en lo que cuenta como verdadero, más que en lo que es verdadero, es el modo en que ciertos filósofos definen el relativismo conceptual […]. Si un médico diagnosticara el resfrío de mi hija como posesión demoníaca, por ejemplo, esto no sería falso sino un sinsentido, y probablemente un motivo para una audiencia de competencia. Un diagnóstico tal no llegaría al nivel de falsedad dentro de nuestra *episteme*, por así decir; no juega el juego de lenguaje del discurso médico contemporáneo lo suficientemente bien siquiera para estar equivocado". Braver, *A Thing of This World*, p. 373. Alcoff nos presenta un ejemplo análogo: "En la visión de Foucault […], es probable que en el discurso dominante de los ciudadanos griegos del siglo IV a.C., un enunciado que condenara la homosexualidad como una disfunción sexual hubiera generado asombro antes que rechazo. Los conceptos necesarios para generar el enunciado, por ejemplo 'homosexualidad' como una identidad sexual, como las reglas discursivas necesarias para determinar su valor de verdad, no existían en ese discurso". Alcoff, "Foucault as epistemologist", p. 101.

ninguna "cosa" preexistente, incluso si -como señalábamos más arriba a propósito de las "reglas de formación de los objetos" en *L'archéologie…*- existe un punto de apoyo en un fenómeno real preexistente, el cual tendrá que ser adecuadamente "asimilado" por el discurso. Esto aparece expresado en el curso de 1978-79, de una manera no particularmente clara, en términos de una distinción entre "existir" y "ser algo". En efecto, luego de su referencia a la economía política, el autor prosigue de un modo tal que le permite poner en continuidad estos nuevos análisis con otros trabajos tanto del período "arqueológico" como del "genealógico":

> Se trata, después de todo, del mismo problema que me planteé con referencia a la locura, a la enfermedad, a la delincuencia, a la sexualidad. En todos estos casos, la cuestión no pasa por mostrar que esos objetos estuvieron ocultos durante mucho tiempo antes de ser descubiertos, y tampoco por señalar que no son más que ruines ilusiones o productos ideológicos que se disiparán a la [luz] de la razón por fin llegada a su cenit. Se trata de mostrar las interferencias en virtud de las cuales una serie completa de prácticas -a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad- pudo hacer que lo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) se convirtiera sin embargo en algo, algo que, no obstante, siguió sin existir[412].

Notemos los dos aspectos que tenemos aquí, y que veíamos ya en el caso de la arqueología. *Por un lado*, Foucault es inequívoco: objetos diferenciados como "la economía" o "la política" no existían antes del discurso de la economía política[413], del mismo modo que, sin los discursos correspondientes, no existían tampoco "la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad"; por lo demás, el discurso no es "creador", no hace existir, en un sentido literal, lo que previamente no existía. Simplemente, al "convertir en algo" a la economía, la política o la enfermedad, estas se transforman en algo sobre lo cual pueden enunciarse proposiciones susceptibles de verdad o falsedad[414]. *Por otro lado*, sin embargo,

[412]*Naissance…*, p. 21; *El nacimiento…*, p. 36.

[413] "Lo inexistente como real, lo inexistente como elemento de un régimen legítimo de verdad y falsedad, es el momento […] que marca el nacimiento de la bipolaridad disimétrica de la política y de la economía. La política y la economía, que no son cosas que existen, ni errores, ni ilusiones, ni ideologías. Es algo que no existe y que, no obstante, está inscripto en lo real, correspondiente a un régimen de verdad que divide lo verdadero de lo falso". *Naissance…*, p. 22; *El nacimiento…*,p. 37.

[414]Foucault completa: "lo [que] me gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad, y por consiguiente no un error, hizo que algo inexistente pudiera convertirse en algo. […] La apuesta de todas estas empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y el tema del que les hablo hoy es mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca

Foucault también es claro respecto a que es "una serie completa de prácticas" -cuya existencia Foucault obviamente no pretende negar- el elemento que tuvo que *coordinarse* con un régimen de verdad -y por lo tanto la existencia de tales prácticas *no* depende del régimen en cuestión- para dar lugar a este nuevo "algo". Hay aquí a la vez un tipo de "relativismo conceptual", si se quiere -ciertamente *no* un relativismo sobre prácticas justificatorias- de acuerdo con el cual las proposiciones científicas solamente podrán ser consideradas como verdaderas o falsas si previamente aceptamos el tipo de "organización" o "recorte" de objetos que ellas proponen y, por otra parte, una preservación de la creencia de que estas proposiciones tienen lugar gracias a la captación, por parte del discurso, de un elemento precedente, que aquí se resume bajo el nombre genérico de "prácticas". En la segunda clase del mismo curso, si bien Foucault pasa de hablar de "verdad" a introducir el término "veridicción"[415], el punto es esencialmente el mismo: el mercado "se constituye en un lugar de veridicción"[416], es un conjunto de prácticas que se *convierte* en algo sobre lo cual puede haber enunciados verdaderos o falsos.

Hemos arribado pues a la formulación, siquiera a grandes rasgos, de un relativismo foucaultiano. Debemos ahora volver a nuestra pregunta: ¿se preserva en este marco un uso normativo de términos como "conocimiento" o "verdad"?

8.3. ¿Relativismo o sociologismo?

Debemos volver, en otras palabras, problema que introdujimos en el capítulo 7, a saber, la cuestión de si el análisis foucaultiano del *conocimiento* -por tomar sus propias palabras, pero recordando que debemos considerar este término en relación con el de "saber", y distinguiéndolo de él- queda reducido a un plano puramente descriptivo, como señala Barry Allen (*mutatis mutandis*, podemos hacernos la misma pregunta respecto de los usos del término "verdad"). Se trataba de saber si el uso de "conocimiento" en Foucault autoriza una distinción entre *lo que fue históricamente reconocido como* conocimiento -lo cual es objeto

---

efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso". *Naissance…*, pp. 21-22; *El nacimiento…*, p. 37.

[415] Foucault introduce el término "régimen de veridicción" al presentar su propuesta teórica en los siguientes términos: "Historia de la verdad no entendida, desde luego, en el sentido de una reconstitución de la génesis de lo verdadero a través de los errores eliminados o rectificados; una historia de la verdad que no sería tampoco la constitución de una serie de racionalidades históricamente sucesivas ni establecida por la rectificación o la eliminación de ideologías. Esa historia de la verdad tampoco sería la descripción de sistemas de verdad insulares y autónomos. Se trataría de la genealogía de regímenes veridiccionales […]; el régimen de veridicción […] [es] el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos". *Naissance…*, pp. 36-37; *El nacimiento…*, p. 53.

[416] *Naissance…*, p. 34, *El nacimiento…*, pp. 50-51.

de una constatación histórica, que no requiere que quien utilice el término haga su propia evaluación sobre el valor del "conocimiento" en cuestión- y lo que efectivamente *es* conocimiento, distinción que nos permitiría decir que aunque de hecho en cierta época se creía conocer que p, en rigor no se conocía que p. Allen, según vimos, niega esta posibilidad, y considera que en Foucault el uso del término es meramente descriptivo, empírico; podríamos decir que, si el genealogista se comprometiera con una reducción tal de lo normativo a lo descriptivo, estaría produciendo una "sociologización" de términos como "verdad" y "conocimiento".

Pasemos en limpio, pues, y antes de continuar, nuestra estipulación terminológica:

> Tesis *relativista* sobre la verdad y el conocimiento*:* el único sentido que podemos preservar para nociones como "conocimiento" o "verdadero" requiere que hagamos referencia a los estándares, ellos mismos histórico-sociales, en virtud de los cuales una proposición puede valer como tal; no existen verdades en sentido absoluto sino verdades *relativas a* ciertos objetos y conceptos.
>
> Tesis *sociologista* sobre la verdad y el conocimiento: el único sentido que podemos preservar para la noción de "verdadero" es un sentido descriptivo, no normativo (en la medida en que no nos permite decir "p no es socialmente reconocida como verdadera pero *debería* serlo"), y que se refiere a los efectos sociales que tiene la enunciación, bajo las condiciones necesarias, de las proposiciones que podemos por tanto llamar verdaderas.

Como se notará, la primera de estas tesis no reduce la verdad de una proposición a un mero fenómeno histórico-social y por lo tanto *preserva* la posibilidad de decir que una proposición p no es reconocida como verdadera pero es verdadera. Lo único que la primera de estas tesis excluye es la posibilidad de decir que p es verdadera relativamente a ciertas reglas R (reglas que pueden incluir el uso de ciertos conceptos o de ciertas prácticas de justificación, etcétera) pero es, *en términos absolutos*, falsa. Para el relativista, siempre hay relatividad a estándares.

Para el caso del sociologista, sirvámonos de una analogía. Es un lugar común de la reflexión acerca de las normas sociales en el terreno *práctico* que podemos, al menos en principio, *distinguir* las leyes vigentes de hecho respecto de, por otro lado, alguna otra instancia normativa y a la cual aquellas tendrían que adecuarse; esto es, que serviría de fundamento o crítica de la legislación positiva. Quien sostuviera, por ejemplo, la existencia de un "derecho natural" (aunque, predeciblemente, este ejemplo clásico no es la única formulación que iría en el sentido que nos interesa) podría, sobre esa base, señalar que tal o

cual acción está permitida según el derecho positivo, pero no está "realmente" conforme a derecho, o a la inversa. La posición contraria a esta, naturalmente, sería afirmar que no existe ninguna fuente no positiva del derecho, y que las contraposiciones que acabamos de mencionar carecen de sentido; el derecho *es* lo que está socialmente reconocido como tal[417]. Pues bien, nuestro punto es señalar que, a los efectos de analizar cierta interpretación del acercamiento de Michel Foucault a la problemática de la verdad, necesitamos presentar la posición que, no ya en el plano práctico sino en el teórico, serían los equivalentes de estas posiciones en disputa. No es difícil aceptar que existe algo así como una *vigencia* de ciertas "verdades", comparable a la vigencia de leyes: ciertas proposiciones reciben un grado de difusión y aceptación de las que otras carecen. Ni es difícil aceptar que, del mismo modo en que en el análisis sobre las leyes se puede en principio contrastar lo fácticamente vigente con una instancia normativa no positiva que lo avalaría o condenaría, asimismo solemos referirnos a la aceptación social de proposiciones de un modo que presupone que *no* consideramos que tal aceptación sea criterio -necesario o suficiente- para atribuirles verdad. Solemos, justificadamente o no, hablar de doctrinas que han adquirido un alto grado de aceptación o de difusión institucional y que son sin embargo falsas, o de doctrinas verdaderas que sin embargo no gozan de hecho de ese estatuto social. Pero, al menos en principio, resulta concebible *negar* esta contraposición, con lo cual tendríamos el equivalente, en el terreno del problema de la verdad, de lo que a grandes rasgos es el positivismo jurídico.

8.3.1. Las lecturas de Allen, Prado y Braver

Esta "sociologización" de la noción de verdad puede entenderse tanto de una forma *positiva*, a través de una elucidación en términos "sociológicos" de qué significa atribuir verdad o conocimiento, como de una forma *negativa* -como el rechazo de la distinción entre una utilización normativa y una descriptiva de palabras como "verdadero" o "conocimiento"-. Según señala Barry 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,

[417] Una exposición pedagógica de este punto la encontramos en Nino, Carlos, *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, 1988, p. 37: para el "positivismo metodológico o conceptual", "el concepto de derecho no debe caracterizarse según propiedades valorativas sino tomando en cuenta solo propiedades descriptivas. Según esta tesis las proposiciones acerca de lo que el derecho dispone no implican juicios de valor y son verificables en relación a ciertos hechos observables empíricamente".

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[418].

Según Allen, Foucault no le da "ningún lugar a un concepto normativo de conocimiento, entendiendo por tal uno que distinga el conocimiento de lo que se declara, cree o dice conocer (lo que *pasa* como conocimiento)"[419]. 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[420].

Descrito de manera positiva, el "ser verdadero" simplemente *se reduce* a cierta forma de "circulación" social:

> El valor de verdad de un enunciado es simplemente su circulación, un asunto de sintaxis arbitraria. Su causa está en el juego de lenguaje, la formación discursiva, no en el ser de un ente. Preguntarse si un enunciado es "realmente verdadero" es como preguntarse si un dólar norteamericano es realmente dinero ("Entiendo que circula, pero ¿*debería*? ¿Es *realmente* dinero?"). Ambas preguntas presuponen que estos valores consisten en algo más que en la circulación, algo que Foucault rechaza. Como los precios o el dinero, los valores de verdad son artefactos puramente relacionales, convencionales, en última instancia arbitrarios, de la economía discursiva. Un enunciado no tiene un valor de verdadero o falso que sea inherente, trascendente al discurso, independientemente de lo que la gente haga (si hace algo en absoluto) con él[421].

Veamos a su vez el modo en que el "sociologismo" es introducido en el análisis de C. G. Prado. Luego de distinguir una serie de usos del término "verdad" en Foucault, Prado señala que, de acuerdo al uso "criterial" -el uso que estaría en juego cuando Foucault señala que existe un "régimen de verdad" para cada sociedad[422]-, "Lo que cuenta como verdadero […]

[418] Allen, B., *Truth in philosophy*, Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, 1993, p. 149.
[419] Allen, B., "After knowledge and liberty: Foucault and the New Pragmatism", en C. G. Prado (ed.), *Foucault's Legacy,* New York-London, Continuum, 2009, p. 74.
[420] *Truth*…., p. 164.
[421] Allen, B., "After knowledge…", p. 73.
[422] *Cfr.*Prado, C. G., *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 83.

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"[423]. 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"[424].

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 historia[425].

Recapitulemos entonces: hemos llegado hasta aquí a partir de preguntarnos en el capítulo 7 si, como señalaba Linda Alcoff, podemos encontrar en Foucault un acercamiento no-subjetivista, pero además *normativo*, del problema del conocimiento; en palabras de Alcoff, una epistemología, y no meramente una sociología del conocimiento. Hemos rastreado las implicaciones de la noción de "régimen de verdad", que nos condujeron hasta el curso *Naissance de la biopolitique* donde el "genealogista" parece comprometerse con un relativismo conceptual, pero nos hemos topado con las lecturas de Allen, Prado y Braver que se comprometen enfáticamente con la tesis de que Foucault -para decirlo en nuestro vocabulario- *sociologiza*, vuelve meramente descriptivo, el sentido de términos como "conocimiento" y "verdad". Debemos ahora volver a la letra de Foucault para tratar de establecer si esta lectura es correcta.

[423] *Ibíd*., pp. 84-85.
[424] *Cfr. ibíd..,* p. 97.
[425] *Cfr.* Braver, Lee, *A Thing of This World*, p. 399.

8.3.2. ¿Es sociologista la "crítica política del saber"? Tránsito al problema de los "efectos de verdad"

Tenemos que notar aquí que cuando Foucault habla de "verdad" y "error" en *Naissance de la biopolitique*, una vez que la noción de "régimen de veridicción" le permite proponer la tarea de una "crítica del saber", el uso que hace de aquellos términos es sin duda normativo; incluso si Foucault recorta su área de interés señalando que su tarea *no es* señalar qué errores se han cometido en el pasado para arribar a cuáles verdades del presente, sino más bien enfocarse en un nivel de condiciones de posibilidad -qué ha permitido que ciertas proposiciones se vuelvan susceptibles de verdad o falsedad-, al hacer esto no cuestiona -todo lo contrario- la posibilidad misma de utilizar "verdad" y "error" en un sentido que no sea el puramente descriptivo, histórico, de "*lo que ha sido tomado como* verdad" o "*como* error". En efecto, el genealogista señala que la

> crítica del saber […] consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento. […] [P]ara 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? Valiente negocio es recordar todos los errores que los médicos pudieron transmitir sobre el sexo o la locura… Creo que lo que tiene una 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 necedades sobre el sexo. *Recordar* que los médicos del siglo XIX dijeron muchas necedades sobre el sexo no tiene ninguna importancia desde un punto de vista político. Solo 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 tanto*[426].

Foucault, sin dejar de ser *relativista* en el sentido que introdujimos más arriba, no parece sin embargo manejarse con el vocabulario que vendría requerido por una hipótesis interpretativa en términos *sociologistas*. Foucault habla sobre "reconocer" o "recordar" que en el pasado se dijeron "muchas necedades" sobre el sexo, lo cual atribuye al punto de vista *actual*, a "lo que acertamos a saber hoy", un privilegio sobre las perspectivas del pasado, incluso si nuestras condiciones epistémicas actuales *también* están determinadas por un

[426]*Naissance…,* pp. 37-38; *El nacimiento...*, pp. 54-55. Subrayado nuestro.

régimen de veridicción. Si Foucault utilizase los términos clave en un sentido puramente descriptivo, solo podría decir, exactamente como lo hace Allen, que lo que en un momento *fue* verdad luego *dejó* de serlo, al modo en que decimos que una ley estuvo vigente en cierto momento y luego se derogó. Foucault, precisamente, *no* dice esto. ¿Existen, entonces, elementos que abonen una lectura *sociologista* de Foucault, y no meramente relativista, sobre la verdad y el conocimiento; elementos que permitan asumir que el autor considera como único posible uso de estos términos uno que se refiriese a la condición que de hecho han tenido ciertas proposiciones en un determinado marco histórico-social? Quizá, si tenemos en cuenta que Foucault no solamente nos habla, de un modo claramente relativista, de "verdad" relativa a cierto marco de referencia -un régimen de verdad y los dominios de conceptos y objetos a los que este da lugar- sino que también usa una expresión que no puede más que ser puramente descriptiva, empírica: la de *efectos* de verdad.

El problema entonces si el acercamiento a los discursos desde el punto de vista de sus condiciones histórico-sociales de existencia (o "causal en sentido amplio"), en oposición a la consideración según razones, se sitúa en el nivel de las proposiciones mismas o en el nivel de los estándares con respecto a los cuales las juzgamos. Un *relativista*, en el sentido en que proponemos aquí usar el término, reconocerá que los discursos simplemente *existen,* dadas ciertas condiciones histórico-sociales que los hicieron surgir, y que con ellos surgen determinados dominios de conceptos y objetos *a partir de los cuales* nos resultará posible diferenciar entre proposiciones verdaderas y falsas. En virtud de su preocupación por el condicionamiento histórico-social de los discursos, el relativista niega así la posibilidad de hablar de verdades y falsedades *absolutas*, pero no niega la posibilidad de pronunciarnos críticamente, sobre la base de normas, de estándares, respecto de los discursos socialmente eficaces: aunque no los critiquemos desde un no-lugar teórico, sino que se trate de una crítica apoyada en "reglas" locales como lo son las de *determinados* dominios de conceptos y objetos, sin embargo no estamos obligados a llamar "verdaderas" a proposiciones cuya enunciación simplemente "logra efectos"; podemos evaluarlas según *razones relativas*, y considerar que las proposiciones en cuestión son, en rigor, falsas, aunque no *absolutamente* falsas. Por el contrario, un *sociologista*, que se enfocara en algo que Foucault *también* dice en estos pasajes -a saber, que la verdad "tiene efectos"- no dejaría espacio para una evaluación racional en absoluto. Hablar de verdades relativas permite todavía considerar que, aunque sea con respecto a un marco de referencia, podemos *evaluar, dar razones a favor o en contra de*, la verdad de cierta proposición. Si se trata en cambio de *efectos* de verdad, lo único que podemos hacer es *constatar que ellos se dan*. Veamos una formulación en este sentido en *Du*

gouvernement des vivants, texto que busca retomar, nuevamente, la noción arqueológica de "saber", pero introduciendo el aspecto -novedoso- de una referencia a "efectos":

> La noción de saber tenía por función, precisamente, dejar fuera de juego la oposición entre lo científico y lo no-científico, la cuestión sobre la ilusión y la realidad, la cuestión de lo verdadero y lo falso. No para decir que estas oposiciones no tuvieran […] ni sentido ni valor; esto no es lo que yo quería decir. Yo quería decir simplemente que se trataba, con el saber, de plantear el problema en términos de prácticas constitutivas, prácticas constitutivas de dominios de objetos y de conceptos, en el interior de los cuales las oposiciones de lo científico y de lo no-científico, de lo verdadero y de lo falso, de la realidad y de la ilusión, *podían tomar sus efectos*[427].

Algo muy similar encontrábamos en la entrevista de 1977 con Fontana:

> La noción de ideología me parece difícilmente utilizable [porque] 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[428].

En otros textos, por lo demás, el genealogista oscila entre (a) pretender que su propio discurso "histórico" resiste a un análisis en términos de métodos racionales de validación -esto es, que no se limita a buscar "efectos", sino que aspira a ser verdadero en un sentido más sustantivo- y (b) asumir que no puede soportar tales estándares, pero de todos modos está dotado de una "verdad histórica", debida precisamente a los efectos que puede generar sobre lo real. Pasemos a ver estas alternativas.

8.3.3. "Ficciones" foucaultianas como una "búsqueda de efectos" no incompatible con la verdad objetiva del discurso

Este dilema nos parece cobrar su forma más aguda cuando Foucault habla de sus propios relatos como "ficciones", palabra que el autor elucida en términos de una búsqueda de *efectos*, de una *creación* en la realidad -en particular, en la experiencia del lector- de algo que no estaba previamente ahí. Veamos cómo Foucault se autoatribuye la producción de "ficciones" en la entrevista con Duccio Trombadori, y en la que las líneas inmediatamente previas a esta atribución precisan el sentido en que el discurso foucaultiano pueda entenderse

[427] *Du gouvernement...*, p. 13. Subrayado nuestro.
[428] "Intervista a Michel Foucault", p. 12; "Verdad y poder", en *Microfísica del poder,* pp. 181-182.

como meramente ficcional. En este texto, ante todo, Foucault *admite como legítima* la pregunta por la "verdad" de su propio discurso en un sentido no meramente descriptivo, empírico, del término (lo cual, por cierto, no resulta trivial en vistas de la existencia de comentaristas que buscan escapar a los problemas de la autorreferencialidad por la vía de señalar que Foucault simplemente *no plantea* pretensiones de verdad[429]). En efecto, el filósofo francés confiesa: "El problema de la verdad de lo que digo es, para mí, un problema muy difícil, e incluso el problema central. Es la pregunta a la que hasta ahora jamás he respondido". Ahora bien, para llegar a dar efectivamente una respuesta, Foucault nos invita a considerar una tensión. *Por un lado*, señala,

> utilizo los métodos más clásicos: la demostración […], la remisión a textos, a referencias, a autoridades, y la puesta en relación de las ideas y los hechos, una propuesta de esquema de inteligibilidad, de tipos e explicación. No hay allí nada de

429 Encontramos un ejemplo paradigmático de esta "solución" en un texto de William Connolly, en el marco de una polémica contra las críticas a Foucault formuladas por Charles Taylor: "[…] la genealogía de la voluntad de verdad no puede presentarse a sí misma como un conjunto de pretensiones de verdad [*truth claims*]. La genealogía no es una pretensión a la verdad [*a claim to truth*] (aunque funciona en una episteme en la cual las teorías establecidas de la verdad son puestas en cuestión); ella ejerce una pretensión sobre el yo, que desestabiliza la exigencia de dar hegemonía a la voluntad de verdad". Connolly, William, "Taylor, Foucault, and Otherness", *Political Theory*, Vol. 13, No. 3, p. 368. Y una vez más: "la genealogía de la voluntad de verdad no es ella misma una pretensión a la verdad. Consiste, más bien, en estrategias discursivas diseñadas para incitar la experiencia de subyugación en esas áreas en las que se ha dado primacía recientemente a la cuestión de la verdad" (*ibíd*., p. 373). En un texto similar, Bo Isenberg señalará que para pensar el vínculo de la genealogía foucaultiana con las ciencias humanas, una caracterización plausible es en términos "de *complemento*: la genealogía forma *perspectivas*, *modos de ver* las cosas, en lo cual el intento de transgredir es crucial. Cuestiones obvias son problematizadas y deconstruidas (y uno está tentado a decir que el punto no parece siempre ser si es *cierto*, sino si *funciona*)" (Isenberg, Bo, "Habermas on Foucault: Critical Remarks", *Acta Sociologica*, Vol. 34, No. 4, 1991, p. 304.). Los problemas de la autorreferencialidad quedarían resueltas, así, al cambiar el foco de nuestra evaluación y concentrarnos en el carácter *heurístico* que motoriza sus elaboraciones genealógicas. No tendríamos, en fin, que analizarlas desde el punto de vista de su *verdad* sino desde aquél de su capacidad de *apertura de nuevas perspectivas*. No parece que esto funcione, y esto puede notarse si invertimos en sentido "objetivo" el subrayado de Isenberg y remarcamos, en su propia frase, que Foucault está proponiendo "modos de ver *las cosas*"; es decir, que su discurso no pretende agotarse en la exterioridad de sus puros efectos, sino que pretende tener una relación *referencial* con el mundo: así, el valor heurístico de su propuesta se ve mermado por la dificultad de que, independientemente de qué tanto quiera sobrecargar Isenberg el "ser cierto", en contraposición al mero "funcionar", lo que tenemos es que si la forma en que los enunciados de Foucault tienen que "funcionar" es proponiéndonos otro modo *posible* de ver las cosas, esto equivale a decir: los enunciados de Foucault funcionan planteando que *las cosas* quizás *sean* de otra manera, y *no* formulando tesis completamente implausibles acerca de un mundo inexistente. De manera que la interpretación de Isenberg se reduce, en última instancia, a señalar que Foucault está haciendo una *afirmación*, si bien incierta, acerca de cómo (al menos *probablemente*) sean las cosas, y que plantear que una proposición *p* es verdadera significa justamente *afirmar* p, no se ve cómo habríamos de liberarnos de este modo de la cuestión de la verdad, en general, ni en particular, de la cuestión de la verdad *empírica*, referida al mundo.

> original. Desde este punto de vista, lo que digo en mis libros puede ser verificado o refutado como cualquier otro libro de historia[430].

"Pese a eso", continúa, *por otro lado*, Foucault, "las personas que me leen, en particular aquellas que aprecian lo que hago, me dicen frecuentemente, riendo: 'En el fondo, tú sabes bien que lo que dices no es más que ficción'. Yo siempre respondo: 'Por supuesto, no se supone que sea otra cosa que ficciones'"[431]. Tenemos, pues, una tensión entre dos aspectos. Veamos a qué remite. Foucault continúa:

> Pero mi problema no es satisfacer a los historiadores profesionales. Mi problema es hacer yo mismo, e invitar a los otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de lo que no es solamente nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad tal que salgamos de ella transformados. Lo que significa que al final del libro podamos establecer relaciones nuevas con aquello que está en cuestión […][432].

La clave, pues, nos conduce del problema de la "ficción" a la noción de *experiencia.* Analizando el ejemplo de la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault continúa, poco más adelante:

> el libro constituyó para mí -y para aquellos que lo han leído o utilizado- una transformación de la relación […] que tenemos con la locura, con los locos, con la institución psiquiátrica y con la verdad misma del discurso psiquiátrico. Es, entonces, un libro que funciona como una experiencia, para quien lo escribe y para quien lo lee, mucho más que como la constatación de una verdad histórica. Para que uno pueda hacer esta experiencia a través de este libro, hace falta que lo que dice sea verdadero en términos de verdad académica, históricamente verificable. No puede ser exactamente una novela. Sin embargo, lo esencial no se encuentra en la serie de constataciones verdaderas o históricamente verificables, sino más bien en la experiencia que el libro permite hacer. Una experiencia es siempre una ficción, es una cosa que uno se fabrica, que no existe antes y que se encontrará que existe después. Esta es la relación difícil con la verdad, la manera en que esta última se encuentra comprometida en una experiencia que no está ligada a ella y que, hasta un cierto punto, la destruye[433].

430 «Entretien…», p. 863, *Conversaciones…*, p. 46.
431*Ibíd*.
432« Entretien… », p. 863; *Conversaciones…*, p. 47.
433 *Ibíd.*, p. 864.

Si analizamos este texto más allá de la idea -no clarificada- de que la "experiencia" "destruye" la "verdad", vemos que la noción de "ficción" tiene aquí un significado muy distinto de algo así como "aquello que es *falso*, que *se opone* a la verdad". "Ficción" no hace aquí referencia a una *falsedad*, siquiera a una falsedad *relativa a* un determinado régimen de verdad, y que se podría esperar, en términos sociologistas, que *se convierta en* una verdad cuando se haya transformado el régimen. El discurso foucaultiano se presenta aquí a sí mismo como "ficticio" en el sentido estricto de que, como acabamos de ver, busca "fabricar", producir, un cierto efecto, busca dar lugar a algo que no existía antes de él, de manera *análoga* a como -podemos completar aquí al filósofo francés- una obra literaria, ficticia en un sentido estricto, *crea* algo nuevo, un cierto mundo de ficción, que no existía antes de ella.

Manera *análoga,* pero no idéntica: aquello nuevo que busca crear la obra foucaultiana no está en el plano *de aquello descrito* -esto es, en que aquello descrito sean acontecimientos inventados-, sino de la experiencia novedosa que busca lograrse por medio de *la descripción misma*; Foucault no dice en absoluto, en estas líneas, que los procesos históricos que describe sean producto de una invención, una fantasía. Esta primera diferencia -concerniente a qué es lo "nuevo"- entre las ficciones propiamente dichas y la obra foucaultiana tal como es descrita por él mismo se asocia evidentemente a una segunda diferencia: Foucault declara solamente que "lo esencial" de una obra como la *Historia de la locura* radica en "la experiencia que permite hacer", más bien que en sus constataciones verdaderas, pero esta relativa "inesencialidad" de la verdad en la obra foucaultiana no significa que el propósito "experiencial" de tal obra sea incompatible con la verdad (en sentido normativo) de la obra en cuestión, verdad a la que Foucault, evidentemente, declara aquí seguir aspirando. Si el criterio para esta verdad no puede ser más que una adecuación a cierto "régimen de verdad" socialmente vigente, y que sea *por eso* que Foucault deba recurrir a "los métodos más clásicos" de prueba historiográfica -los cuales no tendrían más valor que su facticidad social-, no es algo que pueda decidirse a partir de textos como este. Aquí es bastante claro que el filósofo francés no está pretendiendo -como sí podríamos esperarlo a la luz de otros textos- *reducir* el criterio de verdad a la positividad de una "producción de efectos"; el pasaje tiende más bien hacia una *distinción* entre nociones diferentes. Foucault no pretende aquí *desmentir* a quienes acusaran a su libro de falsedad, como podría hacerlo señalando que el único criterio sostenible de verdad es el que concierne a los "efectos" de la obra, y con esto, en rigor, logra dar cuenta aceptablemente de las pretensiones de verdad de sus "genalogías", aunque precisamente esto requiere admitir la diferencia entre un sentido normativo y uno descriptivo de "verdad"; entre lo verdadero y lo que simplemente circula como tal.

8.3.4. La "verdad política" como mera búsqueda de efectos

Sin embargo, consideremos otro texto, cronológicamente contiguo al que acabamos de citar[434], y según el cual la prioridad relativa del propósito "experiencial" de la obra foucaultiana *atenta de hecho contra su pretensión de verdad* en un sentido que exceda el puramente descriptivo o empírico; a los efectos de obtener ciertos efectos, Foucault podría de hecho permitirse afirmar cosas falsas. En efecto, esto es lo que Foucault responde acerca del carácter "convincente" de sus tesis de la siguiente manera:

> No soy verdaderamente un historiador. Y no soy un novelista. Practico una suerte de ficción histórica. *De una cierta manera, sé muy bien que lo que digo no es verdadero*. Un historiador podría muy bien decir de lo que he escrito: "Esto no es la verdad". Dicho de otra manera: escribí mucho sobre la locura […], hice una historia del nacimiento de la psiquiatría. *Sé muy bien que lo que hice es, desde un punto de vista histórico, parcial, exagerado. Quizá ignoré ciertos elementos que me contradirían. Pero mi libro tuvo un efecto sobre la manera en que la gente percibe la locura.* Y por lo tanto mi libro y la tesis que desarrollo allí tienen una verdad en la realidad actual. Intento provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra historia pasada. Si tengo éxito, esta interferencia producirá efectos reales sobre nuestra historia presente. Mi esperanza es que mis libros tomen su verdad una vez escritos y no antes[435].

Estas líneas son naturalmente provocativas. ¿Qué sería algo así como una "verdad política"? ¿Por qué describir los efectos de los textos foucaultianos en términos de "prueba de *verdad*" en vez de como "prueba de *eficacia*"? Pero, en cualquier caso, lo que vemos es que los textos de Foucault nos presentan bases tanto para una lectura sociologista como para una relativista. En este punto, pues, dejamos de lado la mera reconstrucción de las fuentes para pasar a los argumentos a partir de los cuales los comentaristas de Foucault buscarán *defender* (y estaremos ya no en un terreno histórico sino estrictamente *filosófico*), la plausibilidad de las tesis que le atribuyen al genealogista.

[434] Se trata del texto Nº 280 en *Dits et écrits*; la entrevista con Trombadori es el 281. Esta contigüidad temporal es pertinente para asumir que Foucault está intentando clarificar nociones que son aproximadamente las mismas.
435 «Foucault étudie la raison d'État»; entretien avec M. Dillon, *Dits et écrits*, p. 859 ; subrayado nuestro. Concretizando esta idea de una verdad de los libros *posterior* a su escritura, Foucault abunda: "hace dos años, en Francia, ha habido agitación en varias prisiones […]. En dos de estas prisiones, los prisioneros leían mi libro. […] Yo sé que lo que voy a decir es pretencioso, pero esta es una prueba de verdad, de verdad política, tangible, una verdad que ha comenzado una vez escrito el libro. / Mi esperanza es que la verdad de mis libros esté en el futuro" (*ibíd*., p. 860).

8.4. Argumentos para la "sociologización" o la relativización de las nociones de verdad y conocimiento en los comentaristas de Foucault

Consideraremos a continuación cuatro argumentos para defender la "sociologización" de las nociones de verdad y de conocimiento (secciones 8.4.1 a 8.4.4), y a continuación un argumento en defensa de su relativización (sección 8.4.5). Los primeros cuatro argumentos no tendrán todos el mismo rol: veremos en primer lugar un argumento, por llamarlo así, "defensivo", que no *apoya directamente* la tesis de que "verdad" y "conocimiento" deben entenderse en un sentido meramente descriptivo, pero sí busca *disolver una objeción contra* la tesis en cuestión, planteada en términos de autorrefutación. Los siguientes tres sí serán intentos de reivindicar, de forma más directa, por qué la concepción "sociologizada" no solamente no es autorrefutatoria sino que es la mejor opción de la que disponemos.

8.4.1. Sobre la presunta aplicación no inconsistente de la "sociologización" a su propio discurso por parte de Foucault

Debemos ahora considerar el argumento que pretende señalar que la sociologización de las nociones de verdad y conocimiento es *posible*, porque lo encontraríamos expresado en acto en el propio Foucault a la hora de analizar las pretensiones de sus "genealogías". Esta línea argumental se desarrolló como respuesta a una serie de críticas que, por tanto, veremos antes de pasar a considerar las réplicas correspondientes.

Primera vuelta: la crítica. Taylor, Merquior, Habermas

En mayo de 1984 Charles Taylor publicó un análisis de las posiciones de la arqueología y genealogía desde un abordaje menos estrictamente epistemológico que ético-político, pero que incluye una crítica de autorrefutación muy sucinta que se cuenta entre aquellas sobre las que más frecuentemente vuelven los "defensores" de Foucault. El punto más general de Taylor consiste en remarcar la ausencia en Foucault de ciertos fundamentos normativos necesarios para un análisis de las instituciones políticas y sociales contemporáneas y de los que, ello no obstante, el filósofo francés prescindiría. Así como pone en duda el mordiente crítico del que pueda disponer la genealogía foucaultiana al abandonar conceptos como "libertad" o "naturaleza humana", que permitieran correlativamente cuestionar las prácticas de poder[436] -lo cual va más allá de los intereses del presente trabajo-, Taylor señala asimismo la necesidad de parte de Foucault de apelar a un concepto de verdad que *no* sea el que es directamente objeto de su análisis:

> La idea de una verdad manufacturada o impuesta inevitablemente hace que la palabra se deslice hacia unas comillas, y abre el espacio de una verdad-sin-comillas, el tipo de verdad, por ejemplo, que manifiestan las oraciones que desenmascaran al poder, o que manifiestan las oraciones mismas que exponen la teoría general de relatividad respecto a un régimen […][437].

Ahora bien, esta formulación no es especialmente convincente. Taylor estaría apoyándose en la premisa de que la verdad *no puede* ser algo producido por el poder, y que en consecuencia cualquier referencia a una "verdad" tal *tiene* que ser a un discurso que simplemente "pasa por" verdadero, y que se contrapone al que genuinamente lo es. Ahora bien, aunque naturalmente esta crítica de Taylor es una favor de la cual *pueden* proponerse argumentos, es obvio que la mutua incompatibilidad entre el poder y la "verdad a secas" no es una que pueda, en un debate con Foucault, darse por sentada, sin incurrir en una petición de principio.

Un eje diferente, que no parte de *presuponer* la imposibilidad de un vínculo entre la verdad y el poder, es el que adopta José Merquior en otro texto relativamente temprano (la primera edición del cual es de 1985), hacia el final del cual problematiza las tesis foucaultianas desde el punto de vista de lo que tendrían que ser los *procedimientos* o *criterios* de verificación de las teorías según el abordaje genealógico. Merquior ve una inconsistencia entre, *de una parte*, la presunta posición foucaultiana según la cual habría que atribuirle títulos como "verdad" o "conocimiento" a lo que adquiere tal estatuto en virtud de una lucha social, que se "impone" en un sentido muy distinto al de aquellas tesis que se nos revelan como aceptables a partir de la investigación y la argumentación racional y, *de otra parte*, la circunstancia de que la propia teoría foucaultiana pretendería ser aceptable en virtud de algún tipo de objetividad racional. En palabras de Merquior,

> Foucault se atrevió a no incluir su propia teoría en lo que dice acerca del pensamiento de los intelectuales: que todo es pelea, y nada una iluminación, en sus esfuerzos. […] Ahora bien, si la demostración de la verdad de su analítica del poder no depende del brutal pragmatismo de la lucha, *entonces al menos una pretensión de verdad "pura" subsiste*. Pero en este caso […] emerge una contradicción entre los criterios de verdad establecidos por la teoría (la verdad es lucha, no iluminación) *y la pretensión aparente*

---

436 Taylor, Charles, "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May, 1984), pp. 162pp.
437*Ibíd.,* p. 176.

de la teoría de ser ella misma aceptada como verdadera, al margen de tales criterios[438].

El problema de la relación de la verdad con el poder, pues, se especificaría en el sentido de que no pueden ser las luchas de poder las que funcionen como *criterio* de verdad.

En una formulación ligeramente diferente, Merquior señala:

> [E]n el fondo, la empresa de Foucault parece atrapada en los cuernos de un enorme dilema epistemológico: si ella dice la verdad, entonces *todo* conocimiento está puesto en cuestión en su pretensión de objetividad; pero, en ese caso, ¿cómo puede la propia teoría defender su verdad? Es como la famosa paradoja del cretense mentiroso, y Foucault pareció bastante incapaz de salir de ella (que es lo que explica por qué ni siquiera intentó enfrentarla)[439].

Como se notará, Merquior nos da a entender que existe algún tipo de inconsistencia entre el contenido de la teoría foucaultiana del conocimiento y el hecho mismo de pretender, para ella misma, algún valor epistémico, pero oscila para ello entre dos formulaciones que no son idénticas: la segunda cita apunta a una lisa y llana *desmentida* que Foucault se vería presuntamente obligado a hacer de sus pretensiones de verdad (sus tesis serían equivalentes a un "yo miento"), mientras que la primera, menos general y más ceñida a las formulaciones textuales de Foucault, acepta que lo que está en cuestión no es la existencia o no de una pretensión de verdad sino *cómo* una pretensión tal habría de hacerse valer.

Una crítica similar a la de Merquior es la que formula, a lo largo de un desarrollo más extenso, Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la Modernidad*. Partiendo de una interpretación de *El orden del discurso*, trabajo que para Habermas ocuparía un rol clave en la maduración del programa teórico foucaultiano, el autor alemán busca reconstruir el sentido y las relaciones de la "arqueología" y la "genealogía" de Foucault, y su papel dentro de su crítica de las ciencias humanas, empujada en la dirección de una teoría del poder, y que para escapar al horizonte de aquellas adopta un punto de vista "externo", del "observador", en oposición al del "intérprete" que *comprende* "desde adentro" una determinada realidad significativa. Habermas remarca el modo en que a partir del giro emprendido en este texto la verdad es convertida en un "mecanismo de exclusión" que, según interpreta, "solo funciona a condición de que quede oculta la voluntad de verdad que con él se impone"; es decir, en la medida en que "los criterios de validez conforme a los cuales se distingue […] entre lo

438Merquior, José, *Foucault, or the nihilism of the chair.* University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1985, p. 147. Subrayado nuestro.
439 *Ibíd*.

verdadero y lo falso se mantienen en una […] transparencia y ausencia de origen". Un paso más allá, Foucault constataría que, dado que "estas estructuras posibilitadoras de la verdad no pueden a su vez ser verdaderas o falsas", "*sólo cabe preguntar por la función de la voluntad que en ellas cobra expresión y por la genealogía de esa voluntad a partir de un entramado de prácticas de poder*"[440].

Repuesto así el marco teórico en que, presuntamente, se habría movido Foucault desde 1970, Habermas determina el sentido y relaciones de la "arqueología" y la "genealogía" desarrolladas por el filósofo francés: la primera quedaría redefinida como una disciplina "cuyo cometido es sacar a la luz" las mencionadas "reglas de exclusión por las que dentro de los discursos se determina la verdad de los enunciados", y la segunda, el estudio de "cómo se forman los discursos […], persiguiendo la génesis de las condiciones de validez, históricamente variables, hasta sus mismas raíces institucionales"[441].

Ahora bien, en la medida en que la genealogía responde al propósito de una crítica de las ciencias humanas, que "Foucault trata de desenmascarar en términos de una teoría del poder", deberá en consecuencia "escapar del horizonte" de las mismas[442], lo cual supone una serie de operaciones, podríamos decir, de "externalización" de la perspectiva, respecto del análisis que buscaría una *comprensión* "interna": "El historiador genealógico se acerca desde fuera a los monumentos arqueológicamente desenterrados *para explicar su procedencia a partir del contingente vaivén de luchas, victorias y derrotas*", y "soberanamente desprecia todo cuanto se abre a la comprensión del sentido"[443]. De esta manera, Foucault arribaría a lo que Habermas llama "historicismo transcendental"[444], que deja lugar al "acontecer absolutamente contingente del desordenado destello y desaparición de nuevas formaciones de discursos" y en el que el poder pasa a ocupar el papel de "única hipótesis" por la cual "el historiador genealógico explica este ir y venir"[445]. Así, para Habermas, Foucault termina "*subordinando* la arqueología del saber a una genealogía que explique la emergencia del saber a partir de las prácticas del poder"[446]. Para Habermas, en Foucault esta subordinación termina conduciendo a un análisis en el cual "[l]as ciencias humanas representarían por *su propia forma* una

440 *Cfr*. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 297. Subrayado nuestro.
441 *Ibíd*.
442 *Ibíd*., p. 299.
443 *Ibíd*., p. 300. Subrayado nuestro.
444 *Ibíd*., p. 302. Subrayado nuestro.
445 *Ibíd*., p. 303.
446 *Ibíd*., p. 321. Subrayado en el original.

amalgama de saber y poder *-formación de poder y formación de saber constituyen una unidad indisoluble*"[447]. A través de la afirmación de una "dependencia de la verdad respecto del poder", la historia genealógica, en intención de Foucault -y Habermas es muy enfático sobre esto- "se levantaría a la verdadera objetividad del conocimiento"[448]; se plantearía "la ambiciosa tentativa de superar" a las ciencias humanas[449].

La reflexión crítica del filósofo alemán acerca de esta tentativa operará a dos niveles, uno *metateórico* y otro *empírico*, entre los cuales nos ceñiremos al primero. Habermas parte, al respecto, de señalar la ironía por la que la genealogía "se entrega al movimiento de una cancelación del sujeto […] y termina en un *incurable subjetivismo*"[450], en tanto se muestra incapaz de justificar normativamente la perspectiva y los criterios que adopta. La "cancelación" que según Habermas conduce a estos resultados aparece en la medida en que Foucault "se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión […], que ascéticamente renuncia a toda participación siquiera sea virtual" del teórico en su objeto de estudio[451], la cual es indispensable en "el acceso, en términos de comprensión, al ámbito objetual"[452]. Por el contrario, en Foucault "la 'comprensión' que ejercita el intérprete como participante en discursos queda reducida, desde el punto de vista del observador etnológico, a 'explicación' de discursos", y, coherentemente, "las pretensiones de validez *quedan reducidas en términos funcionalistas a efectos de poder*"[453]. Para Habermas, se trata de *reducciones* porque estos "aspectos internos" como el *significado* y la *validez veritativa* -a los que añade en su crítica la *valoración* normativa- "en modo alguno se agotan por entero en los aspectos externamente aprehendidos que son las prácticas de poder"[454].

447 *Ibíd*., p. 326. Subrayado en el original.
448*Ibíd*., p. 329.
449*Ibíd*., p. 330.
450*Ibíd*. Subrayado en el original.
451*Ibíd*.
452*Ibíd*., p. 331. Si complementamos el análisis con una referencia a la *Teoría de la acción comunicativa* (*Taurus*, Madrid, 1987), podemos señalar que, según se establece allí, el intérprete necesita de una participación "virtual" en los procesos de entendimiento puesto que para Habermas, siguiendo a Skjervheim, "la comprensión de un sentido" se distingue de "la percepción de objetos físicos" en que "exige la participación en un proceso de *entendimiento*", "entablar una *relación intersubjetiva* con el sujeto que ha producido la emisión" (p. 159), lo que supone adoptar una "actitud realizativa" que "significa simultáneamente la orientación por pretensiones de validez", es decir, que "no puede tratar una pretensión de verdad que plantee alter, como algo que acaece en el mundo objetivo", sino "reaccionar ante ella con un sí o con un no". (p. 161)
453 *Ibíd*., p. 330. Subrayado nuestro.
454 *Ibíd*.

Pues bien, este enfoque reduccionista opera concretamente haciendo de la historiografía genealógica una "pseudociencia *presentista, relativista* y *criptonormativa*"[455]. Particularmente en relación a la *segunda* de estas debilidades, Habermas señala, en términos muy radicales, que el "tratamiento naturalista de la problemática de la validez" implica que "las pretensiones de validez […] *agotan* […] *su significado* en la aportación funcional que hacen a la autoafirmación del universo discursivo de que se trate. El *sentido* de las pretensiones de validez estriba, pues, en los efectos de poder que tienen"[456].

En consecuencia, lo que está aquí puesto en cuestión es en particular la aceptabilidad *comparativa*, la pretensión de *superioridad*, que podría sostener la genealogía foucaultiana, la cual -recordemos- es reconstruida por el filósofo alemán desde el punto de vista específico de su enfrentamiento con las ciencias humanas. De ser aceptable la reducción de pretensiones de verdad a pretensiones de poder, ella

> no puede menos de destruir también la base de validez de las investigaciones que inspira; pero si la pretensión de verdad que el propio Foucault vincula a su genealogía del saber fuera efectivamente ilusoria y se agotara en los efectos que su obra es capaz de provocar en el círculo de quienes le siguen, entonces toda la empresa de desenmascaramiento crítico de las ciencias humanas habría perdido su aguijón e interés. Pues Foucault hace historia genealógica precisamente con la intención, intención tomada completamente en serio, de poner en marcha una ciencia que sea superior a las desprestigiadas ciencias humanas[457].

De allí que, de manera similar a como Merquior hablaba de una reducción de la teoría al "brutal pragmatismo de la lucha", también Habermas asuma que la teoría foucaultiana parecería exigir una "verificación" consistente en los procedimientos "políticos" necesarios para tornarla discursivamente "vigente". En efecto, frente a las ciencias humanas, si la superioridad de la genealogía

> no pudiera expresarse en que esas pseudociencias, convictas de su carácter de tales, son sustituidas por algo más convincente; si su superioridad sólo se expresara en el efecto *de desplazar de hecho* discursos científicos hasta ahora dominantes, entonces la teoría de Foucault *se agotaría en política de la teoría*, y por cierto en una política de la teoría con objetivos tan pretenciosos, que sin duda desbordarían las fuerzas de que

455 *Ibíd*. Subrayado en el original.
456*Ibíd*., p. 334. Subrayado nuestro.
457*Ibíd*.

puede disponer una empresa llevada adelante por un solo hombre, por heroica que pueda ser[458].

El argumento de Habermas es en rigor un tanto confuso, pero, a efectos de volverlo utilizable y cotejarlo con otras lecturas, podemos desglosarlo y precisarlo un poco. Si el punto de partida de la crítica habermasiana es que Foucault *socava la pretensión misma de validez* de sus investigaciones, lo que se sigue de esto no debería ser discutir si la "política de la teoría" a la que se dedica Foucault tiene escasas posibilidades de triunfar; este abordaje del problema, en todo caso, nos conduciría hacia discusiones sobre retórica, sobre cómo determinar si Foucault ha sido o no exitoso desde este punto de vista, y, por lo demás, solo sería pertinente desde el punto de vista de una evaluación *teórica* si Habermas estuviera dispuesto de antemano a concederle a Foucault el punto "sociologista" de que la verdad de un discurso *es* su efecto en la sociedad. Por el contrario, el tipo de debilidad que sí se seguiría de una reducción de la validez a poder sería -y Habermas *también* está, en parte, diciendo esto- que Foucault no puede *aducir razones* por las cuales debamos preferir su genealogía, dado que, *por hipótesis*, "las pretensiones de validez de los contradiscursos no cuentan ni más ni menos que las de los discursos que ostentan el poder -tampoco ellas *son* otra cosa que los efectos de poder que provocan"[459]. El punto relevante no es la cuestión empírica de que Foucault no sea capaz, por medio de las estratagemas retóricas adecuadas, de llegar a "obtener efectos" por medio de su discurso; el punto es, más bien, que no podría, al mismo tiempo, enunciar una teoría reduccionista sobre la verdad y buscar adhesión *racional* para sus posiciones.

Segunda vuelta: las defensas

Veamos ahora cómo la lectura sociologista es defendida por C. G. Prado, para quien en efecto Foucault busca eliminar cualquier posible distinción entre lo verdadero y lo que de hecho, histórico-socialmente, tiene "efectos" de verdad[460]. El argumento que ofrece Prado es

458*Ibíd*. Subrayado modificado.

459*Ibíd*., p. 336. Subrayado en el original.

460 El contexto de estas tesis de Prado no es directamente una lectura de los textos de Foucault, sino un intento de responder a las objeciones de Robert Nola, pero en cualquier caso empalma en este punto de nuestra discusión. Nola había escrito: "¿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, Robert (1994), "Post-modernism, a French cultural Chernobyl: Foucault on power/knowledge", en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37:1, p. 37). Más en particular, este crítico señala 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).

que Foucault "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[461]

Nótese el punto: a efectos de lograr un cierto *efecto* sobre los receptores de su discurso, Foucault necesita "presentar" este discurso "como" convincente. Se trata simplemente de una necesidad suscitada por una motivación retórica; no se están expresando aquí los "derechos" epistemológicos de la obra del genealogista.

Un problema similar es abordado por Braver. Después de señalar -yendo en esta concesión probablemente más lejos que el propio Foucault, según lo que hemos visto en la entrevista con Trombadori- que los relatos del "genealogista" francés no pueden ser aceptados como verdaderos en el sentido de describir objetivamente una realidad, el comentarista completa su punto con la siguiente frase:

> 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[462].

Para Braver, Foucault utiliza sus textos

[461] *Searle and Foucault on Truth*, p. 107. Subrayado nuestro.

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[463].

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.

8.4.2. La crítica al correspondentismo como argumento a favor de la "sociologización" de las nociones de verdad y conocimiento

Habiendo visto el argumento contra el cargo de autorrefutación, veremos tres intentos menos "defensivos" de reivindicar la sociologización: uno será una dicotomía contra el correspondentismo, el siguiente, una crítica epistemológica a la idea de una visión históricamente "no perspectivizada" de la realidad; por último, el argumento pragmático sobre la indistinguibilidad, desde un punto de vista práctico, de "verdadero" y "que pasa como verdadero".

En efecto, una forma de *defender* la clase de sociologización del problema de la verdad que, al menos en algunos textos, parece estar proponiendo Foucault es despojarla de alternativa: *si* (1) mostramos que la noción de verdad como correspondencia es insostenible, luego (2) no nos quedará otra opción que reducir la verdad a lo que circula como verdadero. La primera de estas dos tesis ya había sido atribuida a Foucault por el estudio clásico de Dreyfus y Rabinow: si "Foucault no puede estar pretendiendo darnos una historia verdadera del pasado en el sentido de una que sea enteramente adecuada al pasado, que lo represente

[462] *A Thing of This World*, p. 401.
[463] *Ibíd.*, p. 402.

correctamente, que capte toda la imagen", es porque "[l]a teoría de la correspondencia […] está muerta"[464]. Se trata de movilizar los argumentos de la epistemología contemporánea contra la tradicional concepción de la verdad como correspondencia: si el crítico de Foucault es percibido como alguien que exigiría que la verdad sea "algo más" que el estatuto social del que gozan ciertos enunciados aceptados, tendría presuntamente que comprometerse con la tesis de que los enunciados verdaderos lo son en virtud de cierta relación de adecuación con la realidad extralingüística pero si, por otro lado, la oscuridad de esta presunta relación de adecuación ha sido repetidamente puesta de manifiesto por la filosofía contemporánea, la alternativa al enfoque foucaultiano pasaría a ser particularmente poco atractiva. Lee Braver argumenta que con el "estar *en* la verdad" reconstruido en *El orden del discurso*, Foucault estaría minando la noción tradicional de verdad como correspondencia[465]. Barry Allen apela, asimismo, a la puesta en cuestión de que puedan ser estados de cosas los que vuelven verdadera una oración, dejando como única alternativa el análisis del "pasar por verdadero" como fenómeno social[466]. Pero la versión más detallada de esta línea argumental la tenemos en C. G. Prado, quien se ha enfocado en minar las "intuiciones" que tienden hacia una concepción correspondentista sobre la verdad, el debilitamiento de las cuales funcionaría así como un proporcional fortalecimiento de la "concepción circulatorio-discursiva de la verdad" atribuida a Foucault. Así, encontramos en la economía argumental de conjunto del texto de Prado un intento de sustentar las tesis foucaultianas de un modo que sin duda no está presente en el propio arqueólogo-genealogista, pero cuya pertinencia para la discusión no podemos denegar de antemano. La noción de que la verdad deba concebirse como la relación de ciertos trozos de lenguaje -típicamente, proposiciones- con la realidad se ha enfrentado, nos recuerda Prado, con la imposibilidad de dar algún paso más allá en la especificación de esta relación:

> [L]as versiones de la teoría de la verdad como correspondencia invariablemente se atascan cuando llega el punto de decir en qué consiste exactamente la relación de correspondencia, y cómo es que establecemos que esta supuesta relación se da. Somos incapaces de establecer, de manera independiente, a qué corresponden las oraciones verdaderas, de manera que no podemos darle contenido a la proclamada relación entre ellas y sus objetos[467].

[464] *Michel Foucault…*, p. 120.
[465] *A Thing of This World. A History of Contemporary Anti-Realism*, pp. 372-376.
[466] *Truth in Philosophy*, pp. 158-160.
467 *Searle and Foucault...*, p. 17.

Como se notará, la dificultad para clarificar la naturaleza de esta relación está íntimamente ligada con la dificultad para identificar uno de los *relata*, el correspondiente al polo de "la realidad":

> El inconveniente es decir exactamente cómo las oraciones son verdaderas por medio de sostener alguna relación con aquello que representan o describen. [No] parece ser suficiente con contentarse con el "desentrecomillado", diciendo que atribuir verdad a una oración es simplemente afirmar esa oración; esto es, que decir "'p' es verdadera" es dejar caer las comillas alrededor de p y afirmar que p. La inadecuación es manifiesta en la fórmula tarskiana, la cual, aunque reconocidamente establece solo una tesis semántica sobre qué significa atribuir verdad a una oración, sin embargo yuxtapone tácitamente oraciones y estados de cosas. La fórmula "'p' es verdadera si y solo si p" eefctivamente vincula "p", por un lado, y p por el otro, […] de modo que parece que no podemos escapar al predicamento de relacionar "p" con p pero ser incapaces de identificar p sin usar "p" […][468].

En este punto, Prado retoma una serie de críticas que Bernard Williams resume en términos de que no hay "ninguna explicación de los hechos que sea al mismo tiempo lo suficientemente general" para los propósitos de un análisis de la verdad, pero a la vez "haga más que reiterar trivialmente el contenido de las oraciones cuyas condiciones de verdad se supone que está iluminando. Es decir, no puede haber ninguna teoría correspondentista interesante"[469]. Es, a grandes rasgos, el mismo punto que utilizará Rorty para defender un abordaje pragmatista del problema de la verdad: en lo que presenta como una interpretación de las tesis de William James, Rorty declara que

> no sirve para nada que se nos diga que la verdad es "correspondencia con la realidad". *Dado un lenguaje y una visión de cómo es el mundo*, uno puede, ciertamente, emparejar trozos de lenguaje con trozos de lo que uno asume que es el mundo, de manera tal que las oraciones que uno cree verdaderas tienen estructuras internas isomorfas a relaciones entre las cosas en el mundo[470].

Ahora bien, precisamente el punto parece ser que este tipo de acercamiento a los enunciados verdaderos en términos de su "correspondencia" con la realidad *presupone* una serie de creencias sobre la realidad sin, como contrapartida, arrojar conocimientos nuevos.

468 *Ibíd...*, p. 17.
469 Williams, Bernard *Truth and truthfulness. An essay in genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 65; *Verdad y veracidad*, Barcelona, Tusquets, p. 72.
470 Rorty, Richard, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 162.

Sea que el ejercicio de "emparejamiento" pueda llevarse adelante de manera más o menos exitosa -en "oraciones categóricas cortas", "informes de rutina y no reflexionados", como "'Esto es agua', 'Eso es rojo'"-, casos en que podemos pensar en tales oraciones como "imágenes" de una realidad isomorfa; sea que el ejercicio "se vuelva desordenado y *ad hoc*" -como cuando tenemos "hipótesis universales negativas, y cosas similares"-, el punto es que este tipo de ejercicio no nos ofrecerá "ninguna pista sobre si, o por qué, nuestra actual vision del mundo es, a grandes rasgos, la que deberíamos sostener"[471].

La aplicación del correspondentismo, en síntesis, *presupondría* una cierta organización previa de la realidad de parte de los sujetos cognoscentes; no nos la proveería. Este parece ser el primero de los puntos *negativos* en que se apoya Prado. Una segunda tesis negativa por medio de la cual el intérprete buscará abonar la plausibilidad de la "concepción discursivo-circulatoria" de la verdad es un argumento de tipo epistemológico en contra de la posibilidad de que nuestras "verdades" sean *algo más* que aquello que es sancionado por ciertos estándares epistémicos vigentes en cierto período histórico: nunca podríamos *saber* si lo son. Veamos esto a continuación.

8.4.3. La crítica a la noción de verdad "en sentido fuerte" como argumento para la postulación de una verdad "perspectivista"

En palabras de Prado, mientras por una parte "hay filósofos comprometidos con […] un progreso que es un avance objetivo a través de los discursos, y que es gobernado por principios regulativos ahistóricos y puede ser medido a través de ellos", filósofos que consideran que "cambios como el que va desde la física aristotélica a la newtoniana son avances auténticos, no perspectivos, más que simplemente cambios de un paradigma o marco conceptual a otro"[472], por otra parte "tenemos a Foucault y a otros, incluyendo a Feyerabend y tal vez a Kuhn, *que no ven ninguna forma de establecer* que un cambio de paradigma sea un avance objetivo. […] Para Foucault y Rorty, el 'progreso' es siempre el modo en que […] los cambios de paradigma se ven desde nuestro discurso, vocabulario o marco conceptual actuales" y no podemos *escapar* de esta perspectiva hacia un punto de vista suprahistórico[473]. De esto Prado concluye que "[n]o puede haber ningún recurso hacia criterios extradiscursivos"[474]. Si bien este segundo argumento negativo comparte con el primero la estratagema de alinear a Foucault con ciertos desarrollos de la filosofía anglosajona, y apunta

471 *Ibíd*, p. 162.
472 *Searle and Foucault...*, p. 131.
473 *Cfr. ibíd.,*p. 132.
474 *Ibíd*, p. 132.

también en la dirección de poner en jaque ciertas "intuiciones" acerca de la relación entre las oraciones verdaderas y la realidad, se notarán también las diferencias: en el primer caso, se trataba de demostrar la imposibilidad de determinar qué "hechos" volverían verdadera una oración sin apelar a la oración misma; en este segundo caso, lo que quedaría puesto en juego no es el plano de la conmensurabilidad, del cotejo, entre el lenguaje y su contraparte real, sino la posibilidad *de superar la perspectividad histórica* de nuestro conocimiento de lo real, problema este que puede formularse en términos similares sin necesidad de recalcar el carácter *lingüístico* de nuestro conocimiento, el hecho de que este se deposita en *oraciones*. El argumento es en principio (y encuentra formulación en Kuhn, por ejemplo, sin referencia alguna a la cuestión del vínculo oraciones-realidad) que si (1) nuestras actuales concepciones sobre el mundo son *aquello a través de lo cual* conocemos al mundo, entonces no podemos (2) *compararlas con* el mundo mismo desde un punto de vista "exterior", a través del "stepping out" del que habla Rorty; este último desiderátum es incompatible con aquel supuesto. Solo podríamos aspirar a un conocimiento suprahistórico, claro, si tales concepciones tuvieran un rol meramente accesorio, prescindible, y pudiéramos considerarlas como un retrato que comparar con el individuo retratado.

Esta línea argumental puede reformularse de la siguiente manera: si quisiéramos tener una noción de verdad que *no* fuera puramente sociológica, descriptiva, ello presupondría el acceso a una verdad "absoluta", acceso que, concibiendo el problema desde una perspectiva *diacrónica*, evidentemente no tenemos: todas nuestras "verdades" están históricamente situadas. A su modo, esta clase de argumentación está también en Lorenzini, según quien la investigación histórica foucaultiana nos demostraría que "no existe […] una verdad distinta de la trama de relaciones de poder que definen, influencian, permiten, enlentecen o apremian su producción"[475], factores todos estos -notémoslo- sociales, y que podríamos concebiblemente considerar que no condicionan la verdad sino *lo que es socialmente tomado como* verdad. Pero, de una forma quizá más cruda aunque por ello mismo reveladora de las implicaciones del enfoque adoptado, el problema ha sido abordado de manera más exhaustiva por Pedro Karczmarczyk y Norma Rodríguez en un artículo acerca de la cuestión del sujeto de conocimiento en Foucault.

Los autores señalan cómo "[l]a virtual oposición de la ideología con la verdad y la presuposición de un sujeto conforman un entramado conceptual unitario"[476], son "dos caras

[475] "Para acabar con…", p. 25.

[476] Karczmarczyk, Pedro y Roodríguez, Norma, "Crítica, ideología y *Aufklärung* según Michel Foucault", *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinaria em Ciencias Humanas,* Florianópolis, vol. 12, Nº 100, 2011, p. 4.

de la misma moneda. *La* verdad requiere de *el* Sujeto, la verdad requiere del sujeto que se define como *el* garante de *la* verdad"[477]. Según los mismos intérpretes, el "Sujeto […] sería la perspectiva que no es una perspectiva" y así "la verdad como visión no perspectivista de la realidad se sostiene en una perspectiva necesaria y universal"[478]. En la medida en que Foucault se niegue a explicar el conocimiento apelando a este "Sujeto" con mayúsculas, en la medida en que *pluralice* la noción diciendo que "[p]odemos admitir sujetos, o bien que el sujeto no existe"[479], no tendremos entonces una instancia cuya universalidad se contraponga a "la particularidad de los individuos (la dimensión subjetiva individual o históricamente particularizada)"[480]. Siguiendo a estos comentaristas, Mauro Benente ha señalado asimismo que la noción marxista de ideología "parece suponer la existencia del sujeto moderno, que por encontrarse fuera de las prácticas ideológicas puede acceder a la verdad. El núcleo problemático radica en la suposición de un tipo de sujeto que hace posible el contacto objetivo de la verdad, del conocimiento que aporta la Ciencia"; abordando el problema desde otro ángulo, señala que el análisis en términos de ideología supone el concepto "de verdad en un sentido fuerte –que es ocultada por la ideología-, y para acceder a ella no queda otra alternativa que concebir un sujeto tal como la modernidad lo ha delineado". En síntesis, también para este intérprete, "Foucault reprocha el concepto de ideología por asumir la figura del sujeto moderno"[481].

Ahora bien, *¿por qué* la noción de ideología tendría que estar en oposición a la de verdad "en un sentido fuerte", en el sentido específico de "visión no perspectivista de la realidad"? Dejemos de lado, por irrelevante para el argumento, la imprecisión terminológica por la cual Karczmarczyk y Rodríguez llaman "verdad" a una "visión" de la realidad, cuando en todo caso tendrá que tratarse de una propiedad que poseen los *enunciados* en que se expresa tal "visión"; son, en rigor, los propios comentaristas los que, razonablemente, colocan la discusión en el terreno de los "enunciados de los que decimos verdaderos", o "del decir que ciertos enunciados son verdaderos", esto es, "de la predicación de la verdad"[482]. Al analizar este tipo de predicación, los comentaristas cometen un malentendido grave pero a la vez fructífero, en la medida en que vuelve inteligible en parte la clase de tratamiento que recibe la cuestión de la verdad en Foucault. Veamos de qué se trata:

[477] *Ibíd*., p. 8. Subrayado en el original.
[478] *Ibíd*., p. 6.
[479] *La verdad…*, p. 25; citado en "Crítica…", p. 8.
[480] *"*Crítica*…"*, p. 8.
[481] Benente, Mauro,*"*Ideología y crítica en Michel Foucault. La cuestión del sujeto*",* en *Praxis Filosófca Nueva serie,* No. 40, enero-junio 2015, pp.195-6.
[482] *"*Crítica*…"*, p. 8.

> Supongamos que estamos investigando el tránsito desde la cosmología pre-galileana a la galileana. Un enunciado con el que tendremos que habérnoslas […] se refiere a la posición del planeta Tierra en el universo. Nuestro estudio nos mostrará que uno de los cambios ocurridos se refiere a un cambio en la predicación de verdad sobre el enunciado "La Tierra es el centro del universo". En la situación pre-galileana nos encontramos con que al enunciado "La Tierra es el centro del universo" se le aplicaba el predicado "ser verdadero". Se decía entonces: "Es verdadero que la Tierra es el centro del universo". Si hoy quisiéramos dar cuenta de esos enunciados, ¿qué deberíamos decir? O dicho de manera un poco brutal, ¿cómo se conjuga el pasado de "ser verdadero"? ¿Cómo debemos dar cuenta hoy de la predicación de verdad sobre los enunciados acerca de la posición de la Tierra en el universo antes de la revolución copérnico-galileana? La posibilidad más llana es verter lo que entonces se decía en presente directamente en pasado: "Antes de Galileo *era verdadero* que la Tierra era el centro del universo". Esta propuesta nos llevará, por absurdo, al punto nodal que la reflexión foucaultiana pone en cuestión. La dificultad con esta propuesta es que una de sus implicaciones hace de Galileo una especie de superhombre que operó sobre la realidad cambiando la posición de los planetas, de manera tal que antes de él la Tierra *era* efectivamente el centro del universo[483].

Veamos cómo continúan los intérpretes después de mencionar las consecuencias que extraen de la aplicación del predicado "*era* verdadero":

> La manera de lidiar con estas incómodas consecuencias está inscripta en el régimen particular del predicado "ser verdadero". De esta manera, casos como el de nuestro ejemplo no se inscriben bajo su régimen sino bajo formas irregulares como "era considerado/se creía verdadero"; "estaba justificado"; "era evidente"; "todo indicaba que", y otras tantas cláusulas […]. Sea como sea, cuando decimos: "Antes de Galileo se consideraba verdadero que la Tierra era el centro del universo", eludimos las implicaciones ontológicas del predicado "ser verdadero" y cargamos las restricciones contextuales, históricas y de otra clase, del lado de la creencia. Con este recurso, consideradas las cosas desde el lado de la verdad, lo que se preserva es el contacto de este predicado con la realidad, de manera que acarree incondicionalmente

[483] *"Crítica... ",* pp. 6-7.

consecuencias ontológicas, con lo que se resguarda su pretensión de validez incondicional, es decir, su carácter no perspectivista[484].

Así, pues, según esta línea de análisis, si renunciamos a la "pretensión de validez incondicional" que le otorgamos a la verdad, no tendremos necesidad de multiplicar los predicados, y de disponer de un "ser verdadero" junto con un "ser/haber sido considerado verdadero". Traduciendo el punto a nuestro vocabulario: no necesitaremos un uso normativo de "verdadero" además del uso descriptivo, referido a lo que histórico-socialmente ha circulado como verdadero.

8.4.4. Un argumento pragmático para la "sociologización" de la noción de verdad

El mismo problema de qué hacer con los enunciados que "verdaderos en el pasado", si queremos otorgarles este estatuto en virtud de la imposibilidad de distinguir, desde una perspectiva sociológica, entre "es verdadero" y "es considerado verdadero", es el que encontramos, aunque planteado de manera menos frontal que por Karczmarczyk y Rodríguez, en la argumentación de Barry Allen, quien toca tangencialmente la idea de "haber sido verdadero" sin detenerse a discutir qué podría *significar* algo como esto.

Como parte de su argumentación "pragmatista" acerca de la presunta indistinguibilidad, desde un punto de vista práctico, entre lo que es verdadero y lo que *"passes for true"*, Allen señala que, a efectos de entender el rol político que tuvieron en cierto momento enunciados que rechazamos como falsos, todo lo que tenemos que considerar es que "pasaron como la verdad [*passed for the truth*]", "la circulación que tuvieron", que se opone al "hecho de que ahora carecen de su circulación previa (el hecho de que sean falsos)"[485]. Este abordaje de la problemática de lo verdadero como *indistinguible* de lo que "pasa por verdadero" (*passes for true*), es desarrollado por Allen en el capítulo sobre Foucault que cierra su *Truth in philosophy*. Para Allen, "aunque lo que pasa por verdadero no está condicionado por nada más que la normatividad históricamente contingente que prevalece en la práctica, no hay ninguna diferencia notable entre lo que pasa por verdadero y la verdad misma"[486]. "Ciertamente", reconoce Allen, "*La oración 'S' es verdadera* y *'S' pasa por verdadera* son proposiciones lógicamente independientes; los términos *es verdadero* y *pasa por verdadero* no son intercambiables *salva veritate*", pero, con todo, "no puede prevalecer la discrepancia

[484] *"*Crítica*... ",* p. 7.
[485] Allen, B., *Truth in philosophy*, p. 173.
[486] *Truth in philosophy*, p. 149.

en la relación entre la opinión, o lo que pasa por verdadero, y la realidad, o el ser, o la verdad en sí misma"[487]. Y esto es apoyado en un argumento, a grandes rasgos, "pragmatista": "a la vez que hay una diferencia lógica de predicados entre 'que pasa' [*passing*] y 'verdadero', en la medida en que está involucrada la práctica o el razonamiento práctico de alguien, no hay ninguna diferencia"[488]. Si tenemos que explicar la práctica de un sujeto, lo importante es qué oraciones este considera verdaderas: cuando "me tomo en serio las palabras de alguien", ellas "pasan (por mí) por verdaderas [*pass (by me) for true*], penetrando mi razonamiento práctico y contribuyendo, por más levemente que sea, al gobierno de mi conducta"[489]. En otras palabras,

> un enunciado pasa por verdadero cuando, sea por la autoridad de su fuente, o por atravesar la evaluación formal de su verdad, o por cualquier otro medio (por ejemplo, la publicidad en los medios masivos), pasa de una fuente a un receptor, produciendo una creencia exitosamente, penetrando el razonamiento práctico y modificando así, en un grado infinitamente variable, la representación subjetiva de opciones y necesidades […][490].

Ahora bien, junto con el aspecto "pragmático" del análisis de Allen se encuentra, podemos decir, el aspecto "discursivo": a la vez que el "pasar por verdadero" sería indistinguible de "verdadero" en virtud de los efectos *prácticos* que esta "circulación" tiene sobre un sujeto, hace falta, naturalmente, agregar algo más para que el "pasar por verdadero" signifique otra cosa que un mero "*creer* verdadero"; de otro modo, Allen solo estaría reiterando la tesis de que el estado de creencia individual en una proposición es determinable a partir de la perspectiva práctica, de lo que el sujeto *hace*. Así es que Allen agrega que la diferencia entre el pasar por verdadero y

> un mero estado de creencia o de "considerar verdadero" [*holding-true*] es que el pasar por verdadero es *dialógico* y por lo tanto irreduciblemente intersubjetivo. El pasar por verdadero es una interacción dialógica entre hablantes; hay un intercambio, un paso de enunciados de un a otro o a otros. Antes de que pueda ser cuestión de un "considerar verdadero" monológico, tiene que haber intercambio intersubjetivo […][491].

[487] *Ibíd*, p. 163.
[488] *Ibíd.*, p. 164.
[489] *Ibíd*, p. 163.
[490] *Ibíd*, p. 4.
[491] *Ibíd*, p. 163.

Sobre esta primacía del intercambio discursivo por sobre las creencias individuales, Allen señala asimismo:

> Las diferencias entre lo verdadero y lo falso no existen fuera de la práctica en que estos valores son producidos y evaluados y los enunciados son hechos circular como verdaderos, como conocidos o probables, como información, noticias, resultados, y así sucesivamente. Solo aquí los enunciados tienen curso [*currency*], la capacidad de circular, de penetrar el razonamiento práctico, de ser tomados en serio, de *pasar* por verdaderos[492].

"No hay nada más en el 'ser verdadero' de la verdad ocasional", concluye Allen, "que esta circulación [*currency*], este pasar por verdadero dialógico. Esta es toda la verdad que hay, la única verdad de la que preocuparnos, seamos filósofos, o ciudadanos, o sujetos que quieren la verdad"[493].

Veamos a continuación un intento de reconstruir -y reivindicar- a Foucault en otros términos.

8.4.5. Las normas locales aún son normas: Kusch

Entendido como *relativista*, y no ya como *sociologista,* Foucault aparece señalando que, incluso si los enunciados que analiza solo podrán ser verdaderos o falsos *con relación a* ciertos conjuntos de reglas que determinan, por ejemplo, qué tipos de objetos son susceptibles de aparecer en un discurso científico, la verdad relativa no por eso deja de contar como verdad y de oponerse a una falsedad (también relativa); correlativamente, en la medida en que el "relativismo" de Foucault se limite a tesis de este tipo -que se oponen únicamente a la idea de algún tipo de ciencia ontológicamente neutral y que se limitaría a reproducir objetos *dados*-, no resultará incompatible con la idea de que los discursos científicos *están* fundados en razones -siquiera relativas-, razones a su vez que pueden ser reconstruidas críticamente. No estará justificado, así, presentar el problema, como hemos visto que lo hace Merleau-Ponty, en términos de un "todo o nada" entre verdades y razones *absolutas*, de una parte, y la ausencia completa de fundamentación racional, por otra. Foucault presenta desde este punto de vista la ventaja de ser un teórico de normatividades locales, históricamente situadas, que no por ello dejan de ser normas. Tratemos de evaluar esta línea argumental.

Probablemente la mejor defensa de Foucault en estos términos haya sido la presentada por Martin Kusch en *Foucault's strata and fields.* El autor alemán defiende la plausibilidad de

[492] *Ibíd*, p. 4.
[493] *Ibíd.*, p. 164.

una noción de verdad *relativa*, pero verdad a fin de cuentas, que, pese a ser indisociable de ciertos estándares epistémicos específicos no necesita perder la dimensión normativa que asociamos a "la noción misma" de verdad, ni, naturalmente, la capacidad de *distinguirse respecto de una falsedad*, también relativa. Estos son los ejes de la defensa del relativismo que, en el libro sobre de Kusch, buscan contestar a los ataques presentados por Harvey Siegel, siguiendo la argumentación clásica presente en Platón, contra el relativismo en general; en particular, la tesis según la cual, al presentar la idea de "verdades locales", el relativista "socava la noción misma de verdad". Como comenta Siegel, el relativista -en el ejemplo histórico, Protágoras- está involucrado

> en la tarea epistemológica de determinar la garantía y la justificación de pretensiones de conocimiento, pero su tesis socava ese mismo proyecto, dado que si su tesis es correcta, entonces no hay ninguna chance de que tesis alguna pueda fracasar una prueba de adecuación, o ser juzgada como injustificada o como carente de garantía, porque las tesis rivales "de todos y de cada uno son correctas". Si el conocimiento es relativo, entonces la tarea de juzgar pretensiones de conocimiento carece de objeto. Si la tesis de Protágoras es correcta, entonces no puede ser correcta, porque ella socava la noción misma de corrección[494].

Aunque la contrarréplica de Kusch pueda quizá no resultar apropiada en su conjunto si tenemos en cuenta que ella busca extenderse hacia la versión "fundacional" del debate sobre el relativismo encarnada en el debate Platón-Protágoras en el *Teeteto* (puesto que plausiblemente puede insistirse en que el relativismo *individualista* de Protágoras de hecho *no* satisface las condiciones planteadas por Siegel), sí es cierto que el relativismo histórico-social de Foucault, con su fuerte énfasis en el rol de normas intersubjetivas, comunitarias, la adecuación a las cuales puede ser constatada intersubjetivamente, no queda expuesto a una recusación a este nivel tan radical. El carácter local de las normas no suprime su carácter de normas, dotadas de poder discriminativo entre lo que se ajusta a ellas y lo que no. Según la respuesta de Kusch en *Foucault's Strata and Fields*, el paso que estaría operando para probar una presunta autorrefutación de la doctrina relativista constituye en realidad una petición de principio contra el relativista: aquella consistente en reclamar que "correcto" sea concebido sin hacer referencia a los estándares precisos *en relación con los cuales* una proposición obtiene ese valor. Reprocharle al relativista no poder *ofrecer una defensa* del relativismo que

[494] Siegel, Harvey, *Relativism Refuted. A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht, Springer, 1987, p. 4.

no esté ella misma relativizada no es mostrar la incongruencia del relativismo; es, simplemente, *reiterar en qué consiste* esta doctrina:

> Es bastante fácil mostrar que el […] argumento de Siegel fracasa en demostrar la incoherencia del relativismo epistemológico. Ningún relativista necesita estar impresionado con la línea de razonamiento de Siegel, porque todo lo que ella muestra es que el relativismo autoriza solo razones relativas, y que el relativismo es la negación de la existencia de un marco universalmente válido. Pero afirmar esto no es refutar al relativismo, es simplemente volver a presentar su contenido[495].

Esto traslada el peso de la discusión, más allá del contexto de la aplicación del relativismo a sí mismo, al problema de si es conceptualmente coherente la idea de "corrección *relativa*"; si lo es, la crítica del relativismo que estamos considerando dejará de tener sustento. Y discutir esta idea es, a su vez, discutir *si pueden establecerse distinciones* del tipo "correcto/incorrecto" con relación a un marco específico, como lo señala el relativista. Aquí Kusch ilustra su punto contra Siegel con una comparación: "la afirmación de Siegel según la cual la corrección relativa no es corrección en absoluto no es muy convincente", puesto que, por caso, "las movidas correctas en el juego de ajedrez son ciertamente correctas solo relativamente al juego, y sin embargo son correctas de todos modos"[496]. Que el movimiento de una pieza en el ajedrez sea un movimiento "correcto" significa, simplemente, adecuación *a las reglas del ajedrez*; no estamos, ciertamente, en presencia de una corrección "a secas". Pero esto no significa, obviamente, que, *en el marco del juego de ajedrez*, cierto movimiento no sea, de hecho, correcto, y no se distinga de movimientos incorrectos. Las reglas, simplemente, pueden tener un alcance limitado, y esto no hace en absoluto mella en la capacidad discriminativa que las convierte en reglas. El mismo punto puede aplicarse a las reglas que rigen la argumentación racional:

> En la medida en que tanto el relativista del marco, o cultural, y su crítico (es decir, el absolutista) compartan el mismo marco y cultura, argumentar a favor de la posición relativista puede tener fuerza, y adoptar la actitud relativista no es simplemente una decisión del individuo. Dado el marco compartido (compartido con el oponente absolutista), el relativista puede, sin contradecirse a sí mismo, presentar argumentos. Por supuesto, el consenso que posiblemente emerja sobre esta base de un marco

[495] Kusch, Martin, *Foucault's Strata and Fields*, p. 201.

[496] *Foucault's Strata and Fields,* p. 201. La misma comparación con las reglas de un juego se encuentra en *Knowledge by agreement*, para insistir en que "la corrección relativa frecuentemente es la corrección real".

común va a ser local, y quizás solo temporario. Pero este no es por sí mismo un argumento contra el relativista […][497].

O, en la formulación de *Knowledge by agreement*, "los miembros de una comunidad pueden discrepar, negociar, y argumentar acerca de qué proposiciones aceptar como verdaderas"[498]. Sin referirse a la formulación de Kusch, Prado adoptará la misma línea para defender una verdad relativa en Foucault:

> La verdad que el poder produce es la corrección de ciertos actos discursivos en un discurso dado. "Corrección" debe entenderse aquí del mismo modo en que mover un peón o un caballo en un tablero de ajedrez de acuerdo con las reglas del ajedrez es una movida legal. Decir la verdad es hacer las movidas correctas en un discurso, en el que lo que es correcto es lo que es dictado o autorizado por los criterios de corrección de un régimen de verdad. Es decir, las verdades de un discurso son movidas que son avaladas por los mecanismos de un discurso para distinguir la verdad y la falsedad y que se adecuan a sus juicios expertos[499].

Veremos en el próximo si esta línea de defensa, junto con las otras que hemos considerado, resulta sostenible. Como hemos visto más arriba en este mismo capítulo, Foucault es ambiguo respecto de si se está comprometiendo con una tesis relativista o con una sociologista; sin embargo, podemos al menos preguntarnos si bajo alguna de estas dos formulaciones su posición es defendible y, en consecuencia, su teoría del conocimiento representa una alternativa satisfactoria a enfoques como el que veíamos en Merleau-Ponty.

Kusch, Martin, *Knowledge by Agreement: the Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford University Press, 2002, p. 272.

[497] Kusch, *Foucault's Strata and Fields*, p. 202.

[498] Kusch, *Knowledge by agreement*, p. 272.

[499] Prado, Carlos, *Starting with Foucault*, p. 121.

CAPÍTULO 9. Análisis crítico sobre la sociologización y la relativización de las nociones de verdad y conocimiento

Hemos intentado en el capítulo 8 abordar la pregunta de si la filosofía de Foucault nos presentaba una alternativa más convincente que la de Merleau-Ponty en lo concerniente al problema de la "verdad intrínseca" de las proposiciones en que creemos. Esto nos condujo primero a distinguir una *relativización* de las nociones de verdad y de conocimiento, como posición metateórica según la cual estos predicados se convertirían en relativos a ciertos estándares normativos, pero el aspecto de la normatividad no desaparecería, y una *sociologización* de estos conceptos, en virtud de la cual resultaría imposible preservar un uso específicamente normativo, en contraste con uno descriptivo. Intentaremos ahora evaluar críticamente los argumentos aducidos en defensa de ambos enfoques.

9.1. Un señalamiento preliminar: sobre la insuficiencia de una crítica al correspondentismo

En primer lugar, los argumentos que hemos visto nos obligan a considerar la cuestión del "correspondentismo" y el "realismo": cualquier exigencia de que las proposiciones que consideramos verdaderas lo sean en virtud de algo más que el hecho social de su circulación sería -argumentan Prado y Braver- cargar con el lastre de una epistemología y una ontología que sería insostenible; así, a favor de una concepción "discursivo-circulatoria" de la verdad, parecería obrar la circunstancia de que ella es más "económica", que requiere menos compromisos. Ahora bien, no se ve exactamente cómo es que habríamos de encontrarnos en esta presunta dicotomía. Si bien es cierto que la adhesión al correspondentismo sería una condición suficiente para rechazar llamar "verdaderas" a ciertas proposiciones únicamente en virtud del hecho de su circulación social, no es en absoluto una condición necesaria; si consideráramos, por ejemplo, criterios *coherentistas* para atribuir verdad, entonces podríamos, sin apelar a la noción de correspondencia, señalar como falsa cierta proposición p que "circula" socialmente, y hacerlo no porque no se "corresponda" con la realidad sino porque no es consistente con un cierto conjunto de otras proposiciones con respecto al cual evaluamos p. Atacar el correspondentismo no es, evidentemente, suficiente para colocar en su lugar ninguna otra concepción particular sobre la verdad -como lo sería una versión "sociologizada" como la que Prado llama "discursivo-circulatoria"- a menos claro que previamente se haya mostrado por qué existen únicamente dos opciones, y este es justamente un paso que, en Allen, Braver y Prado, está ausente. Debemos entonces evaluar argumentos que puedan apuntar con un poco más de precisión a sustentar una sociologización.

9.2. Sobre el vaciamiento de la noción de "verdadero" y el carácter puramente nominal de la solución de Prado y Braver en defensa de la "sociologización" de la verdad

La cuestión de si es posible prescindir de una dimensión normativa, reducir el sentido de "verdadero" al de un predicado empírico, descriptivo, que nos habla de la condición social de ciertas proposiciones aceptadas, se nos plantea de un modo más preciso cuando Lee Braver y C. G. Prado señalan que la genealogía foucaultiana *no necesita* -como vimos en el capítulo anterior- reconocer ningún sentido de "verdad" más sustantivo que la simple circulación social. Braver no se detiene a aplicar su línea de defensa al caso de los *discursos-objeto* que Foucault analiza, sino que se enfoca en cuál puede ser la pretensión de verdad del discurso *del propio genealogista*; pero, en rigor, dado que Braver y Prado pueden argumentar que la sociologización del sentido de la verdad de los discursos-objeto no puede acarrear ninguna dificultad epistemológica de principio, la apuesta más alta es entonces, justamente, mostrar que Foucault puede hacer esto mismo respecto de sus propios textos sin caer en una autorrefutación. Puede señalarse que, en la medida en que la crítica a Foucault de parte de Merquior, Habermas, Taylor y Nola había apelado a trasladar la discusión desde los discursos-objeto al discurso del propio genealogista, entonces también la defensa de Foucault puede legítimamente moverse en este último terreno. Sin embargo, hay una debilidad significativa en la presunta solución ofrecida por Braver y Prado, y radica en que se limita a una discusión sobre la *palabra* "verdad", a una discusión sobre si Foucault podría seguir *llamando* "verdaderas" a sus genealogías, pero esta cuestión enteramente nominal no nos dice nada respecto de si el sentido que se preserva para la palabra "verdad" sigue siendo el mismo sobre la base del cual se formulaba, con variaciones, el argumento de autorrefutación. Según veremos, si Foucault quiere efectivamente comprender la noción de verdad en un sentido puramente descriptivo, entonces no podrá adoptarlo *en la medida en que su propio discurso deba ser defendido argumentalmente ante interlocutores*; si, por el contrario, asume que las propias "genealogías" pueden ser racionalmente defendidas, deberá entonces admitir, en cambio, que la posición sociologista solamente resulta sostenible cuando se trata de *explicar* discursos, no a la hora de *participar* en ellos. Veamos esto en dos pasos.

9.2.1. El argumento de autorrefutación bajo la reconstrucción de Braver y Prado

En efecto, las defensas de Foucault articuladas por Braver y Prado presentan al "genealogista" en su versión más radical, como un autor para el cual el significado de "verdadero" puede reducirse plausiblemente a una formulación del tipo "que de hecho resulta

convincente ante un interlocutor". Estas lecturas confluyen en *aceptar* el desafío de autorreferencialidad que un sociologismo foucaultiano plantearía; en aceptar la idea de que no se trata solamente de sociologizar el sentido de "verdadero" cuando se trata de discursos-objeto, sino que el discurso del propio Foucault en efecto reviste pretensiones de verdad y que como tales caerán bajo el alcance de su propio análisis, con lo cual no sería necesario defender un segundo sentido, no sociologizado, de "verdad". Sin embargo, la manera específica en que aceptan este desafío consiste en señalar que Foucault puede plausiblemente aspirar a que sus propios discursos *obtengan de hecho* los "efectos" que se proponen -y que por hipótesis equivaldrían a que ellos se conviertan en "verdaderos"-. Mientras un crítico como Habermas, según hemos visto, considera que es, *también de hecho*, *impracticable* la pretensión de la "genealogía" de Foucault de desplazar a las "ciencias humanas", dada la disparidad de influencias entre los dos contendientes, los "defensores" del filósofo francés insisten en afirmar, sobre el mismo terreno empírico, que este no es el caso, que el discurso foucaulteano puede llegar exitosamente a "pasar por verdadero", es decir, obtener la clase de *efecto* al que, según esta lectura, *se reduce* el ser "verdadero". Resultaría así posible, sin necesidad de que Foucault renuncie a la idea de que no existe una verdad *objetiva* sino solo discursos que obtienen "efectos de verdad", que el genealogista obtenga sin embargo estos efectos. Las respuestas de Braver y de Prado pueden reconstruirse entonces sobre la base de que conciben el argumento de autorrefutación en los siguientes términos:

Argumento sobre la no-verdad de la genealogía (entendida como ausencia de "efectos")

1) Según la propia "genealogía" foucaultiana, "verdadero" es un predicado que distingue a discursos que tienen cierto efecto privilegiado, cierta circulación social distintiva.
2) Las genealogías foucaultianas *no* tienen tal efecto privilegiado, tal circulación (de hecho, lo tienen los discursos que ellas buscan desplazar, como es el caso de las ciencias humanas).
3) Las genealogías foucaultianas, según sus propias premisas, *no son* verdaderas; esto es, se autorrefutan.

¿En qué consistía la réplica de Braver y Prado, sobre la base de la cual es que de hecho podemos asumir que conciben el argumento de autorrefutación sobre estos términos? Se trata de defender (1), y es importante señalar que no necesitan negar incondicionalmente (2). Pero el punto para evitar la conclusión (3) es introducir, de manera más o menos explícita, un matiz *temporal* en la segunda premisa y por lo tanto en la conclusión, matiz que es perfectamente compatible con el punto de partida de que "verdadero" describe un cierto estado de cosas y como tal puede *variar*: en rigor, nos dicen las defensas de Foucault, las

genealogías del autor francés no son en efecto verdaderas *durante el período en que* ellas no son socialmente aceptadas. Pero, continúa esta línea de defensa, ellas pueden llegar a ser aceptadas, pueden *adquirir* la circulación de la que actualmente carecen. En este escenario, las "genealogías" serían, precisamente sobre la base de la misma metateoría foucaultiana, verdaderas: tendríamos así que reemplazar (2) por

2') Las genealogías foucaultianas no tienen actualmente, *pero podrán en cierto momento alcanzar*, los "efectos" que distinguen al discurso verdadero.

Y de esto se desprendería, a su vez,

3') Las genealogías foucaultianas no son actualmente, *pero serán cuando ocurra el cambio mencionado en 2'*, verdaderas.

Sobre la base de este tipo de defensa, la posible "sociologización" de la noción de verdad estará en apariencia en una posición claramente más ventajosa que la que podíamos asumir sobre la base de una crítica como la de Habermas: primero, la ventaja de que su defensor ya no se verá conducido a una autorrefutación, si entendemos como autorrefutación la admisión, sobre la base de las propias premisas, de que la propia conclusión no es verdadera. El sociologista responderá, simplemente, que esto no es el caso *por ahora*. Y, segundo, usemos o no el término "verdadera", el punto es que se estará poniendo en cuestión la afirmación empírica, que Habermas hace con demasiada seguridad, de que las genealogías foucaultianas no podrán lograr efectos como sí lo hacen las ciencias humanas. Cuando el defensor de Foucault pone el énfasis sobre esta cuestión, nos percatamos de que es en definitiva una predicción, y, si puede acusarse al foucaultiano de cometer una petición de principio por afirmar que en efecto alguna vez las genealogías "serán" verdaderas, el mismo señalamiento no deja demasiado bien parado a Habermas, quien tampoco argumenta con demasiado detalle sobre por qué esto no podría llegar a ocurrir.

9.2.2. Las verdaderas implicaciones del argumento de autorrefutación. Observador y participante

Sin embargo, replicar de esta manera, como lo hacen Prado y Braver, parece un escape respecto de lo que está realmente en juego cuando hablamos de autorrefutación. Ante todo, ¿por qué el problema a discutir frente a un cargo de autorrefutación sería si podemos *denominar* "verdaderas" a las genealogías foucaultianas, habiendo reducido la condición de verdaderas a la posesión de una cierta circulación social? Desde ya, *si* el problema fuera simplemente ese, entonces *naturalmente* el defensor de Foucault podría responder: no, no son verdaderas ahora -esto es, no tienen efectos-, pero serán (o *posiblemente* sean) verdaderas en el futuro -esto es, tendrán tales efectos-. En la medida en que el punto de Habermas sea

describir la teoría foucaultiana como una "empresa práctica" destinada al fracaso, quizá esta réplica sea apropiada. Pero parece bastante obvio que Habermas está diciendo algo más: el punto no es solamente que, en tanto empresa práctica rival de las ciencias humanas, la teoría foucaultiana tiene pocas chances de éxito, sino que la reducción de la verdad de la propia teoría a "efectos de poder" implica por sí misma una forma de "autodesmentida". Pues bien, ¿cuál es, a todas luces, un aspecto en que reducir la verdad de la teoría foucaultiana a sus "efectos" implica una forma de "autodesmentida", que no deja de ser tal a la luz de una defensa como la de Prado y Braver? Se trata, no ya de la cuestión nominal de si podemos *llamar* "verdadera" a la teoría en cuestión, sino de si podemos considerar que esté *avalada en razones*, si podemos considerar que, tenga de hecho "efectos" en la sociedad o no, ella *debería*, por el motivo que fuere, ser aceptada; desde otro ángulo, se trata de la cuestión de si el foucaultiano podría defender su teoría *ante un posible objetor*. Es sobre esta posibilidad o no de ser desplegada *ante* otros sujetos, desde la posición del participante en un diálogo, que queremos insistir para precisar qué es lo que está en juego.

Si volvemos, entonces, sobre la defensa argumental que acabamos de reconstruir, vemos que la reformulación (2') y la conclusión (3') no nos hacen realmente avanzar un paso. Si el defensor de Foucault señala que las genealogías de este serán verdaderas cuando logren los correspondientes efectos, solamente está afirmando la tautología "las genealogías lograrán efectos cuando logren efectos", y no las está describiendo como verdaderas en ningún sentido que signifique instar al interlocutor a aceptarlas. Un análisis como el de Braver y Prado es perfectamente compatible con una glosa del tipo "Las genealogías son verdaderas, pero *no hay ninguna razón* por la cual haya que creer en ellas". El único modo en que este análisis aparezca como resolviendo algún problema consiste en cortar de cuajo la relación entre "verdadero" y "que tenemos buenas razones para creer"; consiste en volver el primer predicado independiente del segundo, y por lo tanto consiste solamente en promover un uso idiosincrático de la *palabra* "verdadero". Predeciblemente, quien apele a un argumento de autorrefutación no se sentirá satisfecho con esta respuesta puramente nominal. Siguiendo la estrategia de defensa propuesta por Prado y Braver, las genealogías quedan a salvo de tener que declararse a sí mismas no-verdaderas, pero lo logran al costo de no preservar ningún sentido en que pueda decirse que ellas *deban* ser aceptadas por un interlocutor. Quien sociologice la noción de verdad al modo en que lo hacen algunos pasajes de Foucault estará en una posición autorrefutatoria, no en el sentido de que pueda concluirse, sobre sus propias premisas, que ella no es verdadera (puesto que se ha *redefinido* incluso qué es lo que esto significa), sino en el sentido de que la posición se convierte en literalmente indefendible (lo

cual es, por lo demás, una forma *históricamente* privilegiada de los argumentos de autorrefutación).

Desde ya, quien quiera insistir en que las genealogías foucaultianas pueden "llegar a ser verdaderas" e insistir en que esto significa algo más fuerte, más normativamente cargado, que el *mero* "llegar a tener efectos", puede utilizar frente a un interlocutor crítico el término "verdadero" en un sentido distinto; puede decir que porque las genealogías *son* verdaderas en este sentido fuerte -porque, por ejemplo, son una descripción correcta de cierta realidad histórica- entonces *deben* ser aceptadas por el interlocutor. Pero esto lleva a un dilema, que podemos reconstruir de la siguiente manera:

Dilema frente al problema del cambio doxástico:

1. Por hipótesis, un interlocutor crítico de Foucault es alguien que inicialmente *no* acepta como verdaderas sus "genealogías", y a quien se trata de convencer de que lo haga.
2. *O bien* una proposición -incluidas las que componen las "genealogías" de Foucault- es verdadera en la medida en que produzca "efectos de verdad", *o bien* lo es de manera independiente de ello (por ejemplo, porque describe los acontecimientos tal como realmente ocurrieron, o porque está sostenida por otras proposiciones sobre el trasfondo de las cuales la evaluamos, etcétera).
3. Si -primera opción- las genealogías foucaultianas son verdaderas en la medida en que "producen efectos" sobre un interlocutor, entonces por definición serán verdaderas para algunos sujetos y no para otros, y en particular no lo serán para el crítico *precisamente porque* es un crítico (al que no se podrá convencer, por tanto, de que *cambie* su posición y las acepte como tales).
4. Si -segunda opción- las genealogías foucaultianas son verdaderas de modo independiente de que de hecho produzcan "efectos de verdad" sobre alguien, entonces sí será posible afirmar que, como *son* verdaderas, el posible interlocutor crítico *debe* aceptarlas como tales.
5. Las genealogías foucaultianas solo pueden ser defendidas ante un potencial crítico precisamente en la medida en que se suponga que "verdadero" *no* significa "que de hecho produce efectos de verdad". [*Conclusión*]

Según vemos, pues, en la medida en que Foucault efectivamente intente sostener un modelo reduccionista de la verdad al plano de los "efectos", entonces no podrá justificar ningún proyecto de *cambio* doxástico. Hemos visto en el capítulo anterior algo parecido a esta línea de defensa en palabras del propio Foucault, en la segunda de las formulaciones que vimos sobre la búsqueda de "efectos". Pero el análisis de segundo orden que se está

ofreciendo aquí *sobre* la obra genealógica no puede, sin imposibilitar precisamente su misma búsqueda de efectos, ser presentado ante el mismo interlocutor al que se desea convencer de sus discursos de primer orden; no puede *defenderse* la propuesta teórica de Foucault en estos términos. El discurso del filósofo en *Historia de la locura*, precisamente, *deja* de generar un efecto de convicción si se "muestran las cartas", si se le advierte al lector al comienzo de la obra: "lo que digo no es verdadero"; si se aclara que el relato contenido en las páginas siguientes "es, desde un punto de vista histórico, parcial, exagerado", y que se han "ignor[ado] ciertos elementos que [lo] contradirían". No puede decirse, *ante* un interlocutor, algo como "intento obtener efectos sobre usted enunciando la proposición *p*, pero en rigor los métodos científicos que avalan *p* son simplemente métodos vigentes, de los que me valgo por razones estratégicas y de los que podría prescindir si otros fueran más eficaces".

El tipo de análisis de la verdad en términos de "efectos" simplemente *no puede* ser desplegado *ante* un interlocutor crítico, y esto de hecho le da a la estrategia foucaultiana su cariz más *cínico* (no precisamente en el sentido histórico-filosófico del término). La plausibilidad aparente de la solución de autores como Braver y Prado, que exploran esta línea de defensa, requiere, de hecho, que el defensor de la genealogía *disocie* dos planos: por un lado, *frente* al interlocutor S1 al que desea convencer, declarará -adoptando la estrategia retóricamente necesaria- que las genealogías son verdaderas por sí mismas, se las acepte o no; luego, *explicando* ante otro interlocutor S2, en posición de observador, el efecto producido sobre S1, podrá decir que ellas no son verdaderas más que en el sentido de que "pasan por" tales, de que generan "efectos de verdad". En la medida en que la reducción de "verdadero" a la generación de efectos *solo* puede sostenerse desde la perspectiva del *observador*, que describe o explica un intercambio discursivo y *no* desde aquella de quien *participa* en él dando razones[500], esta interpretación "del predicado no resulta sostenible. No permite efectivamente *reducir* "verdadero" a su dimensión empírica, descriptiva.

500 Siguiendo a Skjervheim, Habermas escribe: "la actitud realizativa de una primera persona frente a una segunda persona significa simultáneamente la orientación por pretensiones de validez. En esta actitud ego no puede tratar la pretensión de validez entablada por alter como algo que simplemente se le presenta en el mundo; ego ha de salir frontalmente al paso de esa pretensión, tiene que tomar esa pretensión con un sí o con un no (o dejar abierta la cuestión de si la pretensión está justificada o no)". Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 466. Esta distinción entre participante y observador, y la asociación de la segunda posición al modelo "etnológico", es la misma que encontramos *mutatis mutandis* en la contribución de Popper a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

9.3. La variabilidad histórica de la creencia y la "absolutez" de la verdad. Desenmarañando dos problemas: pregunta epistemológica y pregunta semántica

A favor de reducir el significado de "verdadero" a su dimensión puramente descriptiva se han aducido, como adelantamos en el capítulo 8, razones vinculadas a la perspectividad histórica de nuestro conocimiento: si pensamos el problema de manera diacrónica y no solo sincrónica, no parece sostenible tener, además de un predicado descriptivo como "es/fue considerado verdadero", un segundo predicado, normativo, como "es verdadero". Según esta línea de abordaje del problema, la preservación de la normatividad parecería conllevar el compromiso con algo más, a saber, la tesis -históricamente insostenible- de que existen ciertas invariantes suprahistóricas en el conocimiento, un equivalente de las condiciones trascendentales postuladas por el idealismo kantiano, y frente a este trascendentalismo Foucault tendría la ventaja, una vez más, de la mayor adecuación empírica de su análisis: de hecho todo lo que han existido son presuntas verdades sostenidas en ciertos períodos y no en otros, y mecanismos también históricamente variables para sustentar estas presuntas verdades, ¿por qué habríamos de postular, entonces, un segundo predicado, una verdad "a secas" además de la condición de "verdad-para-cierto-período"?

9.3.1. La distinción entre "ser verdadero" y "ser considerado verdadero" como consecuencia del carácter desentrecomillador del predicado veritativo

Para llegar a "despejar" el problema legítimo que podemos encontrar en juego aquí, detengámonos primero en señalar el obvio paralogismo cometido por Karczcmarczyk y Rodríguez, y que en definitiva nos permite comprender por qué no puede tomarse en serio, entendida literalmente, la idea foucaultiana de una "historia *de la verdad*" (entendida, claro está, como opuesta a la idea de una historia *de lo que fue considerado verdad*). Si los comentaristas llegan a preguntarse, tal como vimos, cómo "conjugar en pasado" el sintagma "ser verdadero", y a señalar a continuación que la "posibilidad más llana" -decir que *era* verdadero "La Tierra es el centro del universo" y luego *dejó* de ser verdadero- nos conduce a una implicación completamente implausible, es porque están *comenzando* con el punto de partida de que (1) "En la situación pre-galileana nos encontramos con que al enunciado 'La Tierra es el centro del universo' *se le aplicaba* el predicado "ser verdadero'" -esto es, con el punto de partida del dato *histórico* de que *se consideraba* verdadero el enunciado en cuestión- y luego están preguntándose por (2) la presunta necesidad de predicar, en pasado, la condición de "*ser* verdadero" del enunciado. Son los propios autores quienes, en este punto, crean artificialmente un pseudoproblema preguntándose por cómo conjugar en pasado "ser verdadero" cuando su propio punto de partida concierne al dato histórico de que un

enunciado *fue considerado* verdadero, esto es, *se le aplicaba* (de hecho) el título de "verdadero".

Una vez planteado el problema de esta manera, entra en juego en la argumentación de Karczmarczyk y Rodríguez -implícitamente- el carácter desentrecomillador en virtud del cual afirmar "*es* verdadero que p" implica afirmar la propia proposición p. Así, si pudiéramos preservar esta implicación desentrecomilladora en la fórmula (de significado más que dudoso) "*era* verdadero que p", aparentemente podríamos trasladar el carácter pasado indicado por el "era" *hacia dentro del contenido proposicional mismo*, modificándolo y pasando de p a otra proposición diferente, proposición que -notan sensatamente los comentaristas- es completamente implausible; así, "*era* verdadero 'La Tierra es el centro del universo'" daría lugar a la nueva proposición "La Tierra *era* el centro del universo".

Ahora bien, la obvia diferencia entre el "ser verdadero" de un enunciado y la mera condición histórico-social de "ser considerado verdadero" ese mismo enunciado, diferencia que muestra el carácter de pseudoproblema de la pregunta que se formulan Karczmarczyk y Rodríguez, está dada *precisamente* por el hecho de que de "p es verdadero" se sigue p, mientras que de "p es considerado verdadero", incluso cuando el verbo está conjugado en presente, *no* se sigue p. Es precisamente este funcionamiento de "ser considerado verdadero" el que permite a los autores referirse a la consideración que un enunciado como "La Tierra es el centro del universo" recibió en el pasado, sin comprometerse ellos mismos con el enunciado en cuestión.

En lugar de aclarar el malentendido consistente en la sustitución, *cometida por ellos mismos*, de (1) por (2), los comentaristas pretenden, *a la inversa*, que es en virtud de un "régimen peculiar" del predicado "ser verdadero" que este resultaría reemplazado -a la hora de hablar del pasado- por predicados que se refieren, no a la verdad misma, sino a creencias históricamente variables.

9.3.2. El problema semántico y el problema epistemológico

Pero, al margen de este paralogismo, ¿qué se supone que se quiere decir exactamente al hablar del "carácter no perspectivista" de la verdad, carácter que aparentemente se estaría buscando preservar de una manera subrepticia por la vía de no utilizar el predicado "ser verdadero" para referirnos a las creencias previas a Galileo? La apuesta de los autores parece ser la de decir que, si no apeláramos a la figura de un "Sujeto" -universal- como garante del conocimiento, lo único que tendríamos sería una "verdad perspectivista", intramundana, relativa a sus condiciones histórico-sociales; tendríamos que atenernos, sin modelo alternativo a este, a que lo único que podamos llamar "verdadero" sea lo que es considerado

como tal por los sujetos históricamente situados; no habría por un lado enunciados verdaderos "incondicionalmente" y por otro lado otros que lo sean de modo "perspectivista", o, mejor (dado que según los autores sería necesario postular un Sujeto suprahistórico si quisiéramos excluir como oxímoron la idea de "verdad perspectiva") enunciados que simplemente sean *considerados* verdaderos, *creídos* verdaderos, etcétera. Sin embargo, no parece que la distinción entre "ser verdadero" y "ser considerado verdadero" requiera en absoluto la postulación de un sujeto cognoscente no limitado por condiciones histórico-sociales, postulación que permitiría resolver el problema *epistemológico* del acceso a una verdad "a secas", a una verdad no-relativa. La circunstancia de que podamos -y *necesitemos*- apelar a descripciones del tipo "p *era considerado* verdadero pero p *no es* verdadero" se debe a que el carácter desentrecomillador del predicado "es verdadero" nos obliga a distinguir el estatuto de p, como proposición que no deseamos nosotros mismos afirmar, con la cual no nos comprometemos, respecto de otras proposiciones que sí afirmamos. Cuando *nosotros*, sujetos cognoscentes del siglo XXI, colocamos de una parte los enunciados que en el pasado eran *considerados* verdaderos -como el que enunciara la tesis geocéntrica- y de otra los enunciados que *son* verdaderos, no hace falta para hacer esta distinción que asumamos que estamos por encima de toda relatividad histórica y que por tanto "nuestras" verdades no van a ser refutadas en el futuro; lo que *hacemos* al decir "p *es* verdadero" es -al margen de cualquier consideración epistemológica sobre el relativismo- comprometernos nosotros mismos con la afirmación de que p, compromiso que *no* queremos asumir con la tesis geocéntrica y precisamente por eso no la llamamos verdadera. El carácter desentrecomillador del predicado veritativo implica *solamente* que al decir "p es verdadera" nos comprometemos con p, pero no nos dice nada acerca del problema *epistemológico* sobre las presuntas garantías suprahistóricas de nuestra afirmación de p. Al decir "p es verdadera" no estamos en absoluto diciendo que existe un cierto fenómeno, "invariable", "incondicional", que sería la verdad de que p, y que podríamos contrastar con el fenómeno históricamente limitado que es la *creencia* en que p: no necesitamos postular una propiedad mundana eterna e inmodificable llamada "ser verdadero que p", no estamos diciendo *nada* más que lo que dice la propia proposición[501]. Y, *a fortiori*, no estamos diciendo nada sobre los fundamentos epistémicos

[501] Esta consecuencia de comprender el predicado veritativo como teniendo un carácter desentrecomillador *también* puede ser obtenida a partir de una cierta lectura de la teoría correspondentista de la verdad. En este sentido, Arthur Danto señala: "la Teoría Correspondentista de la Verdad, si bien ha tenido sus importantes errores y tal vez aún hoy carece de una formulación adecuada, es intuitivamente correcta al establecer la *clase* de relación que queremos sostener entre el lenguaje y la realidad cuando el primero describe con éxito la segunda, y no implica ninguna caracterización de la realidad más allá de cualquier caracterización dada por las

que tenemos para afirmar esa proposición. Y esto no es, por otro lado, ni más ni menos que lo que los propios Karczmarczyk y Rodríguez aceptan implícitamente al reconocer que si dijéramos que en alguna época *era verdadero* el enunciado "La Tierra es el centro del universo", entonces estaríamos afirmando, justamente, que la Tierra *era* el centro del universo. La "verdad a secas" que atribuimos, por ejemplo, a la proposición "La Tierra gira alrededor del Sol" (llamémosla *q*) y distinguimos del "haber sido considerado verdad" que atribuimos a "La Tierra es el centro del universo" es un predicado que simplemente resume nuestro compromiso con la proposición q; no afirma ninguna relatividad histórica de nuestro conocimiento de q, *pero tampoco la niega*. El problema semántico de qué significa predicar verdad debe distinguirse del problema epistemológico de qué estatuto cognoscitivo le otorgamos a las proposiciones con las que nos comprometemos. Lo que le daba alguna apariencia de legitimidad al señalamiento de estos comentaristas es en todo caso el problema epistemológico de los límites de nuestra perspectiva cognoscitiva, problema que no estaríamos más que oscureciendo si asumimos que al abordarlo estamos también abordando la cuestión semántica de qué significa llamar "verdadero" a un enunciado; solo mediante esta confusión obtiene la sociologización del predicado "verdad" alguna plausibilidad.

9.3.3. Sobre la noción de perspectiva. Un señalamiento sobre la diferencia entre tener y constatar una creencia

Ahora bien, aunque hemos visto que la necesidad de introducir una descripción *distinta* al "ser verdadero" aparecía *en la presentación misma* del problema que Karczmarczyk y Rodríguez nos presentaban como ejemplo, existe sin embargo un elemento del que todavía no hemos dado cuenta y que contribuye al malentendido en que se apoya toda su argumentación. A saber, cuando un astrónomo consideraba, digamos a comienzos de 1543, "La Tierra es el centro del universo", podía describir este enunciado con el predicado "es verdadero"; no necesitaba un *segundo* predicado como "se considera/cree verdadero"; nosotros, en cambio, aparentemente tenemos que *agregar* este segundo predicado y de allí la sospecha de un "régimen irregular" de "ser verdadero". ¿Por qué nuestro astrónomo del siglo XVI necesitaba *un* predicado y nosotros necesitamos dos?

La respuesta concierne, irónicamente, a entender bien lo que significa "perspectiva". La posición foucaultiana se erige en adalid del perspectivismo pero no parece comprender qué es lo que está en juego aquí. Sirvámonos de una comparación entre, por un lado, el problema de

---

descripciones que son verdaderas. El hecho de que *sean* verdaderas no es otro fragmento de descripción, en virtud del cual la realidad descripta tendría una propiedad especial además de las que la descripción dice que tiene". Danto, *Narration and knowledge*, New York, Columbia University Press. 1985, p. 318; *Narración y*

las perspectivas históricas y de una comunidad, y, por otro lado, el problema de las perspectivas en sentido específicamente individual, el hecho de que distintos sujetos tengan diferentes creencias, o de que un mismo sujeto tenga diferentes creencias a lo largo del tiempo. Como nos enseña G. E. Moore, es contradictorio que un sujeto S1 diga "p, pero yo no creo que p"[502]. Dado que "es verdadero" tiene un carácter desentrecomillador, la paradoja puede ponerse también en términos de la imposibilidad de decir "es verdad que p, pero yo no creo que p". En otras palabras, desde la perspectiva del propio sujeto S1 -esto es, S1 hablando *sobre sí mismo*-, no se puede decir sin contradicción "S1 cree falsamente que p": si S1 realmente cree que p, solo puede describir su creencia *como verdadera*; de lo contrario, S1 no estaría en absoluto creyendo que p. ¿Significa esto que, a un nivel *semántico* (en oposición al nivel pragmático del lenguaje, a la *acción* de afirmar un enunciado), "creo que p" y "es verdad que p" *sean idénticos*, y que por eso S1 no pueda contraponerlos? Que la respuesta es obviamente negativa puede verse si -como en el caso de analizar las atribuciones de verdad hechas en 1543 desde nuestra perspectiva actual- pasamos a la perspectiva de *otro* sujeto, S2. En efecto, S2 puede perfectamente decir -como lo hacemos todo el tiempo- "*no* es verdad que p, pero S1 cree que p", "S1 cree falsamente que p" y formulaciones similares que contraponen *dos* predicaciones respecto de un mismo enunciado: el "ser verdadero" y el "ser creído". Lo mismo sucede si el propio S1 se refiere a sus creencias pasadas: es absurdo decir "creo falsamente que p", pero no "*creí* falsamente que p"[503].

¿Diremos aquí que hay un "régimen irregular" de "es verdadero", porque cuando S1 dice "p es verdadero" S2 traduce esto diciendo "S *cree* que p", y puede agregar, por lo demás, "p *no es* verdadero"? En rigor, la respuesta no requiere tantos rodeos: es porque "creo que p"

---

conocimiento, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, p. 403.

[502] "[D]ecir algo como 'Fui al cine el martes pasado, pero no creo haberlo hecho' es una cosa completamente absurda, aunque *lo que* es afirmado es algo que es perfectamente posible desde un punto de vista lógico: es perfectamente posible que de hecho usted haya ido al cine y sin embargo no crea haberlo hecho; la proposición de que usted lo hizo no 'implica' que usted cree que lo hizo; que usted cree que lo hizo no se *sigue del* hecho de que usted lo hizo. Y por supuesto, también, del hecho de que usted diga que lo hizo, no se sigue que usted crea que lo hizo: usted podría estar mintiendo. Pero sin embargo el hecho de que usted diga que lo hizo, sí *implica* (en otro sentido) que usted cree que lo hizo; y es por eso que 'Fui, pero no creo haber ido' es una cosa absurda". Moore, G. E., "A reply to my critics", en Schilpp (ed.), *The philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Northwern University Press, 1942, p. 543.

[503] Debemos estas distinciones a las reflexiones de Ludwig Wittgenstein, quien exploró las implicaciones de lo que en Moore era simplemente un señalamiento marginal. En *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein llama la atención sobre el hecho de que "el enunciado 'Creo que va a llover' tiene un sentido análogo, es decir, un uso análogo, a 'Va a llover', pero 'Entonces creí que iba a llover' no tiene un uso análogo a 'Entonces llovió'". Y por otra parte: "Si hubiera un verbo con el significado de 'creer falsamente', no tendría sentido usarlo en la primera persona del presente de indicativo" (*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999, p. 169). La paradoja, en cambio, no se produce cuando hablamos de creencias pasadas o creencias de terceros.

significa “la realidad se me presenta a mí como siendo el caso que p” que resulta paradójico decir “creo que p pero p es falso” y que, correlativamente, resulta redundante decir “creo que p y p es verdadero”. El conjunto de lo que un sujeto pueda, en determinado momento, declarar que él cree es *ipso facto* el mismo conjunto de todo lo que este sujeto puede considerar verdadero. La circunstancia de que ambos predicados -“ser verdadero” y “ser creído”- se superpongan aquí en su alcance, lo cual no sucede cuando un sujeto se refiere a las creencias de otro, o de sí mismo en el pasado, es solo la forma en que nuestro lenguaje refleja el hecho de que la realidad se nos da a través de creencias, las cuales, en tanto estados psicológicos, están “localizadas” siempre en algún sujeto en particular y en un período temporal en particular. Un sujeto no percibe la realidad *y también* sus creencias sobre la realidad, sino la primera a través de estas últimas.

Mutatis mutandis, esto mismo es aplicable al ejemplo que analizan Karczmarczyk y Rodríguez respecto de las creencias que, en un momento dado sostuvo un sujeto colectivo como puede serlo una comunidad epistémica: los miembros de esta comunidad no perciben, como fenómenos simplemente yuxtapuestos, la realidad *y* sus creencias colectivas acerca de esta realidad; no tendría sentido que uno de estos sujetos afirmara “Creemos que la Tierra es el centro del universo *y además* es verdad que la Tierra es el centro del universo”; es solamente desde una posición exterior a esta perspectiva histórico-social que podemos identificar la creencia como siendo *nada más que* una creencia, la cual podemos contraponer con lo que realmente es el caso. Por lo demás, cuando hacemos esto último -cuando decimos, para volver sobre el ejemplo “Hasta el siglo XVI se creía que la Tierra era el centro del universo, pero esto no es verdad”- nada autoriza a afirmar que se trata de la contraposición entre una perspectiva y una no-perspectiva; esto es, entre una perspectiva y una visión “absoluta”. Se trata, simplemente, de la oposición entre dos perspectivas *diferentes*.

El punto a retener de todo esto es el siguiente: no es posible “sociologizar” el predicado “es verdadero” reinterpretándolo como “tiene cierta forma privilegiada de circulación durante un período histórico-social” porque solo *desde un punto de vista exterior* al de la comunidad epistémica en cuestión es que la verdad puede constatarse como siendo simplemente esa circulación. *Precisamente porque*, como quieren remarcar Karczmarczyk y Rodríguez, nunca accedemos a la realidad más que a través de la perspectiva de la que somos capaces en nuestra época, *precisamente porque* no podemos comparar la realidad misma por un lado y, por otro lado, lo que meramente es verdadero para nosotros, es que no podemos “sociologizar” el predicado “es verdadero” y hacer que solo haga referencia a la circulación socialmente privilegiada de ciertos enunciados. Pretender que lo único que significa que

consideremos verdaderos ciertos enunciados es que nos limitamos a constatar su "circulación" es lo mismo que asumir que no los "tomamos en serio", que su circulación es para nosotros simplemente un mero hecho social, como podría serlo el de la "circulación" de las "verdades" de una comunidad epistémica del pasado, o los de otra cultura actual pero cuyas creencias no compartimos.

En otras palabras: *podríamos*, en rigor, hablar de nuestras "verdades" presentes del mismo modo en que nos referimos a las creencias del pasado, esto es, considerándolas como *meras* creencias, como meros hechos histórico-sociales; no diríamos entonces "es verdad que p" sino "en la actualidad se cree que p" (al mismo modo puramente descriptivo en que decimos "en el pasado *se creía* que p", y, por lo tanto, no asumiendo nosotros mismos un compromiso con la afirmación de que p: solo estaremos constatando que, en nuestra sociedad, se cree que p, o p "circula"). Pero si hiciéramos esta descripción "objetivista", si pudiéramos ver nuestras "verdades" presentes con la misma distancia con la que vemos las "creencias" pasadas, en realidad *no* estaríamos haciendo justicia al carácter históricamente situado de nuestro punto de vista; irónicamente, sería exactamente lo contrario: reducir el carácter de nuestras actuales "verdades" al de *meras* creencias, verlas como vemos las creencias sostenidas en el pasado, o las de otra cultura, equivaldría a no verlas ya como *nuestras* creencias en absoluto, esto es, a no verlas ya justamente como aquello que guía "nuestro razonamiento práctico", por usar las palabras de Barry Allen. Lo que muestra la paradoja de Moore es que no existe una independencia *pragmática* entre decir "creo (actualmente) que p" y "es verdad que p": si *realmente* creemos que p -y eso implica, entre otras cosas, que nos guiamos por p en la práctica-, entonces no podremos describir la proposición *p* como siendo *simplemente* el objeto de una creencia que circula actualmente y que nos limitamos a constatar, puesto que si consideráramos que p puede no ser verdadera, esto condicionaría al mismo tiempo el sentido en que podemos decir que la *creemos*. Las dos perspectivas son inconciliables: *o bien* realmente creemos que p, y esto quiere decir entre otras cosas que ella guía nuestro comportamiento, *o bien* la vemos simplemente como una proposición que es creída en nuestra sociedad. Solamente podríamos dejar de presentar de forma asimétrica nuestras "verdades" actuales con las "creencias" del pasado si pudiéramos observar las primeras desde una posición de completa exterioridad y neutralidad. Naturalmente, es posible -una vez más- limitarse a hacer un uso idiosincrático de la *palabra* "verdadero" y utilizarla simplemente para designar el estatuto que distingue a ciertos enunciados, pero el punto seguirá siendo que esto pasa de largo frente a la circunstancia de que, los llamemos verdaderos o no, hay enunciados que *creemos*, creencia que -entre otras cosas- tiene consecuencias prácticas.

9.4. Ser verdadero y pasar como verdadero

En el caso de Barry Allen en el capítulo sobre Foucault de *Truth in philosophy*, como hemos comenzado a ver en el capítulo 8, la *pars destruens* del argumento "sociologista" consistente en atacar la noción de verdad por correspondencia es complementada con un argumento adicional, él sí centrado en la tarea de mostrar por qué la alternativa al correspondentismo debe ser, específicamente, una concepción sociologizada de "verdadero", entendido como no sustantivamente diferente de "que pasa como verdadero". La estratagema argumental del caso consiste, como adelantamos ya, en admitir entre los dos predicados una diferencia lógica, pero no práctica: a efectos de explicar el comportamiento de un sujeto -o de un grupo social-, no necesitamos considerar nada más que lo que ha "pasado como verdadero"; *no es relevante* determinar si las creencias que guiaron al agente *son*, además, verdaderas. Pero, nuevamente, este argumento no es satisfactorio. Veamos por qué.

9.4.1. Un punto preliminar sobre el contexto del análisis de Allen. Evaluación moral de una acción y evaluación epistémica de una proposición

La cuestión de la acción entra en escena porque se desea mostrar que ciertas acciones son explicables a partir de las proposiciones que *pasaron como verdaderas* en determinado momento, sin que la explicación tenga necesidad de agregar que ellas *eran en realidad falsas* (por ejemplo, acciones como segregar a las mujeres[504]). Ahora bien, hay que contextualizar el punto: Allen introduce en su exposición una discusión muy curiosa acerca de la relación entre la verdad y las relaciones sociales. Tenemos que distinguir entonces, a efectos de evaluar críticamente sus tesis, que hay dos problemas entrelazados: (1) la cuestión de si la verdad "nos hará libres", esto es, si las proposiciones verdaderas tienen un potencial emancipatorio y, por tanto, lo que contribuye con la opresión y la desigualdad son enunciados falsos, "ideológicos"; (2) la cuestión de si, a efectos prácticos, podemos distinguir entre "verdadero" y "que pasa como verdadero". El no perder de vista que cuando Allen aborda a Foucault está discutiendo el primero de estos problemas a la vez que el segundo será importante para darle alguna plausibilidad a tesis que de otro modo sería difícil poder entender por qué el autor

[504] Veamos, nuevamente, un pasaje sobre el que ya pasamos en el capítulo anterior. Que enunciados así "sean todos falsos no es importante. Lo que es importante es que en algún momento existió una economía política del conocimiento en que ellos pasaron como verdaderos. Su circulación contribuyó a la estabilidad de un gran patrón de diferencias asimétricas de poder entre los hombres y las mujeres. El punto clave, sin embargo, es que estos enunciados no necesitaron ser falsos para tener este efecto. Fue suficiente que pasaran como verdaderos. El hecho de que ahora carezcan de su circulación previa (*el hecho de que sean falsos*) no debería ser malinterpretado como una condición necesaria para que hayan cumplido su rol para sostener la injusticia. Todo

sostiene. Respecto del primer problema, entonces, lo que está diciendo Allen al apropiarse de la obra del arqueólogo y genealogista debe ser comprendido sobre el trasfondo de lo que parece una peculiar interpretación de tareas tales como la crítica de la ideología. Allen discute con un presunto interlocutor para el cual -por tomar el ejemplo que encontramos en *Truth in philosophy*- proposiciones falsas como las que se referían a la presunta inferioridad intelectual de las mujeres contribuyeron a la desigualdad y la opresión; correlativamente, para este presunto interlocutor, el descubrimiento y difusión de la verdad -a saber, que las mujeres *no* son intelectualmente inferiores- tendría un efecto liberador. Allen reivindica a Foucault precisamente porque la asociación entre verdad y emancipación aparece eliminada, porque los mecanismos de establecimiento de la verdad figuran en Foucault como parte de las relaciones de poder que reproducen la desigualdad social: de acuerdo al filósofo pragmatista, en efecto, las tesis sobre la inferioridad femenina no necesitaban ser *falsas* para tener el efecto social que tenían; no es su falsedad lo que explica por qué pudieron ser utilizadas para defender la desigualdad social y la opresión. Todo lo que es necesario, señala Allen, es que esas proposiciones hayan tenido circulación social, que hayan "pasado como verdaderas"; ese es un *explanans* suficiente para sus efectos sociales.

El problema es que la posición que Allen está criticando parece tan *obviamente* falsa -y su propia crítica, en consecuencia, tan obviamente trivial- que tendemos a sospechar un malentendido. En efecto, ¿por qué el crítico de la ideología podría creer que, para entrar en el juego de las relaciones de poder, una proposición necesita ser *falsa*? La alternativa que da Allen no podría ser más sencilla: para entrar en el juego de las relación es de poder, lo que hace falta es que una proposición sea *tomada por* verdadera, que ella sea creída; esto alcanzará para que ella guíe el comportamiento de las personas. Si aceptamos una premisa tan inocente como que el comportamiento de los individuos se explica, entre otros factores, por lo que estos individuos creen (sea verdad o no), resultaría extraño matizar este principio general con una cláusula adicional como "Cuando los individuos actúan a favor de la opresión y la desigualdad, lo hacen guiados por creencias falsas; cuando actúan a favor de la emancipación, lo hacen guiados por creencias verdaderas". Si podemos explicar las acciones a partir de creencias, no se ve por qué tendríamos que agregar lo que parecería una correlación entre la calificación moral de la acción y la calificación epistemológica de la creencia (las acciones "malas" se explican por creencias falsas). En principio, la conexión entre el carácter emancipatorio o no de una acción, por un lado, y su valor de verdad, por el

---

lo que es importante, tanto entonces como ahora, es la circulación que tuvieron, que ellos y otros enunciados

otro, es contingente. ¿Por qué entonces alguien podría creer que la verdad se asocia a la emancipación?

Creemos que la respuesta es que, en ejemplos como el que toma Allen acerca de las mujeres, no hay una relación meramente contingente entre, por un lado, la descripción de la desigualdad de género en términos de "opresión" o "injusticia" y, por otro lado, nuestra evaluación epistémica de las proposiciones que sustentaban esa opresión como proposiciones *falsas*. Es *precisamente porque* consideramos que las mujeres no son intelectualmente inferiores que, retrospectivamente, describimos como injusto u opresivo que se las haya tratado como tales. Nuestros juicios morales se apoyan en nuestros juicios de hecho, y es esa la razón por la que, a la luz de nuestros actuales juicios sobre las mujeres, los negros, etcétera, podemos considerar injusto el trato desigual que padecieron en el pasado, mientras que, por caso, no consideramos injusta la desigualdad con la que tratamos a los niños. Dado que consideramos que los niños *son* intelectualmente inferiores a los adultos -esto es, que la proposición que establece esa inferioridad es *verdadera*-, no describimos nuestras prácticas respecto de los niños como opresivas o injustas. Hay un claro sofisma en la forma en que Allen presenta el problema de si las acciones opresivas están guiadas por creencias falsas, y consiste en soslayar la diferencia entre referirnos a las acciones opresivas *precisamente bajo esa descripción* y referirnos a esas acciones de un modo neutral, como lo haríamos si simplemente dijéramos (i) "Las mujeres eran confinadas a la actividad doméstica y se les restringía el acceso a la educación y a trabajos calificados". Seguramente podríamos constatar que la creencia en la proposición (ii) "Las mujeres son intelectualmente inferiores" llevaría a acciones como las descritas en (i) -simplemente porque las creencias, de conjunto, condicionan conductas- incluso si *no* consideráramos que la proposición (ii) es falsa, pero no se ve en ese caso por qué consideraríamos que las acciones descritas en (i) son injustas, opresivas.

9.4.2. El "pasar como verdadero" y sus relaciones con las acciones propias y las de terceros. Una vez más sobre perspectivas del observador y del participante

Pasando en limpio, pues, *podemos*, en ciertos casos, establecer una correlación entre nuestra calificación moral de una acción y la calificación epistémica de las creencias que guían esa acción. Pero, en cualquier caso, la consecuencia que extrae Allen de discutir ejemplos como el de las mujeres es -si la aislamos del contexto de su discusión con un interlocutor dudosamente reconstruido- bastante trivial, a saber: el contenido de una

---

como ellos hayan pasado históricamente como lo verdadero". *Truth in philosophy*, p. 173. Subrayado nuestro.

proposición condiciona las acciones de los sujetos en la medida en que ella es *creída*, o, para decirlo en términos del autor, en la medida en que ella "pasa como verdadera". Es el "pasar como verdadero" lo que resulta explicativo de la acción social, y lo es de un modo tal que vuelve irrelevante el preguntarnos si la proposición que pasó como verdadera además *era* verdadera o no. Y de hecho, hay un punto en que Allen obviamente tiene razón: si eliminamos -en nuestro ejemplos sobre las mujeres, por caso- toda evaluación moral del lado de la descripción de la acción, también podemos eliminar toda evaluación epistémica del lado de la proposición la creencia en la cual guió la acción. Pero de esto el autor extrae una consecuencia más fuerte, a saber, que no hay *ninguna* buena razón para decir que las proposiciones sobre la inferioridad de las mujeres "pasaron como verdaderas" pero no *eran* verdaderas, sino falsas: dado que lo único que cumple un rol explicativo es si en su momento pasaron como verdaderas o no, no hace falta decir nada más, es "irrelevante" el hecho de que sean falsas.

Ahora bien, conceder que la distinción entre "verdadero" y "que pasa como verdadero" es irrelevante cuando *un* sujeto desea explicar el comportamiento de *otros* sujetos no alcanza, obviamente, para establecer que la distinción es irrelevante para otros fines y que por lo tanto, como Allen remarca respecto a Foucault, no hay espacio para elaborar una epistemología normativa, que por definición establece precisamente esa distinción. El punto de Allen tendría que ser aquí mostrar que no hay diferencia pertinente entre estos dos predicados no solo cuando se trata de explicar el comportamiento de un tercero, sino también cuando se trata de guiar *el propio* comportamiento: algo "pasa como verdadero *por mí*", dice Allen, cuando condiciona *mis* acciones, entra en *mi* razonamiento práctico. Entonces, así como las acciones de otro sujeto, digamos S1, las cuales explico en tercera persona, se apoyan en lo que "pasa como verdadero por" S1, así también mis propias acciones se explican por lo que "pasa como verdadero por" mí mismo. Cuando se trata de mí mismo, no puedo distinguir lo que "pasa como verdadero" para mí, si significa que lo *creo*, y lo que *es* verdadero para mí, pero esto se debe simplemente a una particularidad del fenómeno de la creencia, que se expresa -una vez más- en la paradoja de Moore: dado que mi perspectiva sobre lo que es verdadero está dada por mis creencias, no puedo, *yo*, decir "*creo* que p pero p es falso". Traduciéndolo al vocabulario de Allen, el punto sería que *yo* no puedo distinguir entre lo que es verdadero y lo que pasa *por mí* como verdadero.

Sin embargo, esto se expondría a una objeción obvia: no se puede distinguir entre "verdadero" y "que pasa como" cuando el sujeto de la acción y el de la creencia son el mismo (sea un tercero, sea yo mismo), pero no se ve por qué no podríamos cruzar los predicados y

decir, por ejemplo, "p pasa como verdadero *para él* pero p no *es* verdadera", que es exactamente lo que sucede con el fenómeno de la creencia, como vimos hace un momento a partir de Moore y Wittgenstein.

A esto Allen podría quizá responder que esto no justifica una distinción entre "verdadero" y "que pasa como verdadero" sino una distinción entre "que pasa como verdadero para mí" y "que pasa como verdadero para otro", la verdad "a secas" simplemente no entra en juego. Cuando digo "pero p no es verdadera", solo estoy estableciendo "p no pasa como verdadera por mí". Pero esto no puede ser lo que Allen quiere decir. Y no solo porque lo que está en juego aquí acerca de la creencia fue ya señalado en su momento por Moore, sino porque en una tesis del tipo "las acciones de un sujeto están condicionadas por lo que pasa como verdadero para él, y esto lo podemos constatar tanto respecto de otro sujeto como reflexivamente respecto de nosotros mismos" *simplemente no aparece* el fenómeno social de "circulación" de proposiciones, fenómeno que, dice Allen, debemos comprender como análogo a la circulación del dinero: así como el valor de un billete está dado por la circunstancia social de que de hecho circula, y no necesitamos ni podemos avalarlo en nada más -en particular, no podemos preguntarnos por el valor "real" de un billete, concebir este valor al margen del modo en que circula el billete en cuestión-, así también el valor de una proposición está dado por su circulación; que ella sea verdadera *es* que circule de un determinado modo[505]. El fenómeno del "pasar como verdadero" se describe por un lado sobre el modelo de la creencia y de su conexión con la acción, y por otro lado sobre el modelo del dinero y su circulación, *no fundamentada en nada por fuera de sí misma* (recordemos la insistencia de Allen en interpretar la dinámica de las formaciones discursivas en Foucault en términos de que ellas crean sus propios "objetos", y por lo tanto no son conocimiento porque de hecho representen apropiadamente las "cosas" de la realidad extradiscursiva; hay conocimiento si las proposiciones del caso "circulan", *y eso es todo*). Pero aquí es donde los distintos elementos de la descripción dada por Allen dejan de encajar.

[505] Volvamos más *in extenso* a un pasaje que ya introdujimos en el capítulo 7 a propósito de la distinción entre "objetos" y "cosas": "El valor de verdad de un enunciado es simplemente su circulación, un asunto de sintaxis arbitraria. Su causa está en el juego de lenguaje, la formación discursiva, no en el ser de un ente. Preguntarse si un enunciado es "realmente verdadero" es como preguntarse si un dólar norteamericano es realmente dinero ("Entiendo que circula, pero ¿*debería*? ¿Es *realmente* dinero?"). Ambas preguntas presuponen que estos valores consisten en algo más que en la circulación, algo que Foucault rechaza. Como los precios o el dinero, los valores de verdad son artefactos puramente relacionales, convencionales, en última instancia arbitrarios, de la economía discursiva. Un enunciado no tiene un valor de verdadero o falso que sea inherente, trascendente al discurso, independientemente de lo que la gente haga (si hace algo en absoluto) con él". "After knowledge and liberty", p. 73.

En efecto, si pudiéramos tomarnos en serio la analogía con el dinero, entonces la única actitud que podemos tener frente al fenómeno de lo que "circula" es una actitud de *constatación*, no hay nada parecido a un análisis crítico sobre posibles fundamentos, ni nada por el estilo. Si constato que cierto billete circula bajo todas las condiciones requeridas (es aceptado en los bancos, etcétera), entonces tengo que aceptar que *es* dinero; si constato que cierta proposición circula del modo requerido (por ejemplo, es aceptada por ciertos expertos y reproducida en determinadas instituciones), entonces debo aceptar que *es* verdadera, en el único sentido posible -esto es, como una proposición que *pasa como* verdadera-. Sin embargo, es obvio que la analogía con el dinero, que efectivamente puede tener aplicación cuando se trata de referirnos a las creencias y acciones de otros -por ejemplo, en una descripción etnológica o histórica sobre lo que sucede en una sociedad que vemos con una mirada distante- no se aplica a nuestra actitud como sujetos prácticos; es, en síntesis, la diferencia entre la actitud del *observador* y la del *participante*. Si constatamos el hecho social de que una proposición p tiene cierta circulación dentro de nuestra sociedad, de eso no se desprende en ningún sentido que, como resultado de tal constatación, ella "pase como verdadera" por nosotros mismos, y por lo tanto comience a guiar nuestros propios hábitos de acción. Nos acercamos *como participantes, no como observadores* a una proposición cuando formamos nuestras propias creencias, y eo ipso nuestros propios hábitos de acción; la constatación del mero hecho de que una proposición circula es perfectamente compatible con que consideremos que no está bien fundamentada, y que, en este sentido, "pasa *como* verdadera" (socialmente) pero no *es* verdadera. Allen no se detiene en ningún momento a analizar la relación entre la atribución de verdad y la existencia de *razones* con las que, llegado el caso, *justificaríamos* las proposiciones que "pasan como verdaderas" por nosotros, justificación esta que no es comparable a la mera constatación de un fenómeno social de aceptación de un discurso.

Tendremos a continuación, entonces, que discutir un problema más importante: el de si puede haber, y cómo, algo así como *razones* relativas.

9.5. Análisis crítico de la sostenibilidad de un relativismo foucaultiano

Los argumentos que hemos ofrecido contra una *sociologización* del sentido de "verdad" y "conocimiento" no pueden extenderse a la discusión contra una *relativización* de estos términos, como la que emprende Martin Kusch y la cual -según la distinción que hemos hecho- no busca suprimir la normatividad, sino postular la existencia de normas *locales*, o, en otras palabras, cuestionar la dicotomía según la cual, una vez que abandonamos el terreno de

las normas universales (o absolutas), no tendremos ya normas sino meros hechos, precisamente al modo en que la estrategia de la sociologización nos llamaba a no entender como "verdad" más que la condición de que *de hecho* ciertos enunciados "circulan" o son aceptados. Ahora bien, incluso si la propuesta de Kusch en defensa de Foucault representa un avance frente a argumentos anti-relativistas del tipo que encontramos en Harvey Siegel -a quien nos hemos referido brevemente en el capítulo 8-, debemos notar sin embargo que el eje del debate concierne a la oposición entre una normatividad universal y una normatividad local; *Strata and fields* no nos dice demasiado sobre la relación entre una normatividad *que constatamos* y una *a la que adherimos*, lo cual es, en rigor, el verdadero problema aquí.

9.5.1. Jugar un juego, elegir un juego

En efecto, así como, en el nivel de las proposiciones mismas, hay que precisar de qué modo la *constatación* de que una proposición "pasa por verdadera" tendría que llevarnos a considerarla nosotros mismos verdadera, a *creerla*, así también, en el nivel de las normas que rigen las proposiciones, es necesario algo más que simplemente equiparar los estándares de verdad con las reglas de un juego, como vimos que hace Kusch: entender cómo funciona la normatividad *en el interior* de un juego -esto es, cómo funciona el estar regido por reglas *una vez que hemos decidido entrar* en la práctica del ajedrez o las damas- no requiere entender *las razones por las que elegiríamos un juego en vez de otro*, y por lo tanto es una tarea acotada; acotada de un modo en que, precisamente, no lo es la explicación de cómo los diferentes estándares de verdad podrían ser otras tantas normatividades locales. La analogía con un juego, en otras palabras, tiene límites.

Y los tiene porque, precisamente, en el caso de la verdad no se supone que podamos *elegir* estándares, y, con ellos, el conjunto de verdades que se desprende de tal elección; en este punto, por cierto, la respuesta de Kusch en *Foucault's strata and fields* no contesta en absoluto a Siegel sino que se queda por detrás de la clase de objeción que este había hecho[506].

[506] Si en el lugar de las normas locales consideramos un "sistema de evidencias" en lugar de los "dominios de conceptos y objetos" a los que se refiere Foucault, el siguiente dilema propuesto por Siegel es perfectamente aplicable: "Consideremos por ejemplo a Ronald, un seguidor de Ptolomeo que cree que la Tierra está en el centro del sistema solar, y cuya creencia está justificada por su sistema de evidencias *E*. *E* es adoptado por Ronald porque refleja sus objetivo epistémicos, que incluyen los de preservar los datos proporcionados por la percepción ordinaria (realista ingenua; por ejemplo, que el sol se mueve a lo largo del cielo, que la Tierra no se mueve, etcétera) y de mantener una visión del mundo que coloque a los humanos en el centro del universo hecho por Dios. Confrontados con Ronald, tenemos dos opciones: decir que sus creencias son tan (relativamente) justificadas como las nuestras, porque ellas son avaladas por su sistema de evidencias, o por el contrario desafiar esas creencias por medio de desafiar *E* y el sistema de objetivos y preferencias que avalan esas creencias. Si optamos por lo primero, adoptamos el relativismo; si optamos por lo segundo, sostenemos que

Apliquemos el punto a Foucault: sea, existen normatividades locales, en el sentido de los "regímenes de verdad" tal como estos aparecían en *Naissance de la biopolitique*; según vimos, podíamos reconstruir allí el equivalente de un relativismo conceptual. Por ejemplo, existe el régimen de verdad dentro del cual la clase de objetos a que se refiere la economía política se ha tornado finalmente susceptible de un discurso como ese, que está dotado de pretensiones teóricas y no se apoya únicamente en consideraciones morales. Pero, ¿qué clase de relación tenemos que tener *con el régimen de verdad mismo* a efectos de que el argumento kuschiano sobre las "normatividades locales" pueda funcionar? O, para presentar el problema desde un ángulo ligeramente diferente: cuando nos hemos referido, no a la cuestión de los estándares epistémicos para determinar la verdad de proposiciones, sino *directamente* a la de la verdad de las proposiciones mismas, dijimos que no podía decirse que, incluso si desde la perspectiva "exterior" de un observador cuasi-etnológico el "p es verdadera" podía tal vez reducirse a "p pasa como verdadera", a "p tiene efectos", esto último claramente no es lo que decimos cuando efectivamente afirmamos que p, cuando nos comprometemos con p en vez de simplemente *constatar* que *otros* adoptan ese compromiso; una vez que diferenciamos la perspectiva "exterior" respecto de la que adoptamos como participantes en una comunicación, ya no podemos decir que "p pasa como verdadera" es un buen *análisis* de "p es verdadera". Algo similar sucede con el problema de los dominios de objetos y conceptos, entendidos como estándares para determinar la verdad (relativa) de una proposición. Cuando no *constatamos* reflexivamente los estándares, sino que nos limitamos a *usarlos*, prerreflexivamente, podemos no notar siquiera que existen: consideramos que p es verdadera; tal vez lo hacemos simplemente porque estamos echando mano implícitamente del dominio de objetos D y ella solo es verdadera *relativamente a* D, pero precisamente este desconocimiento respecto de la relatividad de nuestras atribuciones de verdad hace que podamos "tomarnos en serio" estas últimas: decimos prerreflexivamente, sin problematizar estándares, "p es verdadera" y con eso nos comprometemos con la afirmación de que p; *no* estamos diciendo algo así como "p es aceptable de acuerdo a los históricamente contingentes dominios de objetos y conceptos que podemos constatar que, de hecho, tienen aceptación social en la actualidad". El problema surge precisamente cuando los estándares resultan tematizados, y aparecen como siendo *simplemente nuestros* dominios de objetos y conceptos. Cuando no los conocemos, no necesitamos dar cuenta de ellos, razonamos *en* ellos, *según* ellos, pero no *sobre* ellos, no necesitamos defender los estándares mismos. Una vez que

---

los objetivos y preferencias epistémicos son ellos mismos susceptibles de evaluación […] epistemológica".

hemos puesto reflexivamente de manifiesto que nuestras verdades son relativas a dominios de objetos y conceptos, ¿en qué sentido podemos defenderlas?

9.5.2. La amenaza de la equipolencia

Si todo lo que podemos hacer es defender la verdad de una proposición *una vez presupuesto* cierto dominio de objetos y conceptos con respecto al cual hemos de regirnos (o, *mutatis mutandis*, una vez presupuesto cierto conjunto de prácticas de justificación), entonces el dominio en cuestión no tiene por qué tener ningún valor para nosotros; nos limitamos a constatar que está ahí, que existe como un hecho social, y no queda claro en absoluto cuál sería la diferencia que habríamos de experimentar entre los estándares que determinan "nuestras" verdades y aquellos que determinan las verdades de otros (o nuestra propia comunidad epistémica en el pasado): el punto es, lisa y llanamente, que los estándares epistémicos se han reducido a la condición de mero hecho histórico-social, y no se ve por qué tendrían también que tener un *valor* para orientar nuestras tomas de posición.

En este punto, pues, el problema se complejiza, porque tenemos que adoptar una actitud que consiste en la tensión entre dos direcciones contrapuestas; necesitamos:

a) que poder considerar nuestros estándares epistémicos como productos histórico-sociales, y no susceptibles de ser defendidos racionalmente como *los* estándares *correctos* (o de lo contrario las verdades que ellos sostienen no serían verdades "relativas" en ningún sentido interesante);

b) que seguir viéndolos, pese a todo, como *nuestros* estándares epistémicos, y por lo tanto no como simples hechos sociales respecto de los cuales podemos ser indiferentes, al modo en que lo somos, en particular, respecto de estándares epistémicos de otras comunidades, los cuales justamente *no* nos rigen.

En otras palabras, tenemos que poder evitar que el relativismo nos lleve al tradicionalmente escéptico escenario de la *equipolencia*, al escenario en que ya no podemos explicar por qué cierta toma de posición sería en absoluto preferible a cierta otra. Si complementamos la argumentación de Kusch en *Foucault's Strata and Fields* con la que encontramos en su *Knowledge by agreement*, similar a aquella en una serie de puntos clave y que por lo tanto podemos considerar razonablemente como un texto complementario del que le dedicó al pensador francés, lo que tenemos es el intento de responder a la presentación del relativismo tal como la encontramos en McIntyre, para quien "cada conjunto de estándares

---

Relativism refuted, pp. 30-31.

tiene tanto, o tan poco, derecho a reclamar nuestra adhesión como cualquier otro". Para Kusch, por el contrario, esta tesis de la equipolencia

> solo tendría sentido si pudiéramos situarnos a nosotros mismos por fuera de todos los estándares y elegir. De hecho, nos encontramos incrustados [*embedded*] en una cultura antes que en otra, y aunque somos capaces de reconocer la simetría fundamental entre diferentes culturas, no podemos escapar de nuestra propia contingencia como miembros de nuestra propia cultura y su tradición. […] De seguro no hay nada contradictorio en que [el] relativista mantenga que uno puede cuestionar algunos de los estándares de una tradición dada en términos de otros estándares de la misma tradición. Todo lo que el relativista necesita negar (para seguir siendo un relativista) es que haya algún terreno neutral o privilegiado desde el cual tal crítica pueda ser desarrollada[507].

Esto suena plausible, pero corre el riesgo de ser una solución puramente programática: ¿en qué consiste, en concreto, nuestro "no poder escapar de nuestra propia contingencia"? Si esto quisiera decir, por ejemplo, que típicamente *no podemos evitar* ver "nuestros" estándares como *los* correctos -aunque no lo sean realmente-, esto funcionaría de algún modo como una solución al problema de la equipolencia… pero es una solución que está desmentida de antemano precisamente en la medida en que el relativista de hecho *puede* llamar la atención sobre este carácter contingente de nuestros estándares epistémicos. Podemos decir sobre otros sujetos, prerreflexivos, que *ellos* no pueden escapar de su sujeción a ciertos estándares, pero no queda claro en qué sentido podemos decirlo de nosotros mismos; seguramente el sentido no puede ser el de que simplemente estemos inconscientemente sujetos a apoyarnos en los estándares en cuestión; esta inconciencia no puede predicarse del relativista mismo.

Desde este punto de vista, pues, si bien las consideraciones foucaultianas sobre el conocimiento -consideraciones que permiten aceptar que diferentes períodos históricos se rijan por distintas normas epistémicas- parecen como razonablemente más moderadas que las de Merleau-Ponty, comprometido este como lo está con la postulación de verdades "intrínsecas", esto no nos permite concluir que una lectura relativista *à la* Kusch sea, sin más agregados, satisfactoria. En este punto, el problema de las normatividades locales, y de cómo una multiplicidad de normatividades no implica que percibamos a unas y otras como equivalentes, sino que algunas normas continúan siendo las *nuestras*, nos conduce a la clase de problema que hallamos en una tradición muy diferente a la de Foucault: el

[507] Kusch, Martin, *Knowledge by agreement*, pp. 273-4.

neopragmatismo de Rorty[508]. El problema del "etnocentrismo" propugnado por Rorty es en un punto el mismo que debe enfrentar una defensa relativista de Foucault, esto es, cómo, a la vez, constatar que *nuestras* creencias solo pueden sustentarse en *nuestros* estándares -"dominios de conceptos y objetos", en el caso de Foucault-, y, sin embargo, no por ello dejar de sostener tales creencias; cómo no pasar a una *equiparación*, típicamente escéptica, de creencias incompatibles entre las cuales ninguna suscita más aval que otras.

La motivación principal para evocar esta discusión en el presente contexto es que, del mismo modo que en el caso de Rorty, quien quisiera desde una perspectiva foucaultiana hablar de "verdades relativas" necesita dar cuenta de cómo es posible, desde las condiciones epistémicas de un sujeto reflexivo, "desencantado", que ya ha cobrado conciencia de la relatividad de toda verdad, preservar un estado de creencia que solo parecería posible para el sujeto *pre*-reflexivo, el sujeto que *no* ha cobrado conciencia de la circunstancia de que las proposiciones que considera verdaderas solo lo son con relación a ciertos estándares que no son universales ni necesarios. En efecto, es claro que desde la perspectiva de este sujeto pre-reflexivo, que no ha *llegado* a plantearse el problema relativista, no cabe siquiera la pregunta sobre si los estándares *relativamente a los cuales* una proopsición es verdadera son, ellos mismos, susceptibles de ser defendidos racionalmente: el sujeto pre-reflexivo que no es consciente de la relatividad a estándares no tiene *ninguna* evaluación sobre estos estándares. Sí se nos abre, en cambio, una brecha que hay que cerrar de algún modo cuando, por el contrario, estamos en la situación epistémica de un sujeto que -como Foucault y, en nuestra comparación, Rorty- ha cobrado conciencia de que, cuando consideramos verdadera una proposición p, esta verdad es puramente relativa a estándares E. Justamente, el caso paradigmático, indiscutible, de sujeto que efectivamente *se rige* por tales estándares es el sujeto que obedece a ellos pero ni siquiera los ha tematizado como tales; en la reconstrucción de Foucault, se trataría de quien efectivamente hace uso de un "dominio de objetos y conceptos" pero sin saber que este dominio es optativo e históricamente contingente. No es ya, no *puede* ser ya, la misma actitud la que exhibe el sujeto para quien este dominio se ha vuelto temático. El riesgo de la idea de "normatividades locales", múltiples, debería ser obvio: si las hemos postulado para recusar la posibilidad de que, en ausencia de estándares *absolutos*, no nos quede *ninguna* verdad que reconocerle a las proposiciones, cuya aceptación por parte de otros sujetos simplemente constataríamos como un hecho social, pero sin compartirla nosotros mismos, entonces un resultado que seguramente deseamos evitar es que

[508] Hemos hecho un primer bosquejo de acercamiento a este problema en nuestro "Sobre el "etnocentrismo"

las normas mismas se conviertan en meros hechos sociales; deseamos evitar un escenario en que simplemente *constatamos que de hecho existe* un dominio de objetos y conceptos tal que vuelve relativamente verdaderas las proposiciones de la psiquiatría o la economía política, pero sin que podamos justificar en absoluto por qué ese dominio tiene algún valor cognitivo. Si nos encontráramos en esta situación, entonces defender la coherencia conceptual de la idea de verdad relativa no nos habrá hecho avanzar un paso: al quedar neutralizados los estándares como meros hechos, las proposiciones que ellos "harían" verdaderas quedarán también reducidas a la ausencia de validez. Las reglas de un juego solo funcionan como tales si hemos decidido jugar el juego en cuestión, no si simplemente constatamos que ellas existen. Así, pues, la idea de verdad relativa, incluso si presenta sus ventajas para tornar más sostenible el abordaje foucaultiano, es menos una solución por sí sola que una agenda de cuestiones a desarrollar[509].

---

como vía media entre la validez incondicional y el no-cognitivismo", *Revista de Filosofía UIS*, 2011.

[509] Pero parecería ser que no solo nosotros, sino también el propio Kusch, no hemos quedado satisfechos con la esquemática formulación en términos de "juego" que el autor alemán nos presentaba en el libro de 1991 para explicar cómo hemos de entender el estatuto de aquello *relativamente a lo cual* nuestras verdades son verdades: 25 años después de *Foucault's strata and fields*, en su "Epistemic relativism, scepticism, pluralism" (*Synthese*, publicado online el 23 de febrero de 2016), vuelve una vez más sobre la cuestión: si nuestras creencias valen con respecto a nuestros estándares, ¿cómo hemos de vincularnos *con los estándares mismos*? Esta vez tenemos un peldaño más en la complejidad del problema: ahora Kusch añade, junto con las creencias, y junto con los estándares para juzgar esas creencias, también nuestros "pareceres" ("seemings") acerca de unas y otros ("Nos encontramos a nosotros mismos 'arrojados' en comunidades epistémicas históricamente contingentes con sus estándares y creencias históricamente contingentes. Tenemos nuestro sistema epistémico a través de nuestro entrenamiento y nuestra educación. Y a través de nuestro entrenamiento y nuestra educación, nuestros estándares aparecen o *parecen*, para nosotros, convincentes [*compelling*] y sin alternativa. No tenemos tales *pareceres* para sistemas epistémicos distintos del nuestro. Asumimos que esos pareceres nos dan alguna justificación para privilegiar nuestro propio sistema epistémico: del mismo modo en que los pareceres perceptivos justifican las creencias perceptivas, así también los pareceres intelectuales justifican al menos alguna justificación epistémica [*sic*] para nuestros sistemas epistémicos". *Ibíd*., pp. 6-7). Kusch pasa en este artículo a abordar explícitamente el problema de la perspectiva dual que podemos tener al ser, por una parte, *agentes* epistémicos, que se *rigen por* ciertos estándares -los propios y no los de otra comunidad epistémica- y, por otra parte, *analistas* epistémicos, que son reflexivamente conscientes de que los propios estándares son contingentes y particulares, y de que otras comunidades epistémicas se regirán por otros (en efecto, la segunda de estas perspectivas "está basada en la reflexión acerca de las propias prácticas o estándares epistémicos. Ser un relativista epistémico es reflexionar sobre la contingencia de las propias creencias y estándares, así como su variabilidad histórica, y concluir que la posición propia carece de privilegios comparada con otras. Al tomar esta segunda perspectiva, es como si 'saliésemos' del rol de agentes epistémicos, y nos viéramos a nosotros mismos desde la perspectiva del sociólogo o el antropólogo. Notemos, sin embargo, que adoptar esta segunda perspectiva no significa abandonar completamente la primera. Desde la primera perspectiva, nuestros estándares epistémicos continúan pareciéndonos correctos [*continue to strike us as right*]". *Ibíd*., p. 7). Para el filósofo alemán, entre *nuestros* estándares y los estándares de otra comunidad hay una diferencia fundamental: los nuestros al menos nos *parecen* ser los correctos; tenemos acerca de ellos "pareceres" que son distintivos de nuestra comunidad epistémica, y que no tenemos con respecto a los estándares de *otras* comunidades epistémicas ("Decir que un sistema alternativo es racionalmente permisible no es concluir que sus principios son vinculantes para mí. Es racionalmente permisible para aquellos que tienen los pareceres intelectuales

[*intellectual seemings*] apropiados. Y yo simplemente no los tengo [*And these I just do not have*]". *Ibíd.,* p. 8). Pero esto, naturalmente, solo desplaza el problema: si apoyamos las creencias en estándares y los estándares en "pareceres", ¿por qué otorgarles a tales "pareceres" algún crédito, por qué no tratarlos simplemente como indicios de mera familiaridad, de costumbre? Aquí es donde Kusch implementa su movida argumental más sorprendente: de acuerdo con el autor, son nuestros "pareceres" los que les dan sentido a nuestros proyectos cognitivos; si reducimos tales "pareceres" al rango de un epifenómeno psicológico, nuestros proyectos mismos dejarán de contar como *cognitivos* (*cfr. ibíd.,* p. 8). De hecho, podemos glosar a Kusch, con algo de ironía, señalando que en este escenario, proyectos como la ciencia o la filosofía se verían reducidos a un simple… juego: son prácticas con reglas que aplicamos, pero no se puede decir que nos lleven a *conocer* nada. Ahora bien, ¿cómo es exactamente que la preservación del carácter de nuestros proyectos cognitivos puede servir para defender el valor de los "pareceres" solo gracias a los cuales esos proyectos tendrían algún carácter cognitivo? O bien este carácter cognitivo de nuestros proyectos *realmente* depende de qué estatuto tengan nuestros "pareceres" intelectuales, en cuyo caso no pueden ser los proyectos los que sean la piedra de toque para evaluar los pareceres mismos (con lo cual el último paso de la argumentación de Kusch es inaceptable), o bien nuestros proyectos cognitivos realmente cuentan como tales sin necesidad de recibir una meta-justificación brindada por ciertos "pareceres", en cuyo caso todo el rodeo por estos últimos es innecesario. Sea como fuere, la idea de "verdad relativa" que Kusch defiende en su libro sobre Foucault así como en textos posteriores sigue careciendo de una defensa concluyente.

IV. RECAPITULACIÓN

Recapitulación y ejes para futuros trabajos

1. Recapitulación: opacidad, relatividad y algunos problemas pendientes

Hemos intentado en las páginas precedentes comparar los acercamientos de Merleau-Ponty y Foucault al carácter situado del conocimiento por la vía de considerar dos ejes principales: el de la posible *relatividad* de este conocimiento, tema cuyas presuntas consecuencias escépticas se articulaban en el fenomenólogo bajo la forma del argumento *AVI* y para el cual lo hemos visto desarrollar dos respuestas -el "positivismo fenomenológico" y la concepción de la "historia como despliegue de la verdad"-, y el de la *opacidad* de la conciencia respecto de sí misma, caso en el cual las implicaciones escépticas podían pasarse en limpio por medio del argumento *DCCRC*, ante el cual la réplica merleaupontyana consistía en atribuirle a la conciencia la posibilidad de una "reflexión radical". Hemos buscado, por otra parte, estudiar estas tesis merleaupontyanas tanto desde el punto de vista de sus fundamentos como desde el de sus consecuencias, y encontrar debilidades en cualquiera de estos puntos de acercamiento implicó, indirectamente, abonar a la plausibilidad de enfoques radicalmente diferentes del adoptado por el fenomenólogo, como lo es en particular el de Michel Foucault, el segundo de los autores en nuestra comparación (otras alternativas quedarán, naturalmente, como líneas de trabajo posibles para escritos que no son este).

En concreto, hemos visto en el capítulo 3, y a propósito específicamente del eje de la opacidad, que los fundamentos por los que Merleau-Ponty se comprometía con una reivindicación de la "interioridad" como única alternativa al escepticismo distaban de ser concluyentes: el fenomenólogo se nos presenta como solo capaz de concebir un funcionamiento opaco de la conciencia como un funcionamiento *indiferenciadamente poco fiable*; esto es, se muestra incapaz de *jerarquizar* -como intentan hacerlo las teorías confiabilistas del conocimiento- entre mecanismos de formación de creencias, independientemente de que ellos estén equiparados en tanto mecanismos igualmente inconscientes. Correlativamente (del lado, ya no de los fundamentos, sino de las *consecuencias* de la búsqueda merleaupontyana de "interioridad" y "certeza racional"), la problemática de la opacidad se nos presentó, en el capítulo 6, como conducente a una poco prometedora estrategia argumental: en efecto, las presuntas posibilidades de la "reflexión radical" para echar luz sobre los fundamentos de nuestras tomas de posición se nos aparecieron, al evaluar el texto merleaupontyano, como una presunta solución que en rigor caía más acá del reconocimiento del problema mismo al que ella venía a aplicarse; de ser

posible una solución *reflexiva* para las "dudas escépticas" aparejadas por la situacionalidad de nuestro conocimiento -en particular, en tanto está situado en una sociedad y una historia-, ello significaría que en un sentido importante ni siquiera estamos tomando en serio las dudas mismas que un "sociologista" o "historicista" plantearía.

Respecto del eje de la posible *relatividad* del conocimiento, hemos buscado mostrar que aquí tampoco la propuesta merleaupontyana arroja resultados demasiado promisorios: la respuesta sobre la relatividad del conocimiento a las condiciones específicas del ser humano, respuesta que se articulaba en la estrategia "positivista fenomenológica", tenía un alcance demasiado limitado; por su parte, el análisis sobre la historia como despliegue de la verdad, que buscaría complementar la estrategia anterior pero desde el punto de vista de la situacionalidad histórico-social, resultaba más ambiciosa que lo que el análisis concreto de Merleau-Ponty sobre la historia real del conocimiento humano permite avalar. ¿Qué tanto sustento le brindan estos fracasos, entonces, a una propuesta como la de Foucault, la cual, según hemos destacado, evalúa los temas de la opacidad y la relatividad de manera radicalmente diferente a como lo hacía el fenomenólogo?

Desde el punto de vista de la cuestión de la opacidad, hemos identificado en efecto que el "arqueólogo" y luego "genealogista" se inclina decididamente por una concepción de la conciencia cognoscente como sometida a mecanismos que ella no controla, en los cuales está pasivamente inserta, pero sin que esto afecte en absoluto la posibilidad de hablar de "conocimiento". Sin embargo, si en Merleau-Ponty el principal motivo de nuestra insatisfacción radicaba en la ausencia de una jerarquización, desde el punto de vista de su confiabilidad, entre diferentes mecanismos de formación de creencias, esta cuestión normativa dista de estar claramente resuelta en Foucault; nuestra discusión de las tesis de Linda Alcoff apuntaba precisamente en esta dirección. Sin duda, Foucault explora una epistemología que no está enfocada en la conciencia de los "sujetos" cognoscentes, lo cual *a fortiori* minimiza la importancia del problema de la opacidad de la que podría estar afectada tal conciencia. Pero no va de suyo que de esto se desprenda un abordaje alternativo sobre el problema *del* conocimiento, tal como lo hallábamos en alternativas "subjetivistas" como la que nos ofrece Merleau-Ponty: para que efectivamente tuviésemos una alternativa tal, el acercamiento tendría que incluir consideraciones normativas, y no solo descriptivas.

En lo que concierne al eje de la relatividad, debe reconocérsele a Foucault una superioridad respecto del acercamiento merleaupontyano en cuanto a haber siquiera *abordado* el problema de una manera lo suficientemente específica. En Merleau-Ponty, como vimos, la posibilidad de algo así como "verdades relativas" o "conocimiento relativo" parece

excluida de antemano -o bien la verdad es "intrínseca" o no es una verdad-; en Foucault, por el contrario, se vislumbra un abanico de posibilidades relativistas, la más promisoria de las cuales parece ser la de "regímenes de verdad".

Pero, de nuevo, es en un problema normativo que parece encallar el enfoque arqueo-genealógico: ante todo, como vimos, si términos como "conocimiento" y "verdad" solo pueden ser utilizados con un sentido meramente descriptivo, en el sentido de lo que hemos llamado una "sociologización" de estas nociones -en la cual no solo los comentaristas sino el propio Foucault parecen caer, al menos cuando este último utiliza expresiones tales como "*efectos* de verdad"-, entonces no podemos dar cuenta de la exigencia según la cual, cuando consideramos bien fundamentada una proposición p, la llamamos "verdadera" en el sentido que nuestro interlocutor *debería* aceptar que p; al margen del hecho social de si la proposición p circula o no de cierta manera privilegiada, estamos en esos casos ratificando el derecho a afirmarla, y la obligación racional de que otro la acepte también. Es este uso normativo el que está en juego cuando avalamos o cuestionamos el discurso de otro sujeto, en lugar de permanecer neutrales, y -lo que es decisivo en relación a los argumentos de autorrefutación- cuando enunciamos nuestras propias creencias, susceptibles *ipso facto* del análisis crítico de parte de un interlocutor. Una sociologización de "verdad" y "conocimiento" solo puede guardar una apariencia de plausibilidad en la medida en que olvidemos que nuestros discursos *sobre* algún tema son a la vez discursos *ante* un interlocutor, real o posible.

Respecto del relativismo, en oposición al sociologismo, es cierto que la introducción de un *relatum* tal como regímenes de verdad -y sus correspondientes dominios de conceptos y objetos- no anulaba, *en principio*, la normatividad: incluso verdades que no son absolutas, sino *relativas* a un marco común, pueden ser defendidas por medio de razones, presentadas como proposiciones que otro *debería* creer. Pero, sin una meta-justificación de los regímenes mismos (o de alguna estrategia argumental que bloquee la necesidad de esta meta-justificación), los "regímenes de verdad", al igual que cualquier otro *relatum* con respecto al cual habrían de ser relativas nuestras verdades, queda reducido al rango de algo de lo cual nos limitamos *a constatar la existencia, al rango de un mero hecho social*, lo cual es exactamente lo que sucede con las proposiciones "verdaderas" mismas de acuerdo a una teoría que "sociologice" la verdad. El problema simplemente se habrá desplazado de nivel: no serán así las verdades las que meramente "circulen", de *hecho*, sino los estándares con respecto a los cuales podemos juzgarlas como tales; no tenemos allí una solución demasiado satisfactoria. De esto se desprende, pues, un problema a ser abordado en futuros trabajos, en los que

tendremos que continuar explorando la forma en que la temática relativista se desarrolla en la discusión filosófica actual (como hemos empezado a ver en la figura de Martin Kusch).

2. El problema metafilosófico: ¿cómo abordar el conocimiento y el sujeto? La filosofía en su relación con la ciencia

El presente trabajo nos permitió también, tangencialmente, sacar a la luz -en un nivel menos central que el de los hilos conductores sobre la opacidad y la relatividad, pero no menos relevante, en particular de cara a futuros trabajos- una significativa diferencia metodológica entre los autores estudiados, diferencia que podemos rastrear hacia el nivel de una oposición *metafilosófica* entre Merleau-Ponty y Foucault, y que se mantiene como un problema pertinente en el presente escenario intelectual, a la luz por ejemplo de la continuidad de los debates acerca de cómo el "naturalismo" puede abordar la problemática de la racionalidad y el conocimiento[510]. Si bien ninguno de los dos autores que hemos estudiado se enfocó, a la hora de analizar la subjetividad cognoscente, en los resultados de ciencias comparativamente "duras" como la neurología y la biología (y en eso sus acercamientos difieren de los de autores como Popper o Thomas Nagel), sino que ambos se centraron en las más "blandas" discusiones planteadas por la psicología, la sociología y la historia -en el caso de Merleau-Ponty- y por los desarrollos asociados al freudismo y al estructuralismo en psicología, lingüística y etnología -en el caso de Foucault-, sin embargo tanto el fenomenólogo como el "arqueólogo" y "genealogista" están enfrentando el mismo *tipo* de problema metafilosófico al que da lugar el naturalismo; a saber: la pregunta sobre si la filosofía puede imponer, en virtud de condiciones *a priori*, requisitos al tipo de respuestas que la ciencia nos brinde frente a preguntas tales como la naturaleza de la subjetividad o de la racionalidad. En el caso de Foucault, la respuesta parece ser rotundamente por la negativa: como hemos visto ya en el capítulo 7, el autor no duda en declarar que los abordajes de toda una tradición *filosófica* que se extendería desde Descartes hasta Sartre o Merleau-Ponty es desmentida por hallazgos científico-empíricos, lo cual implica decir, como condición para que esta desmentida sea siquiera posible, que esta filosofía y la ciencia han llegado *a superponerse*, a versar, ambas, sobre los mismos temas *empíricos*; si este es el caso, no podremos considerar cuestionable la prioridad que Foucault le da, acerca de cuestiones empíricas, a análisis que también lo son. En efecto, así como la filosofía vio desprenderse de su seno a las ciencias naturales ya en la Modernidad, y reconoceríamos como

[510] Volvemos a insistir aquí en la reciente obra *The epistemological skyhook*, que hemos mencionado en nuestra introducción general y que releva de manera estimulante una serie de debates actuales cuyo paralelismo con la discusión merleaupontyana contra el psicologismo, sociologismo e historicismo es notable.

manifiestamente disparatado pretender contradecir los resultados de la física, la química o la biología porque chocan con nuestras especulaciones *a priori*, ¿no debería ser igualmente manifiesto que los resultados del psicoanálisis o el estructuralismo no pueden ser contradichos a menos que tengamos más y mejor investigación *empírica*, sistemáticamente desarrollada; que, en otras palabras, nada en Descartes o Kant podrá razonablemente convencernos de postular un "primado del cogito" si la evidencia *científica* apunta claramente en la dirección opuesta? Foucault parece ver el punto como tan evidente que ni siquiera considera necesario detenerse a situarlo dentro del marco de un argumento más general sobre las relaciones entre ciencia y filosofía.

Más aun, si consideramos que en efecto *el* conocimiento o *la* subjetividad son los mismos problemas cuando los abordan el científico y el filósofo, esto es, que la filosofía no dispone de un campo de objetos propio, sobre los cuales la ciencia empírica no podría pronunciarse y acerca de los cuales, en consecuencia, la filosofía tendría la última palabra, entonces el propio Merleau-Ponty parecería tener que abstenerse de establecer exigencias epistemológicas *de principio* (como las que se siguen en efecto de los argumentos de autorrefutación) acerca de qué puede afirmar la ciencia sobre el sujeto de conocimiento. ¿Cómo puede el fenomenólogo declarar que soluciones como la intuición de esencias o la reflexión radical *deben poder* ser accesibles a sujetos como nosotros los humanos, simplemente porque de lo contrario el conocimiento sería imposible? Merleau-Ponty seguramente consideraría que estas tesis son, en un sentido importante, empíricas, puesto que se refieren en efecto a posibilidades de los seres humanos realmente existentes, que pueden corroborarse *practicando* la intuición de esencias o la reducción fenomenológica. Pero ¿podría el autor francés decir que son verdades *contingentes*; que lo que ellas describen es de hecho el caso pero podría quizá no serlo, y que tal vez investigaciones futuras desmientan las respuestas fenomenológicas contra el escepticismo? En rigor, no se ve cómo una admisión de este tenor podría encajar en el contexto de los argumentos merleaupontyanos: si de hecho estas tesis son necesarias para escapar de una autorrefutación, entonces, naturalmente, cualquier posible enunciado empírico que condujese a negarlas desembocaría él mismo en una autorrefutación y como tal sería necesariamente falso. ¿Qué queda entonces de la consideración merleaupontyana -y de otros filósofos que han elaborado argumentos de autorrefutación afines- por la autonomía de las ciencias empíricas? ¿No es la actitud de Foucault, para quien el problema del sujeto es una cuestión empírica de punta a punta, mucho más sostenible?

En rigor, la respuesta que Merleau-Ponty tendría que dar para defender el *tipo* de argumento sobre el cual se está apoyando -y que, de nuevo, es pertinente para el problema

metafilosófico más general que está en juego aquí- es que al cuestionar una posición como autorrefutatoria no se trata en absoluto de darle la espalda a los datos empíricos y decretar sobre la base de alguna consideración *a priori*, cómo la realidad (nosotros mismos incluidos) *debe necesariamente* ser, al margen de cómo la ciencia nos dice que de hecho *es*. El punto de Merleau-Ponty es, naturalmente -y en ello habría tenido que apoyarse una respuesta a Foucault, si ella hubiese sido cronológicamente posible- que al declarar necesariamente falsa una teoría que vuelve imposible el conocimiento humano, no se trata de un conflicto *entre* los resultados de las ciencias, por un lado, *y* la filosofía, por el otro (lo cual lamentablemente es, como hemos visto, lo que declaran varios pasajes del fenomenólogo) sino que se pone de manifiesto una debilidad *interna* a los enunciados científicos del caso; la filosofía solo se ocupa de poner de manifiesto ciertos supuestos que están implícitos en *cualquier* pretensión de conocimiento, incluidas naturalmente las de la ciencia.

Repudiar, así, una teoría como autorrefutatoria no sería por lo tanto nada más que indicar una tensión *interna* en la teoría en cuestión, antes que su incompatibilidad con exigencias de otro orden. Aquí puede resultar útil, aunque no sea original, recordar los parecidos entre un argumento de autorrefutación y el señalamiento de una *contradicción*: así como no necesitamos mejor información empírica para declarar falsa una teoría que es inconsistente, así tampoco la necesitamos cuando se trata de rechazar una teoría porque su contenido es incompatible con los presupuestos con los que ella misma se compromete en tanto pretensión *de conocimiento*. Y este punto merece ser tomado en consideración incluso si la forma *específica* en que Merleau-Ponty intenta reconstruir tales presupuestos muestra, como hemos visto, su compromiso con dos tesis claramente optativas (como lo son, recordemos, la noción de que no pueden existir verdades relativas, y la de que todo conocimiento requiere un acceso transparente de parte del sujeto cognoscente a las razones que podría argüir para defender sus creencias). La moraleja a extraer aquí es que, más allá de esta forma específica de utilizar los argumentos de autorrefutación, ellos no suponen, a un nivel más genérico, ninguna inapropiada interferencia de consideraciones *a priori* en el terreno de lo que deberían ser investigaciones empíricas. De hecho, incluso si Merleau-Ponty *se equivoca* al no considerar, entre otras cosas, la posibilidad de una teoría del conocimiento "a dos niveles" para articular las perspectivas de primera y tercera persona (esto es, como ya vimos, al no considerar que la perspectiva de tercera persona, aunque no sea fundante, puede sin embargo ser legítima), el fenomenólogo sigue estando en lo cierto cuando señala que todo conocimiento presupone la primera verdad del *cogito*. En otras palabras, podría argumentarse que cualquier tesis que enunciemos con pretensiones de conocimiento, y *a fortiori* cualquier tesis sobre la

subjetividad cognoscente, presupone (es decir, afirma a su manera, de manera explícita o no) toda una serie de otras tesis que no puede negar sin una inconsistencia *interna*: presupone que nuestro *input* cognitivo es confiable (en lugar de asumir que estamos condenados a la distorsión), presupone que somos capaces de apoyar conclusiones en fundamentos por medio de una actividad de raciocinio (en lugar de que nuestra actividad mental nos impida hacer algo así como evaluar evidencias), presupone la posibilidad de comunicarse con interlocutores sobre la base de un lenguaje compartido (en lugar de que cada uno de nosotros solo se vincule con estados de conciencia privados), etcétera. Estos presupuestos *no son* prescindibles, y en este sentido es el "empirismo" de Foucault, no las dudas de Merleau-Ponty, el que exhibe una cierta ingenuidad filosófica. Sigue siendo, pues, un problema estimulante el de cómo compatibilizar en concreto los presupuestos de nuestras pretensiones de conocimiento, por una parte, con los desafíos que nos presenta la constatación de que nuestro conocimiento es, sí, una actividad causalmente condicionada que emprenden los individuos de una cierta especie biológica, con condiciones psíquicas específicas, en condiciones histórico-socialmente variables.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA Y/O CITADA

1. Textos de Merleau-Ponty y Foucault centrales para la investigación

Merleau-Ponty

Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.

--, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

--, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques,* Cynara, 1989.

--, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.

--, « Titres et travaux », en *Parcours Deux*, , Lagrasse, Éditions Verdier, 2000.

--, *Éloge de la philosophie,* Paris, Gallimard, 1953

--, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

--, *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 1964.

--, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

--, *L'institution. La passivité*, Paris, Belin, 2003.

--, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », en *Parcours Deux*, ed. cit.

Foucault

Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 (reedición ampliada: Paris, Gallimard, 1972).

--, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical,* Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

--, *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966.

--, « Entretien avec Madeleine Chapsal », reimpresa en *Dits et écrits* 1, 1954-1975, París, Gallimard, 2001, texto Nº 37.

"Qui êtes-vous, professeur Foucault", entrevista con Paolo Caruso, 1967, reimpresa en *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Quarto-Gallimard, 2001, texto Nº 50.

--, "En intervju med Michel Foucault", *Bonniers Litteräre Magassin*, Estocolmo, 1968; traducción francesa en *Dits et écrits 1, op. cit.*, texto Nº 54.

--, “Foucault répond à Sartre”, entrevista con J.-P. Elkabbach, 1968, reimpresa en *Dits et écrits* (DE 55)

--, “Réponse à une question”, en *Esprit*, nº 371, reimpreso en *Dits et écrits 1*, *op. cit.*, texto Nº 58.

--, *L’archéologie du savoir,* París, Gallimard, 1969.

-- , *L'ordre du discours - Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris : Gallimard, 1971.

--, *Leçons sur la volonté de de savoir. Cours au Collège de France, 1970-71*, Paris, Gallimard, 2011.

--, “I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti”, *Il Bimestre*, 22-23, settembre-dicembre 1972; traducción francesa en *Dits et écrits 1*, texto Nº 109.

--, “La vérité et les formes juridiques”, en *Dits et écrits 1* (DE 139).

--, “Entretien avec Michel Foucault,” entrevista con Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, en DE, II, texto Nº 192,

«Foucault étudie la raison d'État»; entretien avec M. Dillon*, Dits et écrits II* (DE 280).

“Entretien avec Michel Foucault”, entrevista con Duccio Trombadori, en *Dits et écrits 2. 1976-1988,* París, Gallimard, 2001 (DE 281)

--, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

--, Il faut défendre la société, cours au Collège de France 1975-76, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

--, *Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France 1978-79*, Gallimard, 2004

--, Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980, Paris, Seuil-Gallimard, 2012

--, L'Herméneutique du sujet, cours au Collège de France 1981-82, Paris, Gallimard/Seuil, 2001

--, *Le Gouvernement de soi et des autres I, cours du Collège de France 1982-83*, Paris, Gallimard, 2008.

--, *Le Gouvernement de soi et des autres II, cours au Collège de France 1983-84*, Gallimard, 2009.

2. Bibliografía sobre el cruce entre Merleau-Ponty y Foucault

Bech, Josep Maria, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos 2005

--, "El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo", *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, Nº 9, noviembre-diciembre 2008.

Bimbenet, Étienne, « Comme à la limite de la mer un visage de sable : Merleau-Ponty et Foucault », en *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011.

Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblios, 1995.

Cormick, Claudio, « Merleau-Ponty, Foucault et l'autonomie de la conscience » *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XII, 6, 2016.

Descombes, Vincent, "*The order of Things:* An Archaeology of What?", *History and Theory,* Theme Issue 54, December 2016.

Lawlor, Leonard, *The implications of immanence*, New York, Fordham University Press, 2006, chapitre 4: "Eschatology and positivism"; chapitre 5: "Un écart infime (Part I)"; chapitre 6: "Un écart infime (Part II").

Lebrun, G. « Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses », en AAVV, *Michel Foucault philosophe,* Paris, Editions du Seuil, 1989

Legrand, Stéphane, "'As Close as Possible to the Unlivable': (Michel Foucault and Phenomenology)", *Sophia* November 2008, Volume 47, Issue 3.

May, Todd, « Foucault's relation to phenomenology », en Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press.

Micieli, Cristina, *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires, Biblos, 2003.

Oksala, Johanna, "The Foucauldian Failure of Phenomenology", en *Foucault on freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Revel, Judith, *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.

Sabot, Philippe (2013), « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? », *Les Études philosophiques,* Nº 106.

Visker, Rudi, *Truth and singularity. Taking Foucault into phenomenology*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000, chapitre 4: « Raw Being and Violent Discourse. Foucault, Merleau-Ponty and the (Dis-)order of Things ».

3. Textos generales sobre Maurice Merleau-Ponty

Alloa, Emmanuel, *La resistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, París Editions Kimé, 2007.

Renaud Barbaras, Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty, París, Vrin, 1988.

-*Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 1999.

- *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau Ponty*, Paris, Jerôme Millon, c2001

R. Barbaras-M. Carbone-L. Lawlor (eds.), *Chiasmi International. Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, I-XII, 1999-2011.

Carbone, Mauro, *The Thinking of the Sensible: Merleau-Ponty's a-Philosophy*, Northwestern University Press, 2004.

Alphonse De Waelhens, "Una filosofía de la ambigüedad" (1957), prefacio a M Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1976.

- *Existence et signification*, Lovaina y Paris, Nauwelaerts, 1958.

Martin C. Dillon, *Merleau-Ponty´s Ontology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

- (ed.), *Merleau-Ponty vivant*, Albany, State University of New York Press, 1991.

Lawrence Haas-Dorothea Olkowski, *Rereading Merleau-Ponty. Essays Beyond the Continental-Analytical Divide*, New York, Humanity Books, 2000.

Kwant, Remy, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh/Louvain, Duquesne university Press, 1963.

- *From Phenomenology to Metaphysics*, Pittsburgh/Louvain, Duquesne University Press/Nauwelaerts, 1966.

Lawlor, Leonard (1998), *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*, Indiana, Indiana University Press, 2003.

Lukács, Georg, *Existentialisme ou marxisme?,* Paris, Nagel, 1948

Pietersma, Henry (ed.), *Merleau-Ponty. Critical Essays*, Washington D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology, 1989.

Priest, Stephen, *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998.

Taylor, Charles, *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

Ted Toadvine-Lester Embree (eds.), Merleau-Ponty's Reading of Husserl, Dordrecht, Kluwer, 2002.

Zaner, R. M., *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

4. Textos generales sobre Michel Foucault

AAVV, *Michel Foucault, philosophe*, op. Cit.

AAVV, *The Cambridge Companion to Foucault*, op. cit.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Gutting, Gary, *Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, 1989,

Han-Pile, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

Kremer-Marietti, Angèle, *Michel Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris, Seghers, 1974.

Kusch, Martin, *Foucault's Strata and Fields, an investigation into archaeological and genealogical science studies*, Dordrecht ; Boston, Kluwer Academic Publishers/Synthese library, 1991.

Le Blanc, Guillaume, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.

--, « L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel. Foucault », Philosophie 2011/2 (n° 109),

Paugam, Guillaume, « Foucault et l'aporie de l'a-subjectivité », Les Temps Modernes, 6/2006 (n° 640),

Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Revel, Judith, *Michel Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010. (Traducción castellana: Revel, Judith, *Michel Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014)

Sabot, Philippe, *Lire Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.

Sass, Louis A. , « Foucault et l'autoréflexion moderne », *Les Temps Modernes* 2009/5 (n° 656)

Sauquillo, Julián, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza, 2001.

Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The will to truth*, London-New York, Routledge, 1980.

Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

--, *Michel Foucault, pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009

Vuillemin, Jean-Claude, « Réflexions sur l'épistémè foucaldienne », *Cahiers Philosophiques*, 130 (2012)

Wahl, François, "La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme", en AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Editions du Seuil, 1968

Zarka, Charles Yves, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: Le moment moderne », *Archives de philosophie* 65, 2002

5. Bibliografía sobre el problema de la crítica fenomenológica al psicologismo, sociologismo e historicismo, y las estrategias de respuesta a estos

Bimbenet, Étienne, "'La chasse sans prise' : Merleau-ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme", *Les Etudes Philosophiques* 57 (2), 2001

Bimbenet, Étienne, *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

Bimbenet, Étienne, « Comme au bord de la mer un visage de sable : Merleau-Ponty et Foucault », *op. Cit*.

Cardim, Leandro Neves, "Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty", Chiasmi International, Volume 8, 2006

Descombes, Vincent, "*The order of Things: An Archaeology of What?"*, art. cit.

Flynn, Bernard, "Merleau-Ponty and the Philosophical Position of Skepticism", en Flynn, Wayne Froman y Robert Vallier (eds.), *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, New York, SUNY Press, 2009.

García Canclini, Néstor, *Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, México, UNAM, 1979

Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas,* Barcelona, Altaya, 1995

Inkpin, Andrew, "Was Merleau-Ponty a 'transcendental' phenomenologist?", *Continental Philosophy Review*, octubre 2016.

Low, Douglas, *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of The Visible and The Invisible*, 2000

Pietersma, Henry, “Merleau-Ponty’s Theory of Knowledge”, en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Lanham-London, The Center for Advanced Research in Phenomenology-University Press of America, 1989.
--, *Phenomenological Epistemology*, Oxford University Press, New York-Oxford, 2000.
Sacrini, Marcus, “Merleau-Ponty’s Arguments Against Skepticism: A Reappraisal”, 2013
Toadvine, Ted, “Merleau-Ponty’s Reading of Husserl: A Chronological Overview”, en Ted Toadvine y Lester Embree, *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, Dordrecht, Springer, 2002

6. Acerca del problema de la concepción merleaupontyana sobre el conocimiento

Dufourcq, Annabelle, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht : Springer, 2012.
Geraets, Théodore, « Le retour à l'expérience perceptive et le sens du primat de la perception », *Dialogue* 15, 1976.
Hass, Lawrence, “Merleau-Ponty and Cartesian Skepticism: Exorcising the Demon”, en *Man and World* 26, 1993.
--, *Merleau-Ponty’s philosophy*, Bloomington, Indiana University, 2008.
Press.
Hass, M. y Hass, L., “Merleau-Ponty and the Origin of Geometry”, dans Evans, F., and Lawlor, L. (eds.), *Chiasms: Merleau-Ponty’s notion of flesh*, Albany, SUNY Press, 2000.
Jensen, Rasmus Thybo, “Merleau-Ponty and McDowell on the Transparency of the Mind”, *International Journal of Philosophical Studies*, 21:3, 2013.
Low, Douglas, *Merleau-Ponty’s Last Vision. A proposal for the Completion of* The Visible and The Invisible, Evanston, Northwestern University Press, 2000.
Rouse, Joseph, “Merleau-Ponty’s Existential Conception of Science”, en Carman, T. y Hansen, M. (eds), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005
Morriston, Wesley, “Experience and causality in the philosophy of Merleau-Ponty”, *Philosophy and Phenomenological Research* 39, no. 4 (June 1979)
Schilardi, María del Carmen, “El saber como institución y la verdad como praxis en Maurice Merleau-Ponty”, en Jesús M. Díaz Álvarez y María Carmen López Sáenz (eds.), *Fenomenología e historia*.

Smith, Joel, "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction", *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy,* Volume 48, 2005, Issue 6.

Thierry, Yves, « L'institution et l'événement selon Merleau-Ponty », en Bonan, Ronald (ed.), *Merleau-Ponty : de la perception à l'action,* Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2005.

Wrathall, M., "Motives, Reasons, and Causes", en Carman, T., y Hansen, M., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005

7. Bibliografía relevante para el análisis foucaultiano de las condiciones histórico-sociales de posibilidad de los discursos

Alcoff, Linda Martín, "Foucault as Epistemologist", *Philosophical Forum* 25, 1993.

--, *Real Knowing. New Versions of the Coherence Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

--,"Foucault's Normative Epistemology", en Christopher Falzon, Timoty O'Leary y Jana Sawicki (comps.), *A companion to Foucault,* Blackwell, 2013.

Allen, Amy, "Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered". *Philosophical Forum* 40 (1), 2009.

Allen, Barry, *Truth in philosophy*, Harvard University Press, 1993

--, "After knowledge and liberty: Foucault and the New Pragmatism", en C. G. Prado (ed.), *Foucault's Legacy,* New York-London, Continuum, 2009.

--, "Foucault's Theory of Knowledge", en Timothy O'Leary & Christopher Falzon (eds.), *Foucault and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2010.

Aras, « Mémoire d'une Révolution », *Chimères*, N° 74, 2010/3.

Benente, Mauro, "El Foucault de Habermas bajo sospecha". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Nº 35

Bensaïd, Daniel, *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península, 2009.

Braver, Lee, *A thing of this world. A history of continental anti-realism*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.

Chevallier, Philippe, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille,* Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Connolly, William, "Taylor, Foucault, and Otherness", *Political Theory*, Vol. 13, No. 3, 1985.

Cormick, Claudio, "Situacionalidad del conocimiento, 'racionalismo' y dimensión 'externa' de la verdad: una intervención en el (no-)debate Habermas-Foucault", en *Philosophia*, Mendoza, 2011.

--,“Sobre la defensa del “positivismo veritativo” en Foucault”, Cuadernos del Sur, fascículo Filosofía, Bahía Blanca, Nº 41, 2014.

--, “Foucault y el ‘positivismo veritativo’: posibilidades de una lectura alternativa”, El banquete de los dioses, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires - Argentina. Buenos Aires; 2014.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad,* Buenos Aires, Katz, 2012.

Hoy, David Couzens, *Critical Resistance*, Cambridge-London, MIT Press, 2004.

Isenberg, Bo, “Habermas on Foucault: Critical Remarks”, *Acta Sociologica*, Vol. 34, No. 4, 1991.

Karczmarczyk, P.; Rodríguez, N. (2011). Crítica, ideología y Aufklärung según Michel Foucault. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, 2011.

Kelly, Michael, “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, en Kelly (ed.), *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, Massachusetts, MIT Press, 1995.

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

Löwy, Michael, *Paysages de la vérité: Introduction à une sociologie critique de la connaissance,* Paris, Anthropos, 1985.

McCarthy, Thomas, “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School”, en Kelly (ed.), *Critique and power*.

Merquior, José, *Foucault, or the nihilism of the chair.* University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1985

Nola, Robert, “Post-modernism, a French cultural Chernobyl: Foucault on power/knowledge”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37:1.

Prado, C. G., *Starting With Foucault: An Introduction to Genealogy*, Boulder, Colorado, Westview Press, 2000.

--, *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

--, « Foucault, Davidson, and Interpretation », en *Foucault's Legacy,* ed. cit.

Putnam, Hilary, *Reason*, *Truth and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Raffin, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en: *Lecciones y Ensayos*, N° 85, Buenos Aires, 2008

Siegel, Harvey, *Relativism refuted: A critique ofcontemporary epistemological relativism*. Dordrecht, Synthese Library, 1987.

Taylor, Charles, “Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May, 1984).

Villoro, Luis, “Del concepto de ideología”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México DF, Fondo de Culture Económica, 1985.

Weir, Lorna, “The Concept of Truth Regime” *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie* Vol. 33, No. 2, 2008.

8. Bibliografía relevante para el problema de las explicaciones causales del conocimiento, proveniente de la filosofía analítica

Bonjour, Laurence, « The Indispensability of Internalism », *Philosophical Topics*, Vol. 29, Nº 1-2, 2001.

Bonjour, L. y Ernest Sosa, *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism : Foundations vs. Virtues*, Blackwell Publishing, Malden, 2003.

Gettier, “Is True Justified Belief Knowledge?”, *Analysis,* June 1963.

Goldman, Alvin, “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 64, No. 12. (Jun. 22, 1967).

--, “Internalism exposed”, *The Journal of Philosophy,* Volume XCVI, No. 6, June 1999.

Kohrnblith, Hilary, “Does Reliabilism Make Knowledge Merely Conditional?”, *Philosophical Issues* 14, 2004.

Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press, 1981.

Stroud, Barry, *Understanding Human Knowledge: Philosophcal Essays*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

White, Roger, “You just believe that because…”, *Philosophical Perspectives,* Vol. 24, Epistemology (2010).

9. Bibliografía sobre el problema de la crítica de autorrefutación contra el naturalismo o el determinismo, fuera de la tradición fenomenológica

Allison, Henry, “Kant’s Refutation of Materialism”, *The Monist*, vol. 72, No. 2, april 1989

Epicuro, “Sentencias Vaticanas”, en *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2012.

Haldane, J. B. S., “When I am Dead”, en *Possible Worlds and Other Essays*, Londres, Chatto&Windus, 1927.

--, “Some consequences of materialism”, en *The Inequality of Man*, Harmondsworth, Penguin Books, 1932

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe, Barcelona, Ariel, 1999.

Nagel, Thomas, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford, Oxford University Press, 2012.

Popper, Karl y Eccles, John, *The Self and Its Brain*, Berlín/Londres/Nueva York, Springer Verlag, 1977.

Slagle, James, *The Epistemological Skyhook. Determinism, Naturalism, and Self-Defeat*, New York, Routledge, 2016.

Smith Churchland, P., "Is Determinism Self-Refuting?", *Mind*, Vol. 90, No. 357 Jan., 1981.

10. Otros textos consultados y/o citados

AA.VV., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

Cormick, Claudio, "Sobre el "etnocentrismo" como vía media entre la validez incondicional y el no-cognitivismo", *Revista de Filosofía UIS*, 2011.

--, "Sobre la noción de responsabilidad histórica a partir de Merleau-Ponty", *Areté: revista de filosofía*, 2016.

--, "La respuesta merleaupontyana a la 'inducción pesimista' como posible complemento de su polémica con el escepticismo", *Ágora. Revista de Filosofía*, 2017 (en prensa).

Danto, *Narration and knowledge*, New York, Columbia University Press. 1985.

Descartes, R., *Discours de la méthode ; Méditations métaphysiques ; Traité des passions,* París, Nelson, 1936.

Davidson, Donald, "On the very idea of a conceptual scheme", *Essays on truth and interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1991

Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996.

--, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.

--, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia,* Paidós, Madrid, 2001.

Kusch, Martin, "Epistemic relativism, scepticism, pluralism" (*Synthese*, publicado online el 23 de febrero de 2016.

McCarthy, Thomas, *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*, Cambridge, MIT Press, 1991.

Nino, Carlos, *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, 1988.

Platón, *Menón, Crátilo, Fedón*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1997.

Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Rorty, Richard, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Schilpp (ed.), *The philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Northwern University Press, 1942.

Searle, *Speech Acts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969

Simpson, David, *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham and London, Duke University Press, 2002.

Williams, Bernard *Truth and truthfulness. An essay in genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999.