

HISTORIA Y EXPERIENCIA DE LA VERDAD

De M. Foucault a Tomás de Aquino

Para aclarar la situación de verdad y relativismo en el pensamiento de M. Foucault, es preciso hacer algunas distinciones. Si por relativismo se entiende cierta teoría gnoseológica que niega la posibilidad de una verdad absoluta y afirma la necesidad de someterla a ciertas condiciones que la tornan particular y mudable¹, puede decirse que el pensamiento foucaultiano en cierto sentido es relativista, aunque finalmente trasciende esta postura en dirección al nihilismo.

Según el filósofo francés la verdad es el anómalo resultado de dejar de valorar el discurso por la eficacia de su poder y comenzar a hacerlo por “su sentido, su forma, su objeto, su referencia.”² “Llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo de enunciación hacia el enunciado mismo.”³

La verdad no es ni absoluta ni universal, porque está sometida a la voluntad de poder de los sabios. La verdad no es un rostro, es más bien una máscara que disimula el poder ejercido en los acontecimientos discursivos. Si se afronta

“la molestia de escuchar la historia más bien que añadir fe a la metafísica, (...) detrás de las cosas [se descubre] el secreto de que no tienen esencia o de que su esencia fue constituida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ellas (...) [Su esencia] ha nacido (...) de la pasión de los sabios, de su odio recíproco.”⁴

El motivo de esta obstinación por disimular el discurso es un temor patológico al discurso: “Hay sin duda en nuestra sociedad (...) una profunda logofobia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, (...) contra ese murmullo incesante y desordenado de discurso.”⁵

La verdad es el más sutil procedimiento de exclusión y dominación del discurso. Como ningún otro proceso de exclusión, tiene la ventaja de disimular la violencia de la voluntad de poder bajo la máscara de una necesidad ideal.⁶

“El discurso verdadero, al que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa (...) ...no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir.”⁷

¹ BARRO GUTIÉRREZ, J., Relativismo I. En *Gran Enciclopedia Rialp*: http://www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?id=5903&cat=filosofia [Consultada el 15/07/2008]

² FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, de la Piqueta, Madrid, 1996, p. 20 (En adelante OD)

³ *Ibid.*

⁴ FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 19 (En adelante NGH)

⁵ OD, p. 51

⁶ *Op. Cit.*, p. 24

⁷ *Ibid.*

Pero el relativismo foucaultiano no es de esos que comienzan rebelándose para acabar proponiéndose como aburguesados sustitutos del dogma demolido. Al menos Foucault pretende evitar eso. Se trata de un relativismo provisorio, que tiende a radicalizarse en nihilismo. Puesto que tras las palabras no hay esencias, el discurso se toma por objeto, “el cual debe ser tratado como acontecimiento discursivo.” Esto significa que “ya no es posible establecer, entre los elementos que constituyen estas series discursivas, vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal.”⁸ Entonces se introduce “el azar, el discontinuo, la materialidad en la raíz misma del pensamiento, (...) como categoría en la producción de los acontecimientos.”⁹

Nótese al pasar que se podría objetar que el planteo foucaultiano depende parasitariamente de aquellas teorías filosóficas que pretende destruir. Además, parece contradictorio que quien ha negado toda metafísica, reivindique la consistencia de un derecho. A. Camus decía que pocos hombres suponen más la permanencia de un derecho, que aquellos que –como Foucault– se revelan contra un estado de cosas.¹⁰ Sin embargo la reflexión se orientará en otra dirección.

¿Qué entiende Foucault por verdad cuando afirma que la verdad no existe, que es mera máscara? ¿Qué noción de historia tiene en mente al denunciar que la historia –tal como se la plantea– es incompatible con lo singular? La experiencia que Foucault critica es aquella que se concibe como una gradual separación de las raíces empíricas a fin de alcanzar “una pura especulación sometida a las exigencias de la razón.”¹¹ Para quien defina así la experiencia, el conocimiento de la verdad no demandará más requisitos morales que una mirada desprejuiciada: “la verdad al solo deseo de la verdad misma y al solo poder de pensarla.”¹² Se trata de “una primera complicidad con el mundo”¹³ previa a toda contingencia histórica y que le concedería al sujeto “la posibilidad de hablar de él, en él, de designarlo y nombrarlo, juzgarlo y finalmente conocerlo en la forma de la verdad.”¹⁴ La experiencia es originaria y el discurso, “una discreta lectura”¹⁵ que sucede a la experiencia sin haber influido en ella de ningún modo. Entonces el discurso queda anulado al servicio del significante¹⁶, porque usar del del discurso equivaldría a “animar directamente (...) las formas vacías del lenguaje”, en otras

⁸ OD, p. 58

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Vid. CAMUS, A., *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, p. 25

¹¹ *NGH*, p. 71

¹² OD, p. 54

¹³ OD, p. 48

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ OD, p. 50

palabras, a “fundar del otro lado del tiempo, horizontes de significado que la historia no tendrá después más que explicitar.”¹⁷ La actividad brota exclusivamente de una experiencia abstracta, separada del tiempo y del discurso y acaparada por la razón absolutizada del individuo. Discurso e historia –netamente pasivos– sólo cumplen la tarea de codificar y explicitar lo ya constituido por la experiencia.

Y Foucault también critica la idea de historia implícita en esta concepción de experiencia. Esta concepción de la historia –sea en su versión teológica, sea en su versión racionalista– “tiende a disolver el acontecimiento singular en una continuidad ideal –movimiento teológico o encadenamiento natural–” Intenta sublimarlo todo en una necesidad abstracta luego de haberlo negado en su contingencia. Esta sublimación se cumple según Foucault recurriendo al origen y despreciando el hecho histórico como tal. Va a buscar “un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento.”¹⁸ Al término de esta búsqueda se accedería a una atalaya de objetividad extratemporal desde donde sería posible reconciliar a través del juicio la diversidad del pasado.¹⁹ Sólo una historia concebida así podía albergar una experiencia de la verdad impersonal y abstracta. Por el contrario, “la historia ‘efectiva’ –la que el programa foucaultiano propone– hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo.”²⁰

El planteo foucaultiano se propone socavar especialmente estas concepciones de historia y verdad. Es evidente que el genealogismo foucaultiano niega todo lo que el racionalismo moderno afirma, y afirma mucho que éste no estaría dispuesto a conceder. En tal sentido ambas posturas son inconciliables. Sin embargo ambas coinciden en que la relación entre verdad e historia es un tenso dilema, una dialéctica irreconciliable. Para ambos la verdad está inseparablemente unida a una abstracción despersonalizada. A. MacIntyre ha llamado la atención sobre esto:

“Es por adhesión a la razón como tal, impersonal, imparcial, desinteresada, unitiva y universal, por lo que el enciclopedista [se refiere a los autores de la *Enciclopedia Británica*] convocó a sus lectores y oyentes. Y es esta misma concepción de la razón universal y desinteresada la que rechaza el genealogista, de tal manera que el genealogista y el enciclopedista concuerdan en articular lo que consideran que son opciones tanto exclusivas como exhaustivas: o bien la razón es de este modo impersonal, universal, y desinteresada, o bien es la representante inconciente de intereses particulares, que enmascaran su impulso de poder mediante sus falsas pretensiones de neutralidad y desinterés.”²¹

Evidentemente Foucault se engaña cuando dice que su programa es “bastante infiel al lógos hegeliano”²², aunque al mismo tiempo con ironía trágica reconoce el peligro “de que

¹⁷ OD, pp. 47 y 48

¹⁸ NGH, p. 33

¹⁹ NGH, p. 44

²⁰ NGH, p. 47

²¹ MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, p. 90

²² OD, p. 70

nuestro recurso contra Hegel sea quizás todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.”²³ ¿Acaso la relación entre la historia y el singular como dilema insoluble no constituyen la *vis abdita* tanto del planteo foucaultiano como de la metafísica hegeliana? También comparte esta tensión fundamental con la metafísica cartesiana pues para ambos la verdad está esencialmente vinculada a “una declaración de independencia, mediante la razón, de los vínculos particulares de toda comunidad moral y religiosa particular”, y “la objetividad de la razón resulta inseparable de su libertad frente a las parcialidades de todas las comunidades.”²⁴ Ni para uno ni para el otro la verdad es un bien común que ha de buscarse en comunidad. Que la verdad se dé en la historia implica su relatividad absoluta.

Si optamos por una periodización histórica de la filosofía que atienda las esencias metafísicas más que los programas declamados por los filósofos, tendremos que la obra de Foucault participa del núcleo mismo de la orientación especulativa de la modernidad en la medida en que lo niega sin trascender sus límites. Ésta se caracteriza por poner como punto de partida de la especulación filosófica “la espontaneidad activa ponente del espíritu y la emergencia de un acto que únicamente se pide a sí mismo porque se funda a sí mismo.”²⁵ El epílogo foucaultiano sólo añade que si no es posible que la verdad se dé en estas condiciones – y tal cosa no es posible–, la verdad como tal simplemente no existe, es una mera máscara.

Entonces puede verse la ubicación especulativa de la reflexión foucaultiana bajo una nueva luz. Lejos de ser la versión más radical del *Sapere aude!* o el evemerismo más disolvente, el genealogismo foucaultiano significa el agotamiento del proyecto filosófico que encuentra en Hegel su culminación. Como un cuerpo agonizante que ha gastado sus últimas reservas y comienza a devorarse a sí mismo. S. Kierkegaard acusó proféticamente a la modernidad de haber abandonado, disminuido, paralizado la espiritualidad y de haber caricaturizado la idealidad.²⁶ Quizás sea en Foucault donde esta parálisis especulativa pueda verse con mayor dramatismo. Ante el racionalismo moderno, el relativismo es una alternativa ficticia. Es una mala respuesta a un problema erróneamente planteado.

Cabe preguntarse entonces de qué modo fue concebida por la tradición de Tomás de Aquino, la historia y la experiencia de la verdad. La pregunta no carece de interés porque –a pesar de que Foucault afirme lo contrario– no parece exacto decir que esta tradición intente a la par del proyecto moderno, expandir una racionalidad abstracta que devore la contingencia histórica. Y si llegara a ser así, saldría ileso de la crítica del nihilismo foucaultiano.

²³ *Ibid.*

²⁴ MACINTYRE, A., *Op. Cit.*, p. 90

²⁵ FABRO, C., *Riflessioni sulla libertà*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni, 2004, p. 17 y 18

²⁶ FABRO, C., *Op. Cit.*, p. 179

La conciliación de historia y experiencia de la verdad fue articulada en la tradición de Tomás de Aquino por la explicitación de un tercer aspecto: la noción de *usus*. Si se considera que la experiencia de la verdad es un acto del sujeto, se ve que ésta no puede resultar de un desplegarse necesario del concepto. Toda tensión aquí es falsa. Para que el hombre experimente la verdad de las cosas es preciso que la inteligencia sea usada por la voluntad a tal fin. Que la inteligencia sea usada no subjetiviza el conocimiento pero lo sitúa en el seno de las contingencias humanas, lo temporaliza, lo personaliza,. La experiencia de la verdad –como toda praxis humana– es el resultado de la convergencia de dos órdenes: uno efectivo –en cuanto es– y el otro formal –en cuanto es tal acto, que alcanza tal objeto–. El error que Foucault comparte con la modernidad es poner allí una tensión y resolverla por medio de la anulación de uno de los opuestos.

Es menester reconocer que la idea de *usus* en Agustín de Hipona –el antecedente más destacado de Tomás de Aquino respecto a este tema– propone cierta superación del hecho histórico particular mediante su integración racional en un proyecto histórico. Esto podría inducir a pensar que Agustín defendía la visión de la historia tal como la criticó Foucault; de hecho eso creía Foucault. Agustín dice que “sólo el animal partícipe de razón puede usar algo: ya que no le fue dado a los que carecen de razón, saber qué debe ordenarse a qué.”²⁷ Más aun, *uti* sólo se puede atribuir estrictamente al sabio porque sólo él conoce cuál es el orden.²⁸ Concluye entonces que “todo lo que fue hecho, fue hecho para el uso del hombre porque la razón –que fue dada al hombre– juzgando usa de todo.”²⁹ Sin embargo, Agustín deja el tema en la ambigüedad porque también define *uti* como “el asumir algo en la facultad de la voluntad.”³⁰

Con todo, sería erróneo creer que esta inclusión del hecho contingente en el proyecto histórico robustece la acusación foucaultiana. En el pensamiento del obispo de Hipona el hecho histórico no se disuelve por integrarse al proyecto. Más bien el proyecto depende del hecho para realizarse, de modo que comparte con él su contingencia. Pero no hay duda de que todo hecho histórico se ordena a un proyecto: justamente eso significa *usus*.

“Puede ser conveniente exorcizar lo que hay de forzado e inútilmente peyorativo en la imagen de una ‘armazón provisional’ que empleaba S. Agustín (...) [Los hechos históricos son] una realidad modesta, pero en su orden, positiva, real, y no un subproducto, como sería la paja respecto del grano. Aceptado esto, la historia temporal no pierde ni su realidad ni su dignidad.”³¹

²⁷ *De LXXXIII quaest.*, art. 30

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *De Trinit.*, l. X, c. XI

³¹ MARROU, H.-I., *Teología de la historia*, Rialp, Madrid, 1978, pp. 233 y 234. Hablando del valor pequeño pero positivo de los hechos históricos el autor comenta algo singular acerca de la vida de Tomás de Aquino: “las victorias de la tierra, las grandezas históricas, parecen cosas bien pequeñas, *modica videntur*, según la expresión de la que se sirve Santo Tomás mismo, ya en el final de su vida, para juzgar su propia teología, al menos de acuerdo con la versión que dan las fuentes más seguras, pues las posteriores han estilizado la anécdota haciéndola

Por su parte, Tomás de Aquino intentó aclarar la mencionada ambigüedad agustiniana. Usar algo significa aplicarlo a una operación. Por lo tanto usar es propio de la voluntad porque ella es quien aplica las restantes potencias moviéndolas a sus actos. Como advierte S. Ramírez *usus* es análogo de modo que puede atribuirse también a la razón. Pero como se trata de analogía de atribución, es a la voluntad a quien se atribuye *per prius*, a la razón como su directora y aún a las restantes potencias como ejecutoras.³²

Entonces Tomás se pregunta dónde situar este acto³³ Responde que no debe situárselo antes de la elección, siempre y cuando los actos elícitos de la voluntad sean considerados linealmente. Para llegar a esta respuesta forja una distinción preliminar de suma importancia para nuestro tema. Dentro de la praxis humana pueden distinguirse dos órdenes diversos en relación a lo querido. Uno de ellos es evidentemente la consecución misma del bien. El otro – anterior a éste– es cierto proporcionarse del sujeto al objeto, que es condición imprescindible del tender efectivo, pues no se puede poseer efectivamente un bien si este no se encuentra ya de algún modo en el apetito. Esta proporción al bien –que se da naturalmente cuando se trata del apetito natural–, no se da naturalmente en la praxis humana, sino que es resultado del proceso electivo. Ciertamente haber elegido un bien es un modo de poseerlo. Sin embargo es un modo imperfecto de posesión. Pero sobre todo es un modo de posesión esencialmente transitorio ya que quien tiene elegido un bien, está en condiciones de poseerlo realmente. Mientras que la elección pertenece al primer orden, el uso pertenece al segundo.

Es en este intervalo entre la elección de un bien y la posesión real de éste, donde la tradición tomasiana ha defendido la presencia de actos realmente distintos de la elección y que no se siguen de ella necesariamente. Se dijo ya que tratándose del conocimiento de la verdad, la gnoseología moderna ha tendido a llenar este intervalo con la expansión necesaria de la razón. Entonces el segundo momento distinguido por Tomás se vuelve superfluo. Ya había nacido la modernidad cuando Francisco Suárez –maestro de Descartes– comenzó a sostener que el imperio y el uso no se distinguían realmente de la elección. La praxis humana había comenzado a confundirse con un despliegue conceptual.

decir: ‘No es más que paja’, lo cual va demasiado lejos, hasta convertirse en falso; *modica* es más exacto: una realidad modesta, (...) y no un subproducto como sería la paja con respecto al grano.” En nota aclara que “La expresión *modica* aparece en las *Vitae* de G. de Tocco (47, p. 120, Prümmer), Bern. Gui (27, pág. 193) y P. Calò (24, pág. 43) Fue en el proceso de canonización (79, pág. 377, Laurent) donde *modica* fue reemplazado por *pale(a)e*, pero se trata de un testimonio de tercera mano.”

³² Vid. S. Th., I^a II^{ae} q16 a1. RAMIREZ, J., *De actibus humanis*. In *I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio (qq VI-XXI)*, Instituto de Filosofía ‘Luis Vives’, Madrid, 1972, p. 390

³³ S. Th., I^a II^{ae} q16 a4

Finalmente el comentario de Tomás de Vio aclara definitivamente el pensamiento tomasiano. Celoso por evitar toda confusión entre ambos órdenes dice: “Puesto que se trata de aspectos diversos, por más que crezca la perfección de la primera voluntad, queda siempre en imperfección respecto de la segunda y nunca la alcanza.”³⁴ Para pasar del bien poseído por la elección, a la posesión efectiva del bien, es preciso salir de este orden mediante el imperio y el uso. No se trata de una evidencia psicológica sino de una necesidad metafísica.

Pero hay más. En su comentario, Tomás de Vio hace un aporte singular a la exégesis del pensamiento tomasiano. Hace un momento se habló del orden lineal de los actos elícitos. En efecto, Tomás de Aquino habla en dos sentidos distintos del orden en que estos actos se suceden. Uno de ellos es este orden lineal. En él la presencia de cada acto es explícita. Es la “línea recta” de los actos que se suceden desde la aprehensión del bien –póngase por caso– de estudiar teología, hasta el uso de la inteligencia en este estudio. En este orden la elección precede al uso.

El segundo orden es reflejo. Cuando el hombre elige estudiar teología, no sólo consiente y elige el estudio de la teología. Además consiente y elige reflejamente el acto mismo de elegir ese estudio. Se trata de aquellos actos que se encuentran implícitos tras los explícitos actos del orden lineal.

Pero Tomás de Vio sostiene que hay un tercer orden más intrínseco que los anteriores. Aunque a partir del orden lineal parezca que primero es el consenso, luego la elección y finalmente el uso, según este orden profundo el uso es anterior al consenso y a la elección:

me parece que a partir [de lo dicho] por el autor [es decir Tomás de Aquino], debe decirse que el usar ocupa el primer lugar, el consenso, el segundo, y la elección, el tercero. La razón es doble: a) porque el usar es más universal que los otros actos (...) pues usar es la activa y libre aplicación tanto de la voluntad como de cualquier otra [facultad] a cualquier obra (...) b) Porque a secas y absolutamente, el usar precede al consenso y la elección, porque usar es previo a la deliberación [porque la razón práctica sólo puede deliberar a instancias del uso que la voluntad hace de ella a tal fin]³⁵

Siguiendo a Tomás de Aquino, Tomás de Vio concluye que en cierto sentido el usar es lo más universal dentro del análisis tomasiano de la praxis humana. De esto se sigue que todo el obrar humano es innegablemente contingente, incluso el conocimiento de la verdad, ya que para ser no depende de la necesidad del orden conceptual sino de la potestad dominadora de la voluntad personal. Es preciso que la objetividad de la verdad misma no se extienda fuera de sus límites. Por ello dijo A. Llano que

el realismo metafísico no cae bajo las acusaciones que antifundacionalistas y deconstructores lanzan con razón al racionalismo abstracto, ya que la filosofía de inspiración aristotélica no mira hacia

³⁴ Ad I^a II^{ae}, q16. En THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, t. VI, I^a II^{ae} Summae Theologiae (I a LXX), cum commentariis Thomae de Vio Caietani, S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891, p. 117

³⁵ *Ibid.*

atrás sino hacia adelante: no parte de unos principios inmóviles y rígidos, sino de narrativas dialécticas³⁶

La contingencia de la vida cognitiva del hombre no sólo implica que ésta pueda ser o no ser. Aneja a esta contingencia se descubren todos los vaivenes propios de la dimensión histórica de todo el obrar del hombre. Contra lo que pueda pensar Foucault, no es preciso profesar relativismo para reconocerle a la historia un papel activo en la adquisición de la verdad.

La razón humana es radicalmente, razón narrativa. Es una razón inserta en la historia de su interno despliegue, situada en una comunidad de aprendizaje, y orientada hacia una finalidad que proporciona criterios para evaluar tanto los éxitos como los fracasos acontecidos en el proceso de adquisición de esas virtudes intelectuales y morales que resultan imprescindibles para el progreso en el saber teórico y práctico.³⁷

Afirmar la intrínseca historicidad de la vida cognitiva del hombre desmiente aquel principio tan cartesiano y tan moderno según el cual la verdad sólo surge en la independencia de todo presupuesto religioso, ético o comunitario. Para acceder a la verdad no basta con deshacerse de los diversos *idola*, sobre todo es necesario alcanzar ciertas virtudes intelectuales y morales.

También es erróneo creer que si se afirma la consistencia ontológica del ente y la posibilidad de la objetividad del conocimiento, la función del discurso se limita a una discreta lectura de lo real que sólo tiene lugar una vez completada la experiencia de la verdad. La experiencia reiterada de lo real y la mediación del discurso actúan solidariamente en pos del acrecentamiento cognitivo del hombre. El discurso orienta la experiencia humana, y ésta lo enriquece con la objetividad obtenida, de modo que sería tan imposible concebir un discurso ajeno a la experiencia objetiva, como una objetividad independiente de todo discurso.

Esta armonía de historia humana y experiencia de la verdad clausura el recurso al relativismo. Ella es una consecuencia de esa otra copertenencia interior entre inteligencia y voluntad y entre lo verdadero y lo bueno. Sabía bien Agustín de Hipona que esta maravillosa unidad del interior del hombre, es análoga al misterio de la Trinidad Divina. “Por lo tanto, cuando todas y cada una [de las facultades] se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia.”³⁸

Ignacio M. Anchepe

³⁶ LLANOS, A. en la Presentación a MACINTYRE, A., *Ibid.*, p.15

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *De Trinit.*, l. X, c. XI