

MICHEL FOUCAULT Y LAS ASTUCIAS DE LA VERDAD

FACUNDO E. CASULLO

Universidad Nacional de la Plata, Argentina



Dos breves escenas para introducirnos en la temática general de la astucia.

I. LA SOBERANÍA DE ZEUS

Cuando Gea concibió a Urano, lo hizo a través de un desdoblamiento propio, de modo que este se extendía sobre ella recubriéndola por completo. Estaban unidos de tal modo que los hijos que concebían quedaban ocultos por la naturaleza sin cesar amante de Urano. Eventualmente, Gea trama junto a uno de sus hijos, Cronos ἀγκυλομήτης (el de una *mêtis* torcida), una emboscada secreta para cortar los genitales de Urano, quien se aleja entonces de la tierra, desbloqueando el surgimiento de las nuevas generaciones y abriendo el espacio del mundo que habitamos. Cronos se constituye entonces como primer soberano, y para mantener su posición, es decir por una motivación política, devora uno a uno a sus hijos, que harían contra él lo que él había hecho contra su padre. Informada Rea de la suerte de sus hijos por parte de Gea y Urano, la mujer de Cronos trama una nueva astucia para que uno de ellos, Zeus, escape de las fauces. Lo reemplaza por una piedra

y lo pone a salvo, y luego la propia Metis colabora dando a Cronos la droga que lo obligaría a devolver los hijos tragados.

Se daba así lugar a la Titanomaquia, primer combate abierto por la soberanía. Zeus se impone en el combate, y pasa entonces a detentar la soberanía que arrebató a su padre. Pero el ciclo de las destituciones termina allí, el nuevo soberano ocupa su lugar de modo definitivo.

El trono de Zeus tiene a *Kράτος* (Poder) y *βία* (Fuerza) a sus lados. Sin embargo, la garantía de su reinado yace en otra parte. Tan pronto hubo alcanzado la soberanía, Zeus tomó como mujer a Metis; y puesto que su primer hijo varón estaba destinado a reemplazarlo, devoró a Metis antes de que nazca su descendencia. Así, se convertía en el primer soberano provisto de la más absoluta astucia: desde el momento de la ingestión, no hay ya *mêtis* fuera de Zeus; ha devenido *μητίετα* Ζεὺς, Zeus el astuto. No es pues por medio del poder y la fuerza, sino de la astucia, y gracias a ella, que Zeus garantiza su soberanía de modo definitivo: nada puede sorprenderlo ya, burlar su vigilancia o designios.

Así, no hay soberanía sin *mêtis*, sin astucia. Ya la posibilidad misma de la soberanía cósmica había sido inaugurada por Gea y Cronos a través una trampa. Y será a su vez la ingestión de Metis por parte de Zeus la que posibilite su conservación y ejercicio definitivos. En su origen, en su posibilidad y en su conservación, la soberanía encuentra menos la fuerza, el poder o la justicia que la astucia.

2. ODISEO, EL DE MUCHOS GIROS

(ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΣ)

En la corte de los feacios, Odiseo (Ulises, según la tradición latina), pide al aedo Demódoco que cambie de canción y celebre el “ardid del caballo de madera” (490). Un caballo que los troyanos, no sin dudar, debieron introducir en la interior-

ridad de su ciudad. Por un lado, venía de los aqueos, que hacía diez años asediaban su ciudad. Por otro, no solo era la representación de un animal que caracterizaba a Troya y que era allí considerado sagrado, sino que además se trataba de una ofrenda para Atenea. El desenlace de esta historia es conocido. Como lo es el hecho de que por haber destruido Troya salvajemente y a través de un engaño, de una astucia, los principales héroes aqueos pagarían de diversas formas con su vida.

Sin embargo, es el propio Odiseo quien relata su “mejor proyecto” (ἀρίστη βουλή, IX, 318): embriagar al Cíclope Polifemo, cegarlo con un palo de madera encendida por el fuego mientras dormía y salir de la cueva con sus compañeros abrazados al vientre de las ovejas.

Antes de estas acciones, Odiseo había trenzado cuidadosamente con su discurso la estratagema que le permitiría verdaderamente escapar del Cíclope. En un momento en el que las palabras y las cosas mantenían un vínculo casi mágico de identidad, en un momento en que la palabra y la cosa no se distinguían, Odiseo dice a Polifemo que su nombre es Outis (Οὐτίς), “Nadie”: “Nadie es mi nombre. Es Nadie que me llaman mi madre, mi padre, y todos mis compañeros” (366-367).

Si Odiseo no es nunca realmente aprehendido por su adversario es porque jamás le da su nombre. Esto queda claro al final del episodio, donde la treta brilla en toda su astucia. En efecto, cuando despertados por los gritos de Polifemo los otros cíclopes le preguntan “¿Alguien te mata por engaño o por fuerza?” (ἦ μή τις σ’ αὐτὸν κτείνει δόλῳ ἢ βίῃφιν, Od., IX, 406), este responde “¡Oh, amigos! Nadie me mata por engaño, no por fuerza” (ὦ φίλοι, Οὐτίς με κτείνει δόλῳ οὐδὲ βίῃφιν, Od., IX, 408) indicando lo ocurrido y refiriéndose a Odiseo. Pero por la formulación, los cíclopes no pueden sino escuchar: “Nadie me mata ni por engaño ni por fuerza”.

Hay en griego dos partículas que sirven a la negación: “ou”,

la que utiliza Odiseo, y “mê”, que utilizan los cíclopes al preguntar: “Outis”, es nadie, al igual que “mê tis”. Pero, todo junto, mêtis, es “astucia”. Solo nosotros, lectores, podemos identificar el juego de Homero en esa pregunta que dice al mismo tiempo a los oídos griegos :“¿Alguien te mata por engaño o por violencia?” y “La astucia te mata por engaño o por violencia?”. Ya a salvo, alejándose en su embarcación Odiseo indica nuevamente la clave de su escape: “Es mi nombre lo que lo engañó, y mi irreprochable astucia” (ὥς ὄνομ’ ἐξαπάτησεν ἐμόνκαί μῆτις ἀμύμων, Od., IX, 414).



CUANDO HABLAMOS DE ASTUCIA TRADUCIMOS EL TÉRMINO griego *μητις* (*mêtis*). Su raíz significa “medir” (lo que la emparenta a los vocablos “metro”, “medicina”, “meditar”, “moderación”, “modalidad”, por ejemplo), y su rastro nos conduce hasta el pensamiento griego arcaico encarnándose en el plano mítico en la divinidad femenina Metis.

Se trata de una noción de gran presencia en el universo mental griego y recubre un campo semántico muy vasto. Pero conserva no obstante su especificidad: es un tipo de inteligencia práctica, un modo de conocimiento estocástico y conjetural, una actitud de espíritu que se caracteriza por la movilidad y la agilidad. De modo general, la astucia como recurso se opone al uso de la fuerza y al enfrentamiento directo: utiliza procedimientos de otra índole, oblicuos, que se aplican a realidades movedizas y en devenir, a situaciones inciertas y ambiguas, o allí donde dos fuerzas antagónicas se enfrentan y en cada instante los acontecimientos pueden orientarse en un sentido u otro. En este sentido, la astucia es una forma de inteligencia que atañe de modo esencial a enfrentamientos en los que se corre un riesgo y donde lo que se enfrenta nunca permanece idéntico a sí mismo. Como tipo

de inteligencia práctica, la astucia encuentra su utilidad en una dimensión fundamentalmente agónica que involucra el devenir.

Su territorio semántico abarca, entre otras, nociones como la de δόλος (trampa), τέχνη (arte, habilidad, oficios técnicos o artesanales), καιρός (momento oportuno), ἀπάτη (engaño), αἰόλος (rápido, móvil, cambiante). La amplitud de ámbitos, actividades y figuras que contempla refleja a su vez un rasgo propio de la astucia: su polimorfía; por esencia, es múltiple (ποικίλος: abigarrado, por varios colores; πολύμητις: de muchos ingenios; πολύτροπος: de muchos giros o vueltas; πολυμήχανος: de muchas maquinaciones), implica inventividad, riqueza y diversidad de recursos.

A pesar de la enorme presencia que tiene en el pensamiento griego, la bibliografía sobre ella es escasa, y solo excepcionalmente ha sido estudiada de modo específico. Su descuido, sin embargo, no es casual y tiene sus motivos. En primer lugar, los estudiosos se concentraron en el pensamiento filosófico como la originalidad propia de la civilización griega con una fascinación que dejó a la astucia en la sombra. En segundo lugar, la perspectiva que se adopta normalmente para la consideración del pensamiento antiguo está fuertemente determinada por aquella que los propios filósofos legaron. Los helenistas modernos, al desconocer su importancia y su existencia, son fieles a una imagen que el pensamiento griego ha dado de sí mismo y en el que la *mêtis* aparece extrañamente como ausente. Finalmente, si la astucia ha permanecido en cierto modo oculta se debe también a su propia naturaleza. En efecto, se caracteriza por actuar de modo oculto, a través de disfraces, máscaras, distracciones, ficciones, en un juego continuo con las apariencias: nunca se manifiesta abiertamente como ella es, no hay tratados sobre ella; siempre más o menos como recóndita, está inmersa en una práctica que no se preocupa en ningún momento, incluso cuando la

utiliza, en explicitar su naturaleza o de justificar su modo de proceder.

No obstante, su centralidad en el sistema de valores del universo griego es atestiguada fuertemente por la filosofía misma. Los filósofos del siglo IV, y muchos posteriores, no han dejado sea de denunciar la vileza de sus procedimientos oblicuos, rodeos y argucias, sea de supeditarlas a aquella otra forma de inteligencia que inventaron. Frente a la *mêtis*, con la filosofía se irguió un pensamiento del ser y una lógica de la identidad que tiene el principio de no-contradicción como fundamento de orden y claridad: si no hay tratados de astucia, sí los hay de lógica. Los valores otorgados a lo flexible, a lo sinuoso, a lo polimorfo, a la ambigüedad, a lo equívoco, pronto se vieron así desprestigiados en nombre de lo fijo, lo recto, lo unívoco, lo claro y todos los rasgos adjudicados a una realidad ideal o inteligible, a partir de la cual el conocimiento como ciencia deviene posible.



ES ASÍ QUE LLEGAMOS AL PROBLEMA FILOSÓFICO IMPLICADO POR la relación entre la astucia y la Razón erguida por los primeros filósofos. En el caso de Foucault, la temática se nos revela a través de la crítica que Derrida realiza al primer gran libro de su maestro, *Locura y sin-razón: Historia de la locura en la época clásica*. En su prefacio, Foucault sostenía su voluntad de hacer la arqueología del silencio al que se redujo la sin-razón a través del saber médico de la psiquiatría. La crítica de Derrida sostenía que tal libro era imposible: una arqueología, en tanto discurso con sentido, *lóγος*, se remite necesariamente al ámbito de la razón; por definición, la sin-razón y su silencio no pueden tener historia. Si toda historia es historia del sentido, de la Razón *en general*, una historia de lo que queda fuera del sentido es imposible: tal es la astucia de la razón; la

grandeza imperial del orden de la razón es que no se puede llamar contra ella sino a ella misma, no se puede protestar contra ella sino en ella. Aquellos que no manejan el lenguaje de la razón quedan pues reducidos al silencio y no pueden hacer nada al respecto a no ser que entren en el lenguaje de quien los silenció.

En términos estrictos, la referencia hegeliana de la astucia de la razón (*List der Vernunft*) se dirige al modo en que, en el desarrollo histórico, la razón se realiza a través del elemento de lo irracional. La tesis de la astucia de la razón supone que la Idea *no se pone en juego ella misma en la historia, no se arriesga*, sino que permanece a salvo mientras utiliza a los hombres y sus pasiones para realizarse. La experiencia histórica, que transforma continuamente la autoconciencia del hombre, no altera sin embargo al Espíritu que se mantiene a salvo con su lógica intemporal. Pero en un sentido más amplio que el de una hipótesis heurística en torno a la historia, en los términos señalados por Derrida y en los que el propio Foucault asume, la “trampa” supuesta por el sistema hegeliano concierne a la soberanía de esta lógica que alcanza la totalidad de lo real. Esta totalidad, no obstante, no se constituye como tal para nuestro autor sino a través de la reducción al silencio de quienes rechazan dicha lógica.

Y allí yace la cuestión central: la dialéctica hegeliana supone por definición un movimiento de la razón hacia opuesto, hacia lo *otro*, hacia la sin-razón. La cuestión es saber si, en este movimiento, *lo otro* habrá sido reducido a *lo mismo*, o si, la razón se habrá transformado, perdido su identidad inicial, *dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro*. Ahora bien, lo otro, lo ajeno a la razón es la sinrazón. En el contacto, en el tránsito de la razón a través de la *locura* o de la aberración, ¿Qué ocurre con la razón y su estatuto racional?

Foucault cerraba su libro sobre la locura y la sin-razón declarando que la razón dialéctica y su soberanía queda así

más bien entrampada ella misma por lo que creía haber reducido, que ella encuentra su estatuto *gracias a la sin-razón*:

“Astucia y nuevo triunfo de la locura: este mundo que cree medirla y justificarla con la psicología, es frente a ella que debe justificarse, porque en sus esfuerzos y sus debates, se mide a la medida de obras como las de Nietzsche, Van Gaugh, Artaud. Y nada en él, sobre todo lo que puede conocer de la locura, le asegura que estas obras de locura lo justifiquen”.¹

Sin embargo, en 1970, al inaugurar su posición en el *Collège de France*, la cuestión aparecía nuevamente abierta:

“Pero escapar realmente de Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; eso supone saber hasta dónde Hegel, insidiosamente quizá, se acercó a nosotros; eso supone saber, en lo que nos permite pensar contra Hegel, lo que es todavía hegeliano; y medir en que nuestro recurso contra él no es todavía sino una astucia que él nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil, y en otro lugar.”²

Y así como Zeus se convierte en el soberano definitivo del orden cósmico y deviene Zeus el astuto, Hegel aparece como el *μητίετα* filosófico por excelencia, en la medida en que con él la astucia queda bajo la égida de la Razón, devorada.



LA TEMÁTICA HEGELIANA DE LA ASTUCIA DE LA RAZÓN SE presenta así como un desafío para el pensamiento foucaultiano. Pero en este desafío, se reactualiza el conflicto que desde la Grecia clásica se presentó entre la astucia y la razón. De hecho, Foucault ha concebido todo su esfuerzo teórico como un intento por dar forma a una “lógica de la estrategia”, radicalmente diferente a la lógica tradicional identificada con la dialéctica. Y la astucia, en definitiva, no es otra cosa que la raíz de todo pensamiento estratégico.

Foucault volverá sobre esta cuestión tratando indirecta-

mente con Hegel, a través de Aristóteles. La trampa de la astucia de la razón constituye una operación que fue desarrollada originalmente por el estagirita a través de la caracterización de la dimensión apofántica del lenguaje y el establecimiento de una lógica del sentido en relación al principio de no-contradicción. Cualquier intento de romper la soberanía de la razón queda *a priori* neutralizado pues «destruyendo el discurso sostiene un discurso» o «al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento» (*ἀναίρων γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον*) (*Met.*, 1006a, 25- 30). Como se ve, el argumento es idéntico al utilizado por Derrida. Al remitirnos de Hegel a Aristóteles, Foucault muestra un problema nodal cuya extensión histórica no se reduce a nuestra modernidad, sino que está en la base del pensamiento occidental y que él reactualiza de modo inédito.

Si desde los primeros filósofos griegos la verdad no responde ni al deseo ni al poder, en el deseo de decir la verdad, en la voluntad de verdad, es precisamente el deseo y el poder lo que está en juego. La apofántica y el sentido fueron construcciones que tenían como objetivo callar a los sofistas, que utilizando las ambigüedades que genera la materialidad del lenguaje buscaban imponerse en el juego del poder. De modo que la verdad está vinculada al poder y, más que reflejar lo real, más que decir lo que es, sirve a su constitución, a su ordenamiento. Foucault muestra cómo sus raíces se extienden por un lado hacia la invención y fabricación de positividades, y por otro hacia el gobierno de los hombres. La palabra verdadera, hoy, sigue siendo la palabra más eficaz: independientemente de lo que *dice*, su poder estriba, todavía, en lo que *hace*.

La verdad remite pues al orden de la astucia, en primer lugar, en la medida en que pertenece completamente al orden del devenir de lo real. La verdad encuentra en la historia su objetivo. El nacimiento de la verdad involucra la astucia en la medida en que requiere una fabricación específica. Los

elementos que están implicados en tal fabricación son las formas de la visión y del lenguaje en su articulación. El conocimiento requiere siempre alguna relación entre imágenes y discurso. Incluso antes del conocimiento, en la Grecia arcaica, la palabra verdadera era dependiente de la visión de otro mundo, de un ámbito invisible para la mayoría gracias al favor de una potencia religiosa llamada Memoria. También en el orden del conocimiento científico es necesario constituir un espacio de visibilidad, una forma discursiva para tal espacio y una articulación entre ambas. Lo cual supone un trabajo que para Foucault no carece de vínculos con la fabricación artesanal que, desde tiempos arcaicos, es un ámbito privilegiado de la astucia.

En segundo lugar, la verdad remite a la astucia en la medida en que, como producto de la fabricación que implica el conocimiento, supone una utilidad que le es esencial. Esta utilidad consiste fundamentalmente en el contribuir al ordenamiento de lo real y configuración de lo real para su dominio. El conocimiento no sirve para conocer, sino para intervenir. Ya sea a partir de Kant o de Nietzsche, Foucault continuamente subraya la utilidad del conocimiento y el rol que tuvo en el gobierno de los hombres. Puede decirse sin exagerar que la relación entre la verdad y el gobierno constituye el eje esencial de su pensamiento. La verdad se presenta así como un terreno de luchas y disputas en torno al gobierno; como un juego difícil que requiere combinar la exigencia de respetar lo real y la voluntad de transformarlo.



1. Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 663.
2. Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 74-75.