

Reflexiones sobre la construcción social de la verdad: Nietzsche, Foucault y Castoriadis

*Raúl Enrique Anzaldúa Arce**

Resumen

La verdad es una construcción social; más allá de la reflexión filosófica de la misma, el presente artículo pretende reflexionar sobre la verdad como construcción social, destacando su vinculación con el poder y con la institución imaginaria de la sociedad. Por esta razón se considerarán algunos de los planteamientos de Friedrich Nietzsche, Michel Foucault y Cornelius Castoriadis, quienes abordan esta cuestión que no podemos desvincular de su carácter político.

Palabras clave: verdad, poder, imaginario, Nietzsche, Foucault, Castoriadis.

Abstrac

The truth is a social construction, regardless of philosophical truth, this article aims to reflect about the truth as a social construction, highlighting its relationship to power and the imaginary institution of society. For this reason, consider some of the ideas of Friedrich Nietzsche, Michel Foucault and Cornelius Castoriadis, which attend to this issue, we can't separate his political character.

Key words: truth, power, imaginary, Nietzsche, Foucault, Castoriadis.

* Profesor-investigador, Universidad Pedagógica Nacional. Cuerpo Académico: "Constitución del sujeto y formación". Miembro del Seminario Interinstitucional "Cultura, educación e imaginario social" [reanzal@yahoo.com.mx].

A Beatriz y a Raúl Emmanuel, por la certeza...

El mundo verdadero no asequible, ni demostrable, ni puede ser prometido, pero por el hecho de que se puede pensar, constituye un consuelo, una obligación, un imperativo.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Estamos constreñidos a decir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar.

MICHEL FOUCAULT

Preámbulo

El tema de la verdad no sólo ha sido abordado por la filosofía, también ha sido reflexionado por el derecho, la historia, las religiones y es quizá uno de los grandes tópicos de Occidente.

Michel Foucault, en su obra *La verdad y las formas jurídicas* (1998), señala que en torno a la verdad podemos reconocer dos grandes historias: la *historia interna* y la *externa*, que de alguna manera dividen el tema de la verdad en dos campos: el filosófico y el social.

La historia que él denomina como *historia interna* de la verdad, se refiere básicamente al desarrollo que ha tenido al interior del campo filosófico respecto de cuáles han sido los principios, las teorías, los argumentos en torno al tema de la verdad.

Mientras que la *historia externa* de la verdad se refiere al conjunto de normas, reglamentos, disposiciones que han existido a lo largo de su devenir y que sirven para regular aquello que va a ser considerado como verdadero y aquello que no. Se trata de una historia externa porque estas reglas y esas disposiciones son externas al campo filosófico, vienen del campo social y sus diversas prácticas, entre las que destacan las formas jurídicas y su evolución en el campo del derecho.

Cabe señalar que aunque estas historias han corrido de manera paralela, están estrechamente vinculadas y por momentos llegan a imbricarse, pues la verdad se articula al poder. La noción de verdad cambia de acuerdo con los sistemas de pensamiento, que, a su vez, están atravesados por las formas de ejercicio del poder.

La *historia interna* de la verdad tiene que ver primero con las diferentes acepciones que ha tenido *la verdad* en la tradición de la filosofía occidental, entre ellas podemos destacar las siguientes:

1. La *verdad como una correspondencia o adecuación* entre el enunciado y la cosa a la que alude. Un discurso es verdadero si lo que se dice corresponde con la cosa, con el ser al que se refiere. La verdad corresponde con el ser. Esta es una de las más importantes acepciones que ha tenido la verdad en el campo de la filosofía, la cual ha desatado importantes polémicas: esta concepción supone que hay un sujeto que puede captar lo que es la cosa y que puede enunciarla de manera exacta, pues si existe esta correspondencia, el enunciado verdadero podría entonces calificarse como la cosa misma, como el ser. Esta acepción presenta varias dificultades y debates, que por la brevedad de este texto no se abordarán aquí.
2. Otra concepción (vinculada con la anterior) afirma que la *verdad es como una revelación o manifestación del ser* o de la cosa. La verdad entonces supone la revelación del ser, su esencia, sus principios y su causalidad.
3. La *verdad como conformidad a la razón (a sus reglas o a los conceptos que ella construye en su reflexión)*. Aquí la verdad es un argumento, un discurso es verdadero en tanto que tiene una conformidad con una serie de principios racionales y sigue una fundamentación lógica.
4. La *verdad como coherencia*. Sostiene que la realidad es coherente y perfecta, por lo tanto un conocimiento es verdadero si da cuenta de manera coherente de esta realidad, un conocimiento es falso si resulta contradictorio con ese ser real que es coherente.

Todas estas concepciones han suscitado amplios desarrollos y debates a lo largo de la historia de la filosofía (historia interna) que, no obstante su capital importancia, no es el objeto de reflexión de este

trabajo, en el que pretendemos más bien reflexionar sobre la verdad en el campo histórico-social (historia externa).

El epígrafe de Foucault con el que inicio este artículo coloca la verdad al servicio del poder y esto abre múltiples cuestiones problemáticas, quizá una de las más importantes es la suposición dogmática (Deleuze, 2012) de que la verdad es una, es universal y no está supeditada al uso de alguien, y por su puesto tiene un carácter neutral. Para el dogma religioso la verdad, lejos de someter, libera al hombre de la esclavitud de un saber erróneo o pervertido, que lo lleva a pensamientos y comportamientos impropios. Para la ciencia, la verdad es el objeto mismo de su empeño y se trata de un conocimiento racional y universal, independiente de los intereses políticos, ideológicos o pasionales de un sujeto o una comunidad. Cuestionando este pensamiento dogmático, Foucault sostiene que la verdad es el recurso privilegiado que se emplea para el dominio y el ejercicio del poder.

En la llamada “sociedad del conocimiento”¹ –en la que gracias al desarrollo de las ciencias y a las nuevas tecnologías, más que nunca en la historia previa de la humanidad se ha acumulado tanto saber y se ha puesto en circulación– la pregunta por la verdad resulta particularmente relevante: de toda esa enorme cantidad de información (a veces contradictoria), a la que se puede tener acceso en nuestras sociedades ¿cómo distinguir la verdad?

La enciclopedia que antaño se consideraba como instancia especializada de registro de conocimientos, especialmente aquellos considerados “científicos” o “verdaderos”, se ve ahora desbordada por la internet, por ejemplo Wikipedia² “la enciclopedia libre”, es “alimentada” por el registro de saberes provenientes de cualquier persona que se tome la molestia de hacerlo y aunque se supone que la información después puede “depurarse” en términos de “certeza”, por los usuarios y los

¹ “Este tipo de sociedad está caracterizada por una estructura económica y social en la que el conocimiento ha sustituido al trabajo, a las materias primas y al capital como fuente más importante de la productividad, crecimiento y desigualdades sociales” (Krüger, 2006:1).

² “Ésta es una obra en permanente proceso de construcción, con la que se pretende una ‘enciclopedia gratuita que cualquiera puede editar’” (Yehya, 2008:126).

administradores del “producto”, abundan las “incorrecciones”, los errores y las ambigüedades.³ Pero sobre todo, y como ocurría en las enciclopedias y diccionarios de antaño, la información se registra y circula atendiendo a diversos intereses: “científicos”, ideológicos, políticos, culturales, etcétera, porque el saber es instrumento de poder y arma privilegiada de dominio.

El resquebrajamiento de la verdad como saber dogmático, su uso por el poder y el predominio de la saturación de información que circula en nuestras sociedades, hacen que hoy sea relevante la pregunta por el estatuto de la verdad como construcción histórico-social.

A lo largo de su obra, Foucault hace énfasis en el estudio de la *dimensión externa de la verdad*, en especial analizará las reglas del juego que operan en la sociedad para excluir los saberes falsos de los verdaderos, así como la vinculación de la verdad con el poder y su efecto en la conformación de determinados dominios objetivos y en la constitución de los sujetos.

Por su parte, Castoriadis (2004) también analizará la verdad desde su dimensión histórico-social, enfatizando su carácter efectivo dentro de las instituciones imaginarias de la sociedad, señalando además la importancia de la crítica reflexiva y radical de la verdad como una necesidad para acceder al proyecto de autonomía. Ambos autores desde propuestas teóricas distintas realizan un análisis crítico a las nociones convencionales de la verdad, para develar su papel central en las formas de dominación y de constitución de las instituciones y de los sujetos. La intención de este trabajo es presentar algunas de estas ideas para contribuir al debate de este importante tema.

Como veremos, Foucault retoma y desarrolla muchos planteamientos de Nietzsche en torno a la verdad y su relación con el poder. Mientras que Castoriadis, si bien no sigue a Nietzsche, sorprendentemente hace varios planteamientos semejantes, sólo que desde su teoría sobre lo imaginario social. Es por esta razón que iniciaré este trabajo exponiendo algunas de las principales tesis de Nietzsche al respecto.

³ “La Wikipedia ha sido condenada por numerosas instituciones educativas. Incontables profesores y escuelas prohíben a sus estudiantes utilizar este recurso en sus investigaciones; sin embargo, es usada compulsivamente” (Yehya, 2008:134).

Nietzsche, la verdad como ilusión

Sin duda una de las críticas más radicales a la noción de verdad de la tradición filosófica de Occidente es la planteada por Friedrich Nietzsche. Su cuestionamiento ilumina una dimensión inusitada: no sólo su particular vinculación con el saber, sino su efecto de poder, de modelamiento y de construcción de identidades.

Nietzsche argumenta buena parte de sus teorías en una crítica a lo que denomina “platonismo”, nombre con el que designa los planteamientos metafísicos de la filosofía desde Platón hasta Hegel. Donde, de manera general, se afirma que el mundo (naturaleza / *physis*) está compuesto por una totalidad de seres (cosas) cambiantes y heterogéneos, que encuentran su unidad en el *Ser* (*idea*, *Dios*), que está más allá (*meta*) del mundo físico. Para la metafísica, la verdad es la correspondencia con el *Ser*. En consecuencia, la pregunta por la verdad ha sido remitida a la búsqueda de una causa última (valor supremo), algo que es la causa de todo, que a su vez no puede ser causado, porque es absoluto: *Ser*, *Dios*, *Idea*. La verdad, para el platonismo, es *metafísica*.

Nietzsche cuestiona la explicación del mundo físico a partir del mundo de las ideas (recinto de la verdad), sostiene que el mundo es terrenal, que no hay verdad absoluta más allá de éste, que la verdad es una serie de construcciones relativas que se consideran como certezas.

Para Nietzsche el hombre conoce las cosas por medio de sus sentidos, crea representaciones de ellas y les asigna un nombre. Las sensaciones no lo llevan a la “cosa en sí” (inaprehensible), tan sólo “es un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas” ([1873] 1990:2), a partir del cual crea imágenes a las que inventa una designación que después establece como uniforme, válida y obligatoria. Instaaura una legislación de lenguaje a la que adjudica un estatus de verdad.

Este enigmático impulso a instaurar una verdad dota al sujeto de una cierta seguridad en el mundo, le permite vivir en la ficción de que habita un *mundo tal y como lo imagina*. Para lograrlo necesita que haya una convención social en torno a lo que se designa como verdad. Es decir, se concuerdan las designaciones y las cosas, se establece la ilusión

de lo que es el mundo: de qué está constituido, cómo nombrarlo, cómo valorarlo y cómo vivirlo. A esto se le llama *verdad*.

“Verdad” es la voluntad de hacerse dueño de la multiplicidad de las sensaciones –ordenar los fenómenos respecto a determinadas categorías– [...] Todas estas categorías del pensamiento tienden en definitiva a estabilizar y uniformar el devenir creando las falsas apariencias de las cosas estables (sujetos, objetos, substancias) y de “casos idénticos” (especies, formas, leyes, fines). Componen así una imagen aliñada del mundo, simplificándolo, ordenándolo y haciéndolo comprensible para nosotros (Nietzsche [1901] 1998:291).

Hay una *voluntad de verdad*, una necesidad de instaurar y consolidar convenciones en torno a *las palabras y las cosas*. Para Nietzsche, la verdad de las cosas no se puede separar de la verdad del discurso (aunque la oscurece y la pierde). El conocimiento es siempre *una perspectiva y un discurso*. De esta manera el hombre piensa que sabe algo de las cosas cuando habla de ellas, sin embargo sólo tiene metáforas: afirma que la piedra es dura y designa como dureza a la imagen de una sensación subjetiva. Habla de la honradez pretendiendo conocer su esencia, y cuando intenta expresarla tan sólo alude a una serie de acciones que califica como honradas y busca una convención sobre ellas. En esta voluntad de verdad, “trocará perpetuamente ilusiones por verdades”. Por eso considera a la verdad como una ilusión difícilmente refutada.

Aquí no podemos dejar de señalar la sorprendente semejanza de los argumentos de Nietzsche con los de Castoriadis, quien un siglo después (desde una perspectiva que cuestiona muchos de los principios del marxismo dogmático), en su célebre obra *La institución imaginaria de la sociedad* (1983-I y 1989-II), sostiene que toda sociedad se instituye a partir de un flujo de significaciones imaginarias que crea para organizarse y dotarse de un mundo, que asume como verdadero.

Las significaciones imaginarias sociales conforman *el mundo* existente para esa sociedad: “la sociedad [...] instituye *su* mundo como *el* mundo [...] da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo” (Castoriadis, 1989-II:312; cursivas mías).

A través de lo imaginario social se establece lo que es y lo que no es una sociedad, lo que existe y lo que no, lo que puede ser y lo que puede valer en una época y colectividad determinada. En suma, todo lo decible, lo representable y lo que puede hacerse, y por supuesto lo que se considera como verdadero, es aprehendido en una red de significaciones instituidas para que tenga sentido.

La sociedad trata de recubrirlo todo, para organizarlo y hacerlo organizable, incluso aquello que escapa a los sentidos instituidos, es englobado, ahora bajo el argumento de “enigmas del mundo”.

Más adelante volveremos a Castoriadis, pero ahora continuemos con Nietzsche, que en su debate con el platonismo señala que la verdad es una ilusión que se acepta por convención y que permite vivir en sociedad:

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (Nietzsche [1873] 1990:6).

Para este autor, incluso la ciencia tiene un carácter ilusorio, pues en su intento de dar cuenta de la realidad de manera “objetiva”, lo que hace es construir un discurso riguroso, cargado de conceptos (concebidos como una suerte de metáforas particulares) que pretenden captar y expresar la verdad. La formación de conceptos es el artificio más elaborado que una sociedad emplea para la construcción de la verdad. La eficacia de los conceptos reside en que, en torno a ellos, el hombre crea una suerte de fetichismo en el que se les atribuye una preeminencia ontológica haciendo a un lado que son construcciones humanas.

La pretensión de la ciencia como un conocimiento verdadero, objetivo y de adecuación verificable de la proposición al dato, es sólo una ficción. Las llamadas leyes de la naturaleza no son más que relaciones que nosotros hemos construido y adjudicado a los fenómenos naturales.

Toda la regularidad que tanto respeto nos impone en las órbitas de los astros y en los procesos químicos, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros aportamos a las cosas, de modo que, con ello, nos infundimos respeto a nosotros mismos (Nietzsche [1873] 1990:10).

Por efecto de la verdad estamos “obligados” a ver las cosas bajo las *formas* que consideramos como *verdaderas*, de tal manera que al investigar sobre las leyes y la verdad de las cosas, encontramos precisamente esas formas.

En consecuencia no hay verdad absoluta, como pretenden ciertas filosofías, la religión y la ciencia; lo que existe es el lenguaje que, obedeciendo al impulso vital de buscar cierta seguridad frente al universo cambiante, nombra y ordena el mundo, crea una verdad convencional que intenta fijar, aunque sea relativa.

La verdad construye un mundo humano con palabras y metáforas, que se toman como las cosas mismas; mentiras y ficciones que hemos olvidado que lo son, pues necesitamos olvidar para poder vivir. El intelecto crea estas ficciones como un recurso para tratar de ocultar la “terrible certeza”: *la insoportable levedad del ser*, la fugacidad de la vida, su falta de sentido y la caducidad de todo lo existente. Construida la ilusión como verdad, hay que olvidar que es una ilusión y que fue construida.

De nuevo, algo semejante plantea Castoriadis cuando afirma que el pensamiento occidental ha negado la creación como creación humana,⁴ esto ha ocultado un hecho cardinal: la sociedad es autocreación y autoinstitución:

Pero esta autoinstitución en general no se sabe como tal [...] La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación [...] se manifiesta en la representación social de un origen extrasocial de la institución de la sociedad (Castoriadis, 1989-II:332).⁵

⁴ “El pensamiento tradicional ha negado siempre la creación, pero simétricamente estaba obligado a afirmar la imposibilidad de la destrucción (nada se crea, nada se pierde, todo se transforma)” (Castoriadis, 2004:15).

⁵ Sin duda son sorprendentes las semejanzas de estos planteamientos, pero no podemos dejar de señalar sus diferencias. Nietzsche cuestiona la esencia del Platonismo (y sus

Pero volvamos a los argumentos de Nietzsche, quien sostiene que el conocimiento de la realidad es siempre un saber en perspectiva, es decir una interpretación que se hace desde una determinada representación, que no puede ser única, ni fundamental. No hay realidad en sí, ni verdad absoluta, sólo interpretaciones en perspectiva que se asumen como verdades. “No hay acontecimiento en sí. Lo que ocurre es un grupo de fenómenos seleccionados y reunidos por un ser que interpreta” (Nietzsche en Hottois, 1999:244).

La perspectiva desde la que se hace la selección y la construcción del saber obedece a determinados valores (es axiológica), no es neutral ni objetiva como pretende la ciencia. El saber se construye a partir de los valores, intereses e intenciones, privilegiados por el sujeto que interpreta, no es una construcción puramente empírica o lógica. Poder y saber están entrelazados. Nietzsche cuestiona el valor de la verdad y la sumisión a lo verdadero. Se pregunta ¿quién busca la verdad?, ¿para qué la busca?, ¿qué quiere?, ¿cuál es su voluntad de poder?

La ciencia oculta su voluntad de poder en su pretensión de objetividad y neutralidad. Escudándose en esto, intenta producir una descripción, que hace pasar como adecuada y fiel de la realidad. Una de sus intenciones es generar un conocimiento racional y lógico que establezca identidades estables. La verdad sería esta correspondencia absoluta entre el conocimiento producido y la realidad. La ciencia rechaza el perspectivismo porque pone en entredicho su capacidad de crear verdades universales.

A pesar de la crítica a la ciencia, Nietzsche reconoce que tanto la ciencia como la lógica permiten establecer y explorar algunas regularidades entre las apariencias y efectuar, a partir de ellas, ciertas predicciones que resultan útiles, de ahí que sean valoradas. Sin embargo, para Nietzsche el conocimiento debiera servirle al hombre

derivaciones en el pensamiento occidental), que sostiene que la verdad es absoluta, inmutable, universal y que se capta por la razón, critica esta tradición al afirmar el carácter ilusorio, relativo y socialmente construido de la verdad. Por su parte, Castoriadis pone el énfasis en la capacidad autopoiética de la sociedad, que se crea a *sí misma* produciendo significaciones imaginarias que le dan sentido a *sí* y que conforma sus instituciones.

no sólo para utilizarlo en la transformación de la naturaleza y en la elaboración de artefactos útiles y prácticos, sino para fundamentar una valoración de la vida. Considera que la ciencia positiva no lo hace, por el contrario ha sustituido a la religión, ha hecho una sustitución del discurso metafísico de aquella, por un nuevo discurso que no deja de ser ficcional y que se ha convertido en un dispositivo de poder.

Nietzsche sostiene que a pesar del carácter fundamentalmente arbitrario y metafórico del lenguaje, es el único medio para aproximarnos a la verdad (como construcción y experiencia vivida), pues a partir de las metáforas (relativas y cambiantes) se puede intentar captar el devenir. De ahí que él emplee la alegoría como una forma privilegiada para expresar sus reflexiones filosóficas.

Para Nietzsche la verdad está en la tierra, no hay caverna (aludiendo al idealismo platónico): el ser está en el mundo en que vivimos. La verdad es una experiencia vivida. Implica creación, riesgo y valentía. Es efecto de la voluntad de poder de los hombres.

El ser humano es *voluntad de poder*, un mar de fuerzas que se agitan, transforman, discurren y ofrecen posibilidades de cambio (Nietzsche [1901] 1998). El mundo no es algo dado de una vez por todas, sino una realidad que se está produciendo, pero que hay que descubrir, interpretar, valorar, que se puede falsificar, que se puede crear y recrear. El conocimiento está marcado por esta voluntad de poder, forma parte de un impulso (una pulsión, *trieb*, diría Freud) de creación, transformación y dominio.

Estos planteamientos de Nietzsche servirán de base para que Foucault desarrolle algunas consecuencias de la relación entre verdad, saber, poder y subjetividad.

Foucault, los dispositivos de verdad

Michel Foucault encara el tema de la verdad en varios lugares de su obra,⁶ donde sostiene que la verdad está enlazada a la construcción

⁶ Desde la *Historia de la locura* (1964 [1986]), Foucault hace referencias a la cuestión de la verdad a lo largo de su periodo “arqueológico” y posteriormente en su etapa genealógica,

de ciertos dominios de saber, que pueden analizarse a partir de su genealogía, para comprender su estrecha vinculación con prácticas sociales, en las que se entrelazan intereses políticos y económicos.

Al igual que Nietzsche pone en duda el valor de la verdad concebida como algo absoluto, que está ligado al bien y que se busca de manera desinteresada.⁷ Sostiene que en Occidente hay una clara *voluntad de verdad* que se manifiesta en una incitación social a buscarla, decirla, valorarla, incluso sentir placer al conocerla y asumirla.

Esta voluntad de verdad ha sido tan profundamente incorporada en nuestros valores, concepciones y hábitos, que a veces somos incapaces de percibirla como una construcción. La naturalidad y a la vez la importancia de la verdad en nuestra vida, nos hace pensar, incluso, que la verdad es algo así como un ente que existe libre e independiente, y que es el engaño, el error o las pasiones las que en un momento pueden impedir que salga a la luz.

Foucault coincide con Nietzsche,⁸ ambos sostienen que en la búsqueda de la verdad hay una voluntad de poder:⁹

Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad [...] el poder [...] la exige [y] la necesita para funcionar: *tenemos* que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o encontrarla (Foucault, 1992:140).

así como al final de su vida en *Historia de la sexualidad* y *Hermenéutica del sujeto*. La cuestión de la verdad es sin duda uno de los temas transversales que atraviesan su reflexión y que va resignificándose a partir de las problemáticas particulares de cada una de sus obras.

⁷ Al igual que Nietzsche, Foucault considera que la tarea de la filosofía no es la búsqueda de una verdad intemporal, sino la reflexión y el “diagnóstico” (Castro, 2004:344) sobre por qué se busca la verdad, cuál es la historia de esta búsqueda y a quién le sirve postular una verdad. Si bien estas interrogantes son semejantes a las de Nietzsche, en Foucault tomarán el giro de las preguntas por “las políticas de la verdad” y por los “juegos de verdad”, como veremos más adelante.

⁸ Al respecto Nietzsche afirma: “*la verdad necesita del poder*. Por sí misma, la verdad no es ninguna potencia [...] necesita que la fuerza se ponga de su parte o ponerse ella de parte de la fuerza, ya que de lo contrario perecerá siempre” (Nietzsche en Cano, 2001:299).

⁹ “[...] ‘la voluntad de verdad’ [...] no es una fuerza moral sino una forma de voluntad de poder” (Foucault, 1992:141).

Para Foucault, la verdad es un saber construido socialmente que conlleva efectos de poder.¹⁰ Es un conocimiento en perspectiva (como decía Nietzsche) desde una cierta ubicación en el entramado de fuerzas. No hay verdad desinteresada u objetiva, la verdad es producida por el poder. Se construye a partir de una serie de reglas y dispositivos de poder-saber, no es un conocimiento “puro” y neutral (como pretende la ciencia).

El poder no debe entenderse sólo en su dimensión prohibitiva o represora, su principal fuerza reside en que produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos. Deleuze (1987:55) lo expresa con claridad: “El poder más que reprimir produce realidad, y más que ideologizar, más que abstraer y ocultar, produce verdad”.

La verdad es un saber que se hace aceptar como “la realidad”. Foucault sostiene una concepción amplia sobre el *saber* que no se reduce al conocimiento científico o verdadero, el saber es el conjunto de lo “decible” y lo “visible” en una época determinada. El saber alude también al interjuego de reglas que definen los límites de *lo que se puede decir, ver y darse como verdadero*. El saber está asociado a cuatro procesos fundamentales:

1. La constitución de los sujetos, dotándolos de una concepción del mundo, dentro de la cual construyen su identidad y asumen lugares.
2. La construcción de objetos, acerca de los cuales establece también las formas de utilización.
3. Se constituyen en el soporte de las formaciones¹¹ y las prácticas discursivas.

¹⁰ Si bien la noción de poder en Foucault es heredera de las reflexiones de Nietzsche, Foucault desarrollará de manera particular este concepto (como veremos en las páginas siguientes), en debate con las concepciones derivadas del derecho, la política y especialmente del marxismo.

¹¹ Por formación discursiva se entiende el conjunto de enunciados articulados con prácticas concretas, que constituyen un sistema en el que se establecen objetos, conceptos, elecciones temáticas, correlaciones de enunciados y reglas de enunciación (Foucault, 1996).

4. Establecen regímenes, normas y reglas acerca de: *los límites de visibilidad y decibilidad* (lo que se puede ver y decir en una época); *conservación* (qué se censura, registra o circula); *memoria* (forma en que se clasifican y conservan ciertos saberes); *reactivación* (modos y transformaciones con las que un saber se actualiza) y *apropiación* (normas que regulan la accesibilidad e institucionalización de los saberes).

Poder y saber se articulan en las prácticas institucionalizadas de constitución, manipulación y modelamiento de los sujetos.

[El poder] es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad [...] incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable [...] es una manera de actuar sobre un sujeto actuante [...] Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1988:239).

Todo poder genera resistencias. Cualquier ejercicio del poder provoca una resistencia, ya sea de manera abierta o velada (Foucault, 1988:243). Tanto para el poder como para su resistencia, se desarrollan una serie de estrategias, que son los medios y las racionalidades.

Las relaciones de poder producen objetos y constituyen sujetos, en entramados donde el saber y la verdad se ponen en juego. Para Foucault, *la verdad es un saber que se instituye como un proyecto social sancionado y legitimado como "cierto"* en un momento histórico determinado. Pero también *es el conjunto de reglas que rigen la producción, repartición, circulación y funcionamiento de ciertos enunciados* destinados a producir un efecto de certeza.

La verdad se liga con el poder en la medida en que dirige y modela las acciones de los sujetos. La vinculación de la verdad con el *Ser*, con *Dios* y con *el bien*, hacen de ella el criterio por excelencia en torno al cual las acciones se juzgan y se conforman.

La voluntad de verdad en las sociedades occidentales ha hecho que se establezcan una serie de dispositivos que tiene la finalidad de producir e instituir saberes de verdad, que además rigen la manera en

que esos saberes se asignan, emplean y circulan en ciertas instituciones, grupos y actores sociales.

El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas (Foucault, 1992:140).

Los dispositivos de *verdad* son un conjunto heterogéneo de elementos tanto discursivos como no discursivos, que con una finalidad estratégica de dominación se invisten de una racionalidad y buscan una concertación de fuerzas para hacer aceptables como *verdad* ciertos saberes, dentro de un campo científico o ideológico que les permita dar certeza, justificar su existencia y sus estrategias de control y regulación.

Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, los tipos de discurso que ella escoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero (Foucault, 1992:187).

La verdad en sus múltiples acepciones —científica, filosófica, jurídica o religiosa— se instaure y se sostiene a través de dispositivos particulares que funcionan como formaciones sociales en las que se articulan instituciones, discursos, normas, significaciones imaginarias, lugares jerarquizados, etcétera; que conforman una red sumamente compleja que permite el ejercicio del poder en estos diferentes campos. Esta red de elementos no es para nada algo homogéneo y bien formado, por el contrario, es una verdadera “madeja”.

Foucault señala que en todo dispositivo podemos distinguir *régimenes de enunciación y de luz*.

El *régimen de enunciación* remite a las condiciones que tratan de definir el sentido particular (Mier, 1990:21) de los discursos que se

producen en un dispositivo, establecen lo que se dice o se puede decir como verdad, así como los actores que enuncian esos discursos y los interlocutores que son convocados por ellos.

Por su parte, el llamado *régimen de luz* alude a lo que el dispositivo de *verdad* ilumina: los sujetos y los objetos que pueden mirarse, estableciendo la manera en que han de ser mirados, así como también produce las condiciones para que otros queden en la penumbra o permanezcan invisibles.

La verdad es saber y poder, produce objetos y constituye sujetos:

[...] estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder (Foucault, 1992:140).

La verdad ejerce un poder que transforma a los individuos en sujetos,¹² les impone una identidad¹³ a partir de la cual se reconocen a sí mismos, se ubican en el entramado social y reconocen a los demás. Este efecto de la verdad, aunque resulta eficaz, no siempre es evidente.

La constitución subjetiva es uno de los principales efectos de los dispositivos de verdad. La labor de este dispositivo es hacer que el saber que se asigna como verdad, sea interiorizado por el sujeto de manera que asuma las significaciones imaginarias sociales (como sostiene Castoriadis, al que aludiré más adelante), que le permitan ocupar un lugar en el entramado social, reconocerse en él, dar sentido a sus acciones y su vida. A partir de esto se ejerce un poder que modela sus

¹² "Sujeto" en la doble acepción que lo entiende Foucault: sometido a otro por medio del control y atado a su propia identidad (Foucault, 1988:231).

¹³ Entiendo por "identidad" la construcción imaginaria a partir de la cual el sujeto se representa a sí mismo y conforma una significación acerca de quién es, qué hace, cómo quisiera ser y cómo quisiera ser visto.

deseos, sus acciones y conforma su identidad, de acuerdo con lo que se considera como el saber y el bien supremo: la verdad.

Pero no hay que caer en una lectura mecanicista o reproduccionista de la subjetividad, ésta está siempre en producción (es instituida pero también instituyente), no es un producto lineal efecto mecánico de la acción del saber y el poder, por el contrario, la subjetividad se hace permanentemente en un proceso de tensión en el que el poder y el saber desempeñan un papel importante pero no exclusivo, el deseo y la estructura del sujeto también entran en juego.

Castoriadis y la verdad en la efectividad histórico-social

Cornelius Castoriadis analiza el tema de la verdad entreverando su problemática entre la reflexión filosófica y la histórico-social. Sin embargo, señala que en última instancia es en el campo histórico-social desde donde se puede plantear y reflexionar sobre este tema. Afirma que en realidad no se puede analizar este problema fuera de lo histórico-social en el que se ubica.

En toda sociedad hay regímenes de verdad, hay normas y reglas para la producción, el registro y la transmisión de la verdad. La cuestión de la verdad forma parte de la institución imaginaria de la sociedad.¹⁴

La sociedad en su proceso de devenir, de autoalteración histórica, requiere para existir la instauración de instituciones a partir de crear significaciones imaginarias que instituyen un mundo de normas, valores, lenguaje, *formas de representar / decir social (Legein)*, así como de instrumentos, procedimientos y métodos de *hacer social (teukhein)*.

Las instituciones son engendradas por las significaciones imaginarias, creadas por el colectivo para instituirse un mundo y una realidad social que los dota de sentido y les permite organizarse.

¹⁴ A diferencia de Nietzsche y de Foucault, quienes reflexionan sobre la verdad a partir del poder, en Castoriadis el tema de la verdad será abordado fundamentalmente en relación con su papel en la creación de las significaciones imaginarias que una sociedad produce y recrea incesantemente para instituirse.

Toda institución es la creación de sistemas simbólicos¹⁵ sancionados que establecen la regulación normativa, funciones y formas de pensar, representar, ser y actuar, que regulan relaciones y prácticas sociales.

La visión moderna de la institución, que reduce su significado a lo funcional, no es sino parcialmente correcta. En la medida en que se presenta como *la* verdad [lo que] no es más que una proyección [...] de lo que este mundo quisiera que fuesen sus instituciones (Castoriadis, 1983-I:226).

Toda sociedad construye un mundo para sí, al que denomina realidad. Estas concepciones son resguardadas y reguladas. Los discursos y las interrogaciones sobre la realidad y la verdad son cuidadosamente vigilados. De esta manera la sociedad establece qué se puede interrogar y cuáles son las respuestas verdaderas a esas interrogantes.¹⁶ En esto consiste la institución de las significaciones imaginarias sociales, que tienden a establecer una regulación que apunta a la clausura, aunque ésta nunca se logre por completo.

La cuestión de la verdad aparece fundamentalmente con el lenguaje,¹⁷ con la interrogación sobre su uso canónico, así como sobre la adecuación de la concepción de lo que se dice, se piensa o se ve en relación con lo que esa sociedad ha construido como realidad.

Pero hay otra interrogación más radical sobre la verdad, que es la que a Castoriadis le interesa destacar: la interrogación sobre las instituciones de la sociedad, sobre las significaciones imaginarias sociales que encarnan los sujetos y organizan los procesos sociales.

Este tipo de interrogación radical ha surgido sólo en determinadas sociedades a lo largo de la historia, e implica la interrogación sobre

¹⁵ “Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir fuera de un simbólico [...] y constituyen cada una su red simbólica” (Castoriadis, 1983-I:201).

¹⁶ Aquí podemos apreciar ciertas semejanzas de Castoriadis con lo planteado por Nietzsche y Foucault, aunque los conceptos y las problemáticas de los planteamientos de cada autor son distintos.

¹⁷ De nuevo hay semejanza con lo planteado por Nietzsche y con Foucault, aunque este último vincula la problemática de la verdad con el saber y la producción de enunciados en las prácticas discursivas, como vimos anteriormente.

todo lo instituido, lo que para una sociedad es válido y da como universal. Esta interrogación pone en entredicho lo que *es* para una sociedad, su institución misma y su identidad. Castoriadis sostiene que esta interrogación sólo ha sido posible en la Grecia antigua y en la Revolución Francesa.

La interrogación radical por la verdad implica trascender las preocupaciones reiteradas de la filosofía de Occidente. Por ejemplo, a diferencia de preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento (en abstracto) como hace Kant, Castoriadis, replantea la cuestión preguntándose por los “requisitos de efectividad”¹⁸ (Castoriadis, 2004:249), es decir por la *realidad efectiva*:

No preguntamos: ¿cómo es posible tal o cual cosa?, sabemos que es efectivamente real, no podemos fingir que pensamos que habría podido o no ser. Preguntamos: ¿qué exige y trae aparejado su realidad efectiva? [...] A partir de ahí, dos interrogantes centrales. ¿Cómo debe ser la sociedad o una sociedad para que la cuestión de la verdad (en sentido fuerte) pueda emerger en ella? Pero también: ¿cómo debe ser el mundo para que pueda existir una sociedad en la cual emerja la cuestión de la verdad? (2004:249).

Hablar de la realidad humana efectiva es referirnos a la sociedad y su historia y por lo tanto a sus requisitos de efectividad, que para Castoriadis (2004:250) son la existencia de las instituciones. Toda sociedad se constituye a sí misma a partir de las instituciones que crea. “Toda institución es tentativa lograda [...] de imponer una cierta regularidad a comportamientos humanos” (Castoriadis, 2004:250). Estas regularidades en los comportamientos traen aparejadas una multitud de relaciones con el mundo, pues al comportarse el sujeto se pone en juego y se relaciona con objetos del mundo.

Una de las instituciones centrales es la lengua, que permite la regulación de lo que se dice, lo que se piensa y la manera en que se

¹⁸ Este énfasis en la “efectividad” y su particular relación con lo imaginario que crea las instituciones, es un aporte importante de Castoriadis sobre el tema que tratamos.

actúa. A partir de la lengua se instituyen significaciones imaginarias sociales que intentan regular las creaciones de sentido, estableciendo lo que es bueno, lo que es bello y lo que ha de concebirse como verdad. Significaciones que, instituidas, dotan de identidad y mantienen unida a la sociedad.

Esta mirada de la verdad a partir de la realidad efectiva de los sujetos (concebidos en su constitución inseparable psíquica y sociohistórica),¹⁹ hace surgir interrogantes más amplias y profundas que las planteadas por la filosofía heredada, incluso por el mismo Heidegger, a quien se considera como uno de los máximos exponentes de esta filosofía.

La tradición filosófica ha olvidado u ocultado la pregunta por el *ser* y su sentido, que es también la pregunta sobre la historia y la verdad. Heidegger, entonces, se propone volver a esta cuestión esencial, pero lo hace, según Castoriadis,²⁰ desde una mirada fenomenológica y abstracta, que paradójicamente no toma en consideración la *realidad efectiva*, aunque sostenga que parte de la *existencia humana del ser*, del “ser en el mundo”, del “ser ahí” (dasein).

El *olvido del ser* es imputado a la racionalización que se origina con los griegos (sin ninguna distinción) y luego se le atribuye a los “modernos”. Contra esta idea Castoriadis, afirma:

Lo que marca la historia de la filosofía desde Platón no es el “olvido del ser” sino la interpretación del ser como *determinidad* y, en consecuencia, la subordinación creciente de la filosofía a la lógica de la determinidad, o sea, a la lógica ensídica (Castoriadis, 2004:261-262).

En consecuencia, la racionalidad no implica un olvido del ser, sino la afirmación de una de sus dimensiones: la determinidad, que puede ser conocida por la razón, misma que deriva en una de sus expresiones más valoradas en la modernidad: el conocimiento científico.

¹⁹ Para Castoriadis, el orden de la psique es inseparable y a la vez irreductible del orden histórico social, estas dimensiones son también específicas de la reflexión castoridiana.

²⁰ La crítica de Castoriadis a Heidegger la desarrolla fundamentalmente en el Seminario que dictó en la École des Hautes Études en Sciences Sociales entre 1986 y 1987, cuya transcripción se publicó en el libro *Sujeto y verdad en el mundo histórico social* (Castoriadis, 2004), texto donde aborda de manera explícita el tema de la verdad.

La superación de la concepción de que el ser está determinado, no se transforma a menos que se ponga en cuestionamiento la lógica ensídica: “Tomar el ámbito humano, psíquico, histórico-social, como paradigma, significa, primero y ante todo, ver ahí un tipo de ser que escapa a las determinaciones” (Castoriadis, 2004:254).

Para Heidegger, la historia de la filosofía es un “dejar ser” y “esperar”, mientras que Castoriadis sostiene que esta historia es la “historia de un proyecto histórico-social” (2004:266). Para Castoriadis, preguntarse o no ¿qué es el ser?, no es la pregunta más pertinente, antes habría que preguntarnos ¿por qué nos preguntamos eso?,²¹ ¿qué ha sucedido en nuestro mundo histórico social que nos hace interrogarnos sobre esto? Sólo interrogando sobre nuestro pensamiento podremos abrir la interrogación ilimitada que rompe la clausura, tarea que la filosofía debería emprender.

La pregunta de qué es el *ser* y qué verdaderamente *es*, es la pregunta que toda sociedad debe responder para instituirse y existir. Los griegos permitieron la apertura a esta pregunta dejando de lado las respuestas que involucraban a la revelación y a la tradición, aceptando la actividad del pensamiento y la creación de la libertad como la posibilidad intencional de pensar reflexivamente de manera autónoma.

Para Castoriadis la subjetividad es potencialmente “reflexiva y deliberante” (2000:45), no sólo es capaz de pensamiento, sino también de voluntad:

[...] donde no hay voluntad, no hay camino, sino únicamente devenir [...] La voluntad es la tensión hacia [...] de la subjetividad reflexiva y deliberante [...] Si la reflexión no quiere algo, no existe como reflexión. La búsqueda de la verdad es voluntad de verdad (1998:65-66).

²¹ Cabe señalar que Heidegger hace una reflexión sobre la pregunta por el ser, en términos distintos a los de Castoriadis (cfr. Heidegger, 2002:11-50).

Nietzsche y Foucault con Castoriadis: la política de la verdad entre el proyecto de autonomía y las sociedades de control

La verdad es un conjunto de significaciones imaginarias, de creaciones de sentido en torno a la cual nuestras sociedades se han instituido. Sin embargo, se trata de un *acontecimiento*:²² hay una cierta regularidad en la historia del pensamiento de Occidente que coloca a la verdad como el centro de la reflexión filosófica (*platonismo* para Nietzsche, *filosofía heredada* para Castoriadis), que opera en una suerte de *voluntad de verdad* (como señalan los tres autores) que deberíamos pensar de otro modo. En este sentido Castoriadis propone la crítica reflexiva y radical sobre la verdad, que implica un cuestionamiento acerca de lo que es la verdad y el papel que desempeña en nuestras sociedades. Pero fundamentalmente implica una interrogación, acerca de nuestras instituciones, por lo tanto, ir más allá de las creencias y las representaciones instituidas. Se trata de una apuesta política que apunta a la autonomía.

El sujeto y la sociedad no están dados de una vez y para siempre, tampoco están determinados de manera que no pudieran transformarse a *sí mismos*. Ambos son creación incesante, por el entramado de la imaginación radical de la psique y lo imaginario social, son procesos de auto-creación y auto-institución imaginaria donde puede operar la *voluntad reflexiva* (Castoriadis) que permita *pensar y ser de otro modo* (Foucault), que ponga en entre dicho lo que ha sido (Nietzsche, Foucault y Castoriadis), para crear algo distinto (la aparición del *superhombre*, diría Nietzsche), fruto de una reflexión autónoma (Castoriadis) que permita un trabajo sobre *sí mismo*, como *obra de arte* (Foucault).

Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir quiénes somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que

²² Para Foucault, el acontecimiento obedece a una serie de prácticas que ocurren con regularidad, que en su genealogía se hace posible analizar “los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias que permitieron formar, en un momento dado, lo que luego se presentará como evidente” (Foucault en Castro, 2004:21).

podríamos ser para librarnos [...] de las estructuras del poder moderno (Foucault, 1988:234).

La autonomía implica darse su propia ley, es la capacidad y la posibilidad reflexiva, individual y social, de construir sus propias leyes. Para Castoriadis, la autonomía es un proyecto:

La autonomía surge, como germen, desde el momento en que estalla la interrogación explícita e ilimitada [de] las significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de creación, que inaugura otro tipo de sociedad y otro tipo de individuos. Hablo efectivamente de *germen*, pues la autonomía, tanto individual como social, es un *proyecto* (2000:64).

Estos proyectos parecen muy lejanos, vivimos en sociedades heterónomas donde el ejercicio del poder se ha multiplicado enormemente en sus formas y estrategias, vivimos en lo que Deleuze denomina como *sociedades de control* (2006:277), donde las formas de poder enunciadas por Foucault (el poder disciplinario, el biopoder y las *tecnologías del yo*), se articulan y conviven con un “nuevo monstruo”, un régimen de poder que no se circunscribe a espacios cerrados (como el poder disciplinario), que se ejerce a campo abierto, tampoco es acotado y se realiza en el tiempo del encierro, se ejerce permanentemente, ya no es el secuestro en la fábrica, sino la presencia de la *empresa* como el “alma” que gestiona y controla la vida de los sujetos.

Un ejemplo de esto es la *empresarización de la sociedad*, toda institución es vista, convocada y modelada bajo el parámetro de la empresa, debe tener su “visión y su misión”, el sujeto debe actuar en función de ellas, aunque nunca las tenga claras, pero sabe que existen y debe modelarse a *sí mismo* en función de lo que imagina se le demanda:²³ calidad, excelencia, compromiso, competencia, etcétera.

²³ “El control social se ejercita a través de la introyección de obligaciones y [...] de la voluntaria pero inevitable sumisión a una cadena de automatismos” (Berardi, 2010:103-104).

El trabajo en estas sociedades es *info-trabajo*²⁴ (Berardi, 2010), una labor “flexible” que implica ya no un secuestro, sino la venta de tiempo fragmentario y recombinante²⁵ de operación y atención, para la realización de ciertos procesos, que por lo regular implican adquisición, captura, transmisión y/o intercambio de información. “La persona del trabajador es jurídicamente libre, pero su tiempo es esclavo. Su tiempo no le pertenece, porque está a disposición del ciberespacio” (Berardi, 2010:92), prolongando enormemente la jornada laboral. La red y el celular colocan al sujeto a disposición del empleador en cualquier momento. El control se ejerce en el instante en que la empresa lo requiera.

El hombre de la disciplina era un productor continuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua (Deleuze, 2006: 282).

En la empresarización los sujetos más que productores son consumidores, que venden tiempo a cambio de cifras (crédito) para poder comprar mercancías. “El hombre, ya no está encerrado, sino endeudado” (Deleuze, 2006:284), sus tarjetas de crédito lo atan permanentemente, establecen el vínculo de acreedor-deudor como forma de relación social que controla las subjetividades.

En estas sociedades el instrumento fundamental de control es el *marketing*, las estrategias para la venta de las mercancías que se convierta a partir del crédito, en una manera de endeudar al sujeto y establecer, en torno a él, diversas formas de control.

En este escenario de *marketing*, del sujeto endeudado, de identidades informáticas, de relaciones virtuales, del imprescindible acompañamiento de las tecnologías de la comunicación y la información en

²⁴ “La introducción de las nuevas tecnologías electrónicas y la informatización del ciclo productivo abrió el camino a la creación de una red global de infoproducción desterritorializada, deslocalizada y despersonalizada” (Berardi, 2010:62).

²⁵ Puede ocupar varias esferas de la vida del sujeto, que se “recombinan”: se puede trabajar en casa o en diferentes lugares, en diversos tiempos.

la vida cotidiana de los sujetos y en la conformación de su identidad, circulan lo que Castoriadis denomina como *verdades blandas*:

Una sociedad buro-media-crática, en donde, sin “totalitarismo” formal, hay una imposición blanda de miras [...] llegamos a una sociedad de “verdad blanda” [...] donde todo circula en forma de mensaje mediático, en donde ya no hay criterios estrictos y rigurosos (2004:274-275).

En estas sociedades de control hay una suerte de *mistificación mediática* a partir de la cual se establecen *verdades blandas*, donde las políticas de la verdad y sus juegos de fuerza se llevan a cabo a través de los medios, con estrategias publicitarias y propagandísticas. Es por eso tan importante la reflexión sobre de la construcción social de la verdad, que forma parte de los instrumentos privilegiados de control.

Como hemos visto, a partir de estos tres autores, la verdad está ligada a los sistemas de poder y a las instituciones que la producen y la sostienen. Sin embargo, la problemática en torno a la verdad no puede ser concebida como un asunto simplemente “ideológico”, en el sentido de pensar que es un saber oscurecido por las condiciones de existencia, por las relaciones sociales o las formas políticas impuestas que logran velar o encubrir un saber “real” o “auténtico”. La cuestión de la verdad va mucho más allá que todo esto, forma parte del proceso de institución misma de la sociedad. Para Foucault, el problema político en torno a la verdad:

[...] no es criticar los contenidos ideológicos ligados con la ciencia o hacer que [la] práctica científica esté acompañada de una ideología más justa, sino saber si es posible una nueva política de la verdad [...] no se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder, lo cual sería una quimera, porque la verdad es en sí misma poder, sino separar el poder de la verdad, de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) (Foucault en Castro, 2004:346).

Bibliografía

- Berardi, Franco (2010), *Generación post-alfa*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Cano, Germán (2001), *Nietzsche y la crítica a la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Castoriadis, Cornelius (1997), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba.
- (2000), *Ciudadanos sin brújula*, México, Ediciones Coyoacán.
- (1998), *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1983-I y 1989-II), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets.
- (2004), *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Castro, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, México, Paidós.
- (2012), “Nueva imagen del pensamiento” [<http://abrisqueta.blogspot.mx/2012/03/gilles-deleuze-nueva-imagen-del.html>], fecha de consulta: 24 de septiembre de 2014.
- (2006), “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- (1995), “¿Qué es un dispositivo?”, en E. Balbier *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel (1996), *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores.
- (1982), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores.
- (1991), “El interés por la verdad”, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.
- (1992), *Microfísica del poder*, Barcelona, La Piqueta.
- (1984), “El poder y la norma”, en *La nave de los locos*, núm. 8, verano, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- (1988), “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.
- (1998), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, Martín (2002), *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hottois, Gilbert (1999), *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, Cátedra.

- Krüger, Karsten (2006), “El concepto de ‘sociedad del conocimiento’”, *Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, Barcelona, vol. XI, núm. 683, 25 de octubre [<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-683.htm>], fecha de consulta: 25 de septiembre de 2014.
- Mier, Raymundo (1990), *Introducción al análisis de textos*, México, Trillas.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *Cómo se filosofa a martillazos*, México, Tomo.
- ([1873] 1990), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [<http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.htm>], fecha de consulta: 30 de diciembre de 1998.
- ([1901] 1998), *Voluntad de poderío*, Madrid, EDAF.
- Yehya, Naief (2008), *Tecnocultura*, México, Tusquets.

documentos

