
Viviana Segreto es profesora asociada de Filosofía Política en el Departamento Culture e Società de la Università di Palermo, donde enseña Filosofía Social, Historia de los Conceptos Políticos y Teorías de la Intercultura. Sus investigaciones se centran en el análisis de los fundamentos clásicos de la política. Entre sus últimos trabajos: *Contro-parola. Foucault e la parresia* (Mimesis, 2018), *La sovranità dell'uno. Filosofia politica della greicità* (Mimesis, 2018), *La fondazione della politica. Dalla mitologia divina all'immaginario politico nella classicità greca* (Mimesis, 2020).

Contacto: viviana.segreto@unipa.it

EL NUDO VELADO DEL PODER. SUBJETIVACIÓN, SABER, VERDAD*

Viviana Segreto

Università di Palermo

THE VEILED KNOT OF POWER. SUBJECTIVATION, KNOWLEDGE, TRUTH

Resumen

El artículo analiza, desde una perspectiva foucaultiana, la relación entre la constitución del sujeto, los procesos de veridicción y las formas de poder que se activan y son activadas en este encuentro. El análisis se basa en una genealogía clásica que parte de Platón y Aristóteles, utilizando también las obras de Foucault. El texto se esfuerza por demostrar cómo las interconexiones de los elementos señalados con anterioridad configuran un espacio público atravesado por el conflicto entre el conocimiento y el poder, lo que representa uno de los elementos claves para legitimar una autoridad política.

Palabras clave

subjetivación; saber; poder; lenguaje; verdad

* Fecha de recepción: 15 de marzo de 2024; fecha de aceptación: 13 de abril de 2024. El ensayo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado por el doctorado en Inequidad y diferencias, con la participación de la Università di Palermo. El texto fue traducido al castellano por Gonzalo Ramos Pérez (gonramos@ucm.es).

Abstract

From a Foucauldian perspective, this article analyzes the relationship between the constitution of the subject, the truth-telling processes, and the forms of power that are activated and activate each other in this intersection. The analysis is based on a classical genealogy starting with Plato and Aristotle, as well as Foucault's works. The text endeavors to demonstrate how the interconnections among the aforementioned elements shape a public space permeated by the conflict between knowledge and power, which constitutes a key element in legitimizing a political authority.

Keywords

subjectivation; knowledge; power; language; truth

“La soberanía de lo semejante”: ¿Qué se parece a qué?

La verdad no es semejanza, es idéntica a sí misma. La semejanza se mueve hacia lo inmóvil, “nunca permanece estable en sí misma”, si lo hiciera, no se parecería a lo verdadero, sería lo verdadero, lo inmóvil.

La representación es el semejante de lo idéntico. Cuando la palabra se muestra semejante a la cosa, se encuentra próxima a ella, pero esta es una proximidad que nunca es plena, la plenitud bloquearía su movimiento, privándola, precisamente, de su deseo mismo de plenitud. Así

al poner como enlace entre el signo y lo que indica la semejanza, [...] el saber del siglo XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido. (Foucault, 1968, p. 39)

Por lo tanto, la semejanza es el “vínculo” entre la representación y la verdad. Desde este momento la representación, el así llamado verdadero, es el “llamado verdadero” de la representación; lo Verdadero se descubre como aquello que se asemeja a lo Verdadero en la expresión de su forma.

La variación de la coacción que precisamente sostiene a lo largo de los siglos tal expresión define la esencia de lo verdadero, delinea el marco de su manifestación hasta oscurecerlo, a tal punto que se hace transparente la inconsistencia de su esencia; la verdad no es, y la articulación de los signos nos ayuda a saberlo. El saber nos desvela que no es (lo) verdadero, se escapa a la necesidad de saberse verdadero para llegar a la posibilidad de saberse como plural.

¿La negociación entre el conocimiento y la verdad se reconoce en los individuos, cómo? El único hecho cierto es que el individuo es capaz de articular de forma sensata sonidos que pueden ser signos y palabras capaces de significar. Por lo tanto, el hombre (sujeto) que habla es la negociación en sí misma.

Zoon logon echon, sujeto-conciencia: dos planos, solo aparentemente diferentes, de la inscripción del nudo que vincula la verdad y el saber con el lenguaje; dos planos diacrónicamente distantes, pero profundamente próximos. La verdad antes y después del conocimiento, la verdad muda y la verdad que habla. Entonces, el saber visto y el saber dicho.

La astucia de Aristóteles corrobora profundamente el sentido del conocimiento del Ser en la sutileza de partir de la sensación y el deseo. Dos elementos asociados (por necesidad) a lo corpóreo que se desmaterializan en la progresiva plenitud del conocimiento de la Verdad:

Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. [...]. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias. (Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, 980a)

El análisis foucaultiano permite detectar exactamente los pasos del proceso de desmaterialización de lo corporal y enunciar su acto fundacional en el establecimiento de una Verdad que, siendo Una, existe, en un sentido sustancial, antes y después de dicho proceso. Así, Foucault, refiriéndose a Aristóteles, escribe:

la sensación podía considerarse como un ejemplo legítimo de conocimiento, era porque tenía acceso a lo verdadero, a las cosas mismas en sus cualidades propias. si podía extraerse cierta forma de placer de la sensación, se debía a que ésta era capaz de presentarnos algo parecido a la figura avanzada de la contemplación, es decir, del conocimiento de lo verdadero en sí mismo. [...] Si hay en general deseo de conocer y el conocimiento puede hacer nacer dentro de su propio movimiento algo como el deseo, es porque todo se desenvuelve ya en el orden de la verdad. [...] La verdad desempeña por tanto tres papeles: asegura el paso del deseo al conocimiento; funda en cambio, y a cambio, la anterioridad del conocimiento sobre el deseo, y da lugar a la identidad del sujeto en el deseo y en el conocimiento». (Foucault, 2012, pp. 39-41)

La subordinación de la sensación y del deseo al conocimiento de lo verdadero son asumidos como una condición necesaria para el establecimiento legítimo y garantizado de la identidad del sujeto. La verdad es lo idéntico, la verdad fundamenta al sujeto. Por ello, cada uno de sus elementos corporales debe ser definido hasta volverse inconsistente dentro de un saber que certifique su ser.

¿Cómo conoce el sujeto? ¿Cuál es su acceso a la verdad? En primer lugar, el sujeto conoce gracias a la vista, y después, en consecuencia, la palabra. Estos son el viático hacia la verdad, incluso antes de Aristóteles. En el momento en que se asume el asombro ante la realidad como motor de acción del pensamiento se confía a la visión la posibilidad de la reflexión que, simultáneamente, se convierte en necesidad de saber. Este es el mismo instante en que contemplar el cambio sensible de las cosas impulsa hacia la búsqueda de lo inmutable, permitiendo así a la mente la capacidad de ver, de abrir los ojos hacia la contemplación de la idea: alcanzando finalmente la teoría, el conocimiento.

El que conoce es aquel que «ama el espectáculo de la verdad [...], aquel que es capaz de avanzar hasta lo Bello en sí y contemplarlo por sí mismo» (Platón, *Republica*, 475e-476). El que conoce es aquel que ya ha descubierto en su propio asombro el abismo de su propia ignorancia y trata de no perderse en la oscuridad, ascendiendo hacia esa «ciencia que no ha nacido de la necesidad sino del asombro, vale decir de lo que permite reconocer la propia ignorancia y querer escapar a ella por el mero efecto y en bien exclusivo del conocimiento» (Foucault, 2012, p. 50). La connotación de tal conocimiento debe entonces tensar sus lazos alrededor de un rigor que asegure la exclusión de lo impuro en protección de lo en-sí, lo puro. Un riesgo que parece más acuciante cuando la visión contemplativa se traduce en una palabra que significa —que debe significar— lo esencial, lo visto.

Ver y decir convergen en el decir de lo conocido, el verdadero saber en la palabra verdadera. Es de esta forma que se hace más profundo el infranqueable surco entre el discurso verdadero y el falso, y que todavía será más profundo cuando sea estigmatizado por los intérpretes de los propios discursos: el filósofo elevado a líder político, el sofista vilipendiado al nivel de las meretrices. La perspectiva dentro de la cual Platón y Aristóteles enfocan la figura del sofista y destacan la operatividad de la sofística enmarca dos sistemas teóricos diferentes que avanzan en la diacronía temporal para desvanecer al sofista y volver inútil al sofisma.

Cuando el extranjero dice a Teeteto: «es necesario que el discurso cuando lo hay sea discurso de alguna cosa, es imposible que no sea discurso de alguna cosa», y continúa con

las cosas que se dicen de ti, ciertamente cosas diferentes dichas como si fueran cosas idénticas de ti, cosas que no son como si fueran cosas que son, tal conexión hecha de sustantivos y verbos, sin duda alguna constituye real y verdaderamente un discurso falso. (Platón, *Sofista*, 262e, 263d)

introduce (de facto) en el orden del discurso el discurso falso, es decir, hábilmente se apodera de la torre desde la que Platón arrojará a Parménides, alcanzando el punto de ruptura que le liberará del maestro.

El sofista es la antítesis del filósofo, está literal y conceptualmente colocado (*titemi*) contra él. Para superarlo se requiere el doble movimiento de admitir el no-ser y reconocer la falsedad lógica y ontológica del mismo. Platón conduce al sofista a través de una secuencia argumentativa que alcanza su clímax al etiquetarlo como impostor. En este sentido, simultáneamente, también supera un desafío mucho más ambicioso: la admisión del no-ser. Los sofistas son presentados como aquellos que

arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que solo existe la que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa. (Platón, *Sofista*, 246a-b)

Sin embargo, aunque sean despreciados y marginados, pueden discutir porque discuten no sobre la nada, sino sobre algo, no sobre lo que no es ser, sino sobre algo diferente de ello. Esto les está permitido y queda legitimado por el hecho de que

cuando hablamos de “lo que no es”, es evidente que no hablamos de un opuesto de “lo que es”, sino sólo de algo distinto», ya que, y aquí el giro teórico radical es evidente, “lo que no es” es firmemente y tiene una naturaleza propia. (Platón, *Sofista*, 257b, 258b)

Sin embargo, el no-ser es inmediatamente neutralizado, y el camino más directo es sin duda connotar su naturaleza teórica como falsa. Dada la necesidad de lo verdadero, urge yuxtaponerle lo falso, que debe ser establecido como necesariamente falso, so pena de debilitar la misma verdad. El sofista, por lo tanto, debe hablar. Este cumple con eficacia su tarea cuando discute, pero desafortunadamente su discusión se centra en lo falso, por lo tanto, engaña, mostrando que lo “falso en el pensamiento y en los discursos no es otra cosa que juzgar o afirmar el no-ser” (Platón, *Sofista*, 260c).

El sofista y Platón avanzan en dos planos paralelos y, como tales, irreconciliables: la palabra del retórico y la palabra del filósofo dicen cosas distintas. Por ello, lo que debe decirse, si se quiere decir la verdad, escapa al control. De este modo el propósito del decir se resuelve apropiadamente en hacer creer verdadero el decir. Asumir la palabra como un elemento separado de la cosa deforma por completo la simbiosis platónica decir-dicho. «En la práctica del discurso lo que se *manipula* no son las cosas mismas sino sus símbolos verbales» (Foucault, 2012 p. 59), precisamente porque para Platón la palabra no manipula, sino que remite, transita y traduce lo real.

La deformación se produce entonces en el momento en que se expulsa la objetividad de lo dicho, ampliando inconmensurablemente el hiato entre la palabra y la cosa. De este modo se manifiesta la diferencia sustancial entre uno y otro elemento, emerge que:

el número de los nombres es finito, e infinito el de las cosas; en que hay una escasez relativa de las palabras, y en que no se puede establecer una relación biunívoca entre palabras y cosas. Para resumir, en el hecho de que la relación entre las palabras y lo que designan no es isomorfa con la relación que permite enumerar.

El Sofista es quien se vale de la misma palabra, el mismo nombre, la misma expresión, para decir dos cosas diferentes, de modo que dice dos cosas en la identidad misma de la cosa dicha. (Foucault, 2012, p. 60)

La ruptura de la relación biunívoca palabra-cosa inaugura en la palabra una pluralidad de significados que el vínculo con la cosa excluía, abriendo una perspectiva comunicativa puramente retórica. Por eso Gorgias:

parece haber sido el primero en fundamentar teóricamente la autonomía de la dimensión retórica persuasiva y performativa del lenguaje respecto a su tradicional referencia a la verdad del ser. [...] El lenguaje de la comunicación humana [...] no posee verdad, si por tal se entiende una descripción fiel del ser en sí mismo. Ni los discursos pueden evaluarse en términos de verdadero/falso. (Vegetti, 2018, p. 253)

El enfoque platónico rechaza y condena esta perspectiva en el plano gnoseo-ontológico: el anhelo de cada uno es aspirar al conocimiento *verdadero*. Y ¿qué puede llamarse conocimiento de lo verdadero sino el conocimiento del Ser? La única forma de discurso que tiene validez teórica es, en sentido absoluto, el discurso sobre el Ser, ya que

los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia son estables e infalibles —no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables. [...] Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia. (Platón, *Timeo*, 5b-c-)

Es entonces sobre el *con-génere*¹ que se fundamenta la veracidad del conocer, donde se ahonda el abismo entre lo verdadero y lo falso, entre conocer lo verdadero y creer lo verdadero. El conocimiento de lo que cambia es un conocimiento falso:

Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera. Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento. si

¹ En el texto original, la cita inmediatamente anterior dice así: «i discorsi sono congeneri a ciò di cui parlano: i discorsi su ciò che è stabile, saldo ed evidente al pensiero, bisogna che siano anch'essi stabili e solidi, e, nella misura in cui, peri discorsi, è possibile e conveniente essere inconfutabili e invincibili. [...] Lessere è rispetto al divenire nello stesso rapporto in cui è la verità rispetto alla credenza» (Platone, *Timeo*, 5 b-c). Como se observa, en la cita en italiano se recoge el término *congeneri*, cuya traducción más correcta al castellano es emparentado. Con el fin de conservar el sentido de la oración y el juego de palabras que la autora hace en el texto original, en este caso, se toma la decisión de traducir *con-génere* como con-génere y no como emparentamiento, a pesar de la pequeña disonancia que pueda producirse [Nota del trad].

todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento: pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no se ría conocimiento. (Platón, *Cratilo*, 440a-b)

El falso conocimiento, como conocimiento del devenir, se afirma como no-conocimiento, es decir, como una mera creencia.

La sistematicidad con la que Aristóteles comprime la relación verdad-conocimiento arrastra al discurso sofisticado a un nuevo orden, haciendo vacua cualquier pretensión residual de verosimilitud al desvincular el sofisma de la fijeza del razonamiento, es decir, negándole incluso el acceso al razonamiento falso. El sofisma es un golpe de teatro, una ilusión escénica que silencia al interlocutor no porque lo ciega con la verdad, sino porque lo embriaga con un juego de sombras. «[El sofista] Se sitúa en una dimensión que no es la del razonamiento verdadero o falso; está del lado de la apariencia de razonamiento. Está en la sombra y el reflejo; en un espejismo razonador, pero no razona verdaderamente» (Foucault, 2012, p. 58). En este sentido, no es el error lo que anula el discurso, sino el carácter camaleónico de los colores lo que lo escenifican.

Los contornos de las sombras que escenifican el discurso se desvanecen en palabras policromadas que modifican sus significados, alienando la verdad de ellas. La proposición ya no enmarca el decir de manera tan perfecta como para corroborar lo absoluto de lo verdadero, sino que es el enunciado el que compone, descompone y recompone las palabras, apostando a que la apariencia de lo decible asuma la posibilidad de lo verdadero.

La proposición forma el silogismo y el enunciado deforma el sofisma, desfigurando el significado a través una combinación de palabras cuya maleabilidad ofrece la ilusión de una verdad objetiva que Aristóteles se apresura a invalidar aduciendo que:

como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas. (Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofisticadas*, 165a, 4-13)

El pensamiento del objeto escapa al cuerpo de las palabras, es imposible para la materia condensar lo inmaterial, por lo tanto, estas palabras disimulan. ¿Por qué Aris-

tóteles también expulsa el sofisma del falso razonamiento? Quizás porque razonar no deja de ser argumentar, pensar conceptos que se conocen en su veracidad y falsificar su significado en lo dicho, conocer para mentir, mentir para refutar lo verdadero, la palabra seductora que disfraza el ser pensado.

Aristóteles va más allá: configura una escena en la que el sofista es obsceno, no razona falsamente, manipula las palabras en una transfiguración de un significado que no es, pero puede parecer, dándole forma en el cuerpo de la palabra, una materia impensada. El desprecio por el sofista y la censura del sofisma marcan el modo sistemático en que Aristóteles despoja al sujeto del conocimiento de su propio cuerpo y al cuerpo de la palabra de su propio significado. Es así como el atento y preciso desprecio por lo corpóreo resulta ser el núcleo irradiador del *theorein* aristotélico. Una mente iluminada en un cuerpo oscurecido, alejado del deseo de desear y persuadido del deseo de conocer.

El conocimiento humano antes y después del deseo, el deseo es el «conocimiento diferido, pero visible ya en la impaciencia del suspenso en que se mantiene» (Foucault, 2012, p. 32). El deseo no se suspende para avanzar hacia el conocimiento, el conocimiento es ya, en su aurora, el deseo suspendido que será finalmente cegado por la plena luz de lo verdadero.

El sofista ofrece a Aristóteles la posibilidad de configurar la palabra como un “acontecimiento corporal”, pensada como un “efecto de victoria” y no como un “efecto de verdad”. La palabra es indudablemente cuerpo, presentada como “acontecimiento” puede situarse en el centro de la disputa.

Es Platón quien nos brindó un prólogo significativo al modular la figura del personaje de Sócrates no como sofista, sino como parresiasta; el discurso socrático sitúa una parresía concebida, construida y defendida como una racionalidad ética, que proscribía la palabra dicha porque “no se ocupa fundamentalmente de la verdad de la proposición, sino de la voluntad del sujeto hablante de aferrarse a lo que ha dicho”, el sofista no “constata”, más bien “jura”, el sofisma “ata al interlocutor a lo que dice”, ya que “lo único que el sofista manipula, el único ser al que se dirige es el de la cosa dicha; es el del enunciado en su realidad material” y, “si las palabras tienen su realidad material específica en medio de todas las demás cosas, resulta claro que no pueden comunicarse con ellas. [...] No significan las cosas, no se puede, por tanto, tener acceso a estas a partir del discurso” (Foucault, 2012, p. 80).

La palabra de Sócrates es inmaterial, y su discurso, sustancial; puede parecer paradójico u oximorónico, pero en realidad es solo axiomático. Nada en el discurso socrático alude a la materialidad de las palabras: un discurso que dice cosas con palabras sin cuerpo.

Agotar la plenitud de la subjetividad en su constante necesidad de tensión hacia lo verdadero estandariza y comprime al sujeto, sustrayéndole la posibilidad de aperturas a espacios que no son verdaderos, pero no por ello son falsos.

El deseo es la fuerza que mueve su voluntad de conocer fuera, más allá, sin que esta se vuelva hacia el conocimiento de lo verdadero. La brecha entre conocimiento y verdad es el excedente que permite al sujeto ser sin tener que ser, desear, pensar, actuar “an-árquicamente”, desviándose y avanzando en un registro distinto al del *archè*, abandonando su uniformidad para perderse en el vórtice de lo posible.

La posibilidad del conocimiento no es una ley formal; el conocimiento encuentra su posibilidad en un espacio de juego donde se trata de muy otra cosa que él mismo, es decir: de instintos y no de razón, saber o experiencia; de duda, negación, disolución, dilación, y no de afirmación, certeza, conquista, serenidad. (Foucault, 2012, p. 226)

La cuestión debe replantearse replanteada al distanciar y polarizar los tres polos de forma autónoma, con el fin de reconfigurar radicalmente una posible relación entre ellos. Desde el pensamiento clásico, el vínculo deseo-conocimiento-verdad ha sido orientado en una dirección unívoca por la verdad: el deseo es deseo de conocimiento y el conocimiento es conocimiento de lo verdadero. Una superposición que efectivamente decreta la anulación y la absorción de dos partes en una —en el Uno— dando lugar al comienzo del juego metafísico.

Superar e ir más allá del dogma de que el conocimiento es necesariamente conocimiento de la verdad no sólo interrumpe la fijeza de la relación sujeto-objeto del conocimiento, sino que además restituye el deseo a la corporalidad, prefigurando uno como “puro querer conocer” y el otro como “puro querer desear”. Trazando —como en el esbozo aristotélico— el deseo como:

conocimiento diferido, pero visible ya en la impaciencia del suspenso en que se mantiene, [...] tiene la consecuencia de que el saber y el deseo no estén en dos lugares diferentes, poseídos por dos sujetos o dos poderes, sino que quien desea el saber sea ya el que lo posee o es capaz de poseerlo; y es sin violencia, sin apropiación y sin lucha, [también] sin comercio, sólo por la simple actualización de su naturaleza, que aquel que lo desea terminará sin duda por saber: un solo sujeto va del deseo de saber al conocimiento, por la sencilla razón de que, si éste no estuviera allí como precedencia del deseo, el deseo mismo no existiría. Y a la inversa, el deseo de conocer ya es en su naturaleza algo así como el conocimiento, ya es

algo de conocimiento. Sólo puede querer el conocimiento por sí mismo, porque lo quiere como punto de partida de su conocer. El conocimiento es a la vez su objeto, su fin y su materia. (Foucault, 2012, p. 32)

La crítica radical de los sofistas se agudiza aún más en el momento en que estos alejan el saber del conocimiento (como conocimiento) de lo verdadero, concentrándolo en la persuasión hacia lo verosímil. La partida no se juega entre lo verdadero y lo falso, el jaque a lo verdadero lo da lo verosímil. He aquí el hiato inconmensurable que separa los dos planos de sentido, marcado por la densidad conceptual que define lo verosímil: si tanto para Aristóteles como para Platón verosímil es igual a falso, para los sofistas, siguiendo la dirección de un discurso que persuade, conocer lo verosímil es conocer.

El deseo y el deseo de conocer configuran así dos subjetividades separadas. El sofista plantea la cuestión en los términos de que “quien aún no conoce y desea no puede ser aquel que conoce y ya no desea más”. Por el contrario, en Aristóteles, toda cuestión está eludida a priori ya que el deseo es —en su propia sustancia— no solo deseo de saber, sino absolutamente deseo de conocer lo verdadero. De hecho «[si los hombres] filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad y alguna» (Aristóteles, *Metafísica*, 982b, 19-22).

La abstracción del deseo de la corporeidad, modulada a través del ostracismo sofístico del discurso sensato, traza el perímetro dentro del cual se teje la relación saber-poder. La figura que este nudo despliega dentro del marco democrático sumerge y sitúa la búsqueda de lo verdadero en el momento en que legitima a la mayoría para gobernar. Es decir, otorga al demos la equidistancia del *kratos*, anulando, en la concentricidad del poder, el espesor ético necesario para gobernar bien.

La democracia es enemiga de la Verdad porque estructuralmente no sabe reconocerla. La disidencia democrática seduce y así triunfa y manda:

por eso el decir veraz no puede tener su lugar en el juego democrático, habida cuenta de que la democracia es incapaz de reconocer y hacer lugar a la división ética sobre cuya base, y sólo sobre cuya base, el decir veraz es posible. (Foucault, 2010, p. 62)

En el espacio democrático, se traiciona el ser del hombre, ya que:

sólo él, entre los animales, tiene habla; [...] Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal,

de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (Aristóteles, *Política*, I, 1253a, 10-18)

La democracia es voz sin palabra, un significante cualquiera que se ocupa con el significado más apropiado. *Isonomía e isegoría*, en un solo gesto, otorgan al *demos* el privilegio de la libertad y la igualdad. Además, al mismo tiempo que desactivan su exclusividad, desdibujan el rasgo elitista de los dos conceptos en la homogeneización de lo común. Así «el *demos* es, [...] el nombre de la masa indistinta de hombres sin cualidades [que coincide] con el nombre mismo de la comunidad» (Rancière, 1996, p. 22). El espacio político se comparte «se configura conforme a un esquema geometrizado de relaciones reversibles, cuyo orden se funda en el equilibrio y la reciprocidad entre iguales» (Vernant, 1973, p. 198).

En un espacio público estructurado de este modo, la palabra se instala como la posibilidad más fuerte y concreta de ejercicio del poder, ocultando, pero presuponiendo, el hecho de que:

el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esa relación estratégica la que definirá el efecto del conocimiento y, por esta razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo. El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla. (Foucault, 1996, pp. 30-31)

Es la palabra la que inclina el conocimiento, proporcionándole el enfoque perspectivo que requiere la contingencia. Es precisamente en este punto donde radica la perturbación y, por tanto, la hostilidad de Platón y Aristóteles, pues “las palabras son solo símbolos de las relaciones recíprocas entre las cosas, y también de las cosas con respecto a nosotros, y jamás llegan a palpar la verdad absoluta” (Nietzsche, 2003, p. 89). El ataque al poder de la verdad es violento y debe ser neutralizado. Es necesario instaurar un sistema siempre finalizado, recto y legitimado por una Verdad en la que el instinto, el deseo y la lucha sean desórdenes que el *kratos*, fiel a su pureza etimológica, debe asimilar y neutralizar.

La decidida aversión de Platón hacia la tragedia ilustra con claridad meridiana la urgencia de censurar cualquier distracción del camino trazado. Platón está seguro de que:

el mundo del drama griego es un mundo en el que la razón es incapaz de digerir lo que brota de las profundidades del ser, o de fuerzas que se elevan por encima del hombre tanto como los cielos se elevan por encima de la tierra. Comprende que el poder de esta forma de poesía consiste en hacer entender que el hombre no es uno solo, sino doble e incluso múltiple. Todo junto, el bien y el mal, queriendo una cosa y también su contrario. El hombre trágico se sitúa en el polo opuesto del sabio porque se deja llevar por sus pasiones, no se detiene a conocerlas. (Guidorizzi, 2023, pp. 26-27, trad. GRP)

El conocimiento es la astucia más brillante para la captura y el ejercicio del poder.

Referencias

- Aristóteles (1982). *Tratado de lógica (Órganon). sobre las refutaciones sofísticas*. Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles (2022). *Política*. Gredos.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Fondo de Cultura Económica.
- Guidorizzi, G. (2023). *Pietà e terrore*. Einaudi.
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Valdermar.
- Platón (1987). *Diálogos II. Cratilo*. Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos V. Sofista*. Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos VI. Timeo*. Gredos.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Vegetti, M. (2018). *Il potere della verità*. Carocci.
- Vernant, J.-P. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Ariel.

