

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

CONOCIMIENTO Y SUBJETIVIDAD

Una mirada arqueológica y genealógica a las relaciones entre poder y saber

Informe final del seminario de grado: "Hermenéutica y subjetividad en la constelación Nietzsche – Foucault", para optar al grado de Licenciado en Filosofía

[Alumna]:

ROCÍO JAVIERA NÚÑEZ VERDEJO

Profesor guía: Raúl Villarroel

Santiago, Chile 2009

Epígrafe . .	4
Resumen . .	5
Introducción . .	6
Capítulo 1 . .	8
Pudenda origo . .	8
Panta rei . .	10
“Mundo-verdad” y “mundo-apariencia.” . .	13
El imperio de la Razón. . .	14
Prejuicios filosóficos. . .	16
La voluntad de verdad . .	20
Capítulo 2 . .	22
Nuevos caminos . .	22
Pensar el saber . .	22
I. Historia y discontinuidad . .	22
II. Nociones de la continuidad . .	24
III. Objetos, modalidades, conceptos y estrategias. . .	25
La mirada arqueológica . .	28
Las practicas no-discursivas . .	30
Reflexiones conclusivas . .	34
Bibliografía . .	38
Otros autores . .	38

Epígrafe

...¿tiene corazón este camino? Todos los caminos son lo mismo: no llevan a ninguna parte. Son caminos que van por el matorral. Puedo decir que en mi propia vida he recorrido caminos largos, largos, pero no estoy en ninguna parte. Ahora tiene sentido la pregunta de mi benefactor, ¿tiene corazón este camino? Si tiene, el camino es bueno; si no, de nada sirve. Ningún camino lleva a ninguna parte, pero uno tiene corazón y el otro no. Uno hace gozoso el viaje; mientras le sigas eres uno con él. El otro te hará maldecir tu vida. Uno te hace fuerte, el otro te debilita.

Carlos Castaneda

La enseñanzas de Don Juan

Resumen

El presente trabajo expone el planteamiento de F. Nietzsche acerca del tema del conocimiento, presente a lo largo de su obra, y que se liga con temáticas fundamentales de toda su filosofía. También el trabajo aborda las reflexiones filosóficas de M. Foucault acerca del conocimiento y del saber, tanto en su etapa arqueológica, en donde se ocupa del análisis de los discursos, como en la etapa genealógica, en la que estudia las relaciones de saber-poder. Como resultado de la investigación se establece la relación que une a ambos filósofos, ya en su desprendimiento de los universales Razón, Historia, Sujeto, como en las analogías entre voluntad de verdad-voluntad de poder y las relaciones saber poder.

Introducción

“Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida.”¹ Pero heme aquí tratando de romper la barrera del silencio, buscando un punto desde el cual dar inicio a una serie de ideas, de supuestos y quizás también de equivocaciones. Pero ¿habrá aquel punto ideal, habrá un modo correcto de partir?, ¿que diría aquella voz de la que no pude agarrarme?

Quizás podríamos empezar contestando una simple pregunta “¿En qué crees tú? En que ha de ser determinado de nuevo el peso de todas las cosas”² Y aquella simple respuesta es como un pequeño barco para navegar por las turbulentas mareas del pensamiento nietzscheano. No esperamos ver tierra firme pronto, ni siquiera ante la posibilidad inminente de naufragar.

Nietzsche ciertamente, en tanto individuo, fue peligroso. Sus ideas eran, o quizás todavía son, dinamita. Y es que indudablemente removió el suelo de toda la filosofía occidental. Porque ¿acaso algo escapó a su crítica? Tan sólo una única cosa, pero la más importante. La vida. El valor de todo lo demás fue puesto en cuestión. Todas las demás cosas fueron vueltas de cabeza, o quizás por primera vez fueron puestas sobre sus pies. Todo depende de cómo estemos nosotros, o como creamos estar, pero en el fondo ¿para qué buscar un suelo? Desde ahora nada hay ya firme para apoyarse, solo el propio cuerpo. Y nada más que eso necesitamos, claro, ello sólo aplica a quien pueda confiar en él.

Lo que las siguientes páginas pretenden exponer, son las ideas fundamentales de Nietzsche acerca del conocimiento. Aquellas ideas nos llevarán por los principales caminos del pensamiento de Nietzsche. De hecho, es un tema que recorre casi toda su obra, por lo que nos puede otorgar una visión panorámica de aquellos pensamientos que a veces se nos presentan de forma tan fragmentaria. Pero lo que pretendo exponer no es una teoría del conocimiento, y aquello no me está permitido por dos cosas. El concepto de conocimiento que se tiene, y la forma misma de la filosofía de Nietzsche que es reacia a toda sistematización. Y por lo demás tampoco interesa tratar de postular una teoría, rechazamos de principio el valor que a éstas se les suele otorgar sin más enfrente de pensamientos solitarios y errantes.

Aparte, querer encapsular los pensamientos del filósofo alemán bajo la forma de una teoría o un sistema, les haría perder esa fuerza espiral que tienen, aquella fuerza de lanzar desde un punto, a miles de posibilidades, y aquella sensación de explosión mental a la que lleva el ansia de poder dirigirse al mismo tiempo hacia todos.

Pero no sólo las reflexiones nietzscheanas ocuparán estas páginas. Ponemos a su lado a Foucault.

¹ Michel Foucault: El orden del discurso. Fábula Tusquets Editores, Barcelona, 2002. pág 5.

² Friedrich Nietzsche: La ciencia jovial. Monte Avila Editores, Caracas, 1992. Aforismo 269.pág 156

Foucault también se fascinó por los problemas que acarrea la concepción tradicional del conocimiento y del saber. Para estudiar aquello nos remitiremos al fin de la llamada etapa arqueológica, la que, en nuestro parecer, implica ya una reflexión acerca del poder dentro de las reflexiones sobre el saber, reflexión que indudablemente se elevará y enriquecerá en la etapa genealógica. Postulamos que desde la reflexión nietzscheana Foucault encontró un camino a seguir para luego hacerlo propio y encaminarlo en nuevas direcciones. Así, encontramos una relación de dos caras. Primero la apertura de un horizonte para tratar un tema. Luego los elementos que se ocuparán en aquel tratamiento. Y también una disposición de fondo, un carácter común, quizás una amistad.

Capítulo 1

Pudenda origo

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la Historia Universal: pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer”³. Para Nietzsche, ni siquiera tal fábula ilustraría cuán soberbio, lastimoso y arbitrario es el intelecto humano.

El proceso de conocer no es algo inherente al ser humano, no contaría éste con una capacidad cognitiva especial innata que le abriera las puertas a los secretos del mundo. Intelecto, conocimiento, razón, son la respuesta a determinadas condiciones de existencia, que mostrándose desfavorables para un especie tan débil como la humana, que no fue dotada por la naturaleza con un cuerpo poderoso para defenderse, ha debido valerse de otros medios para sobrevivir, es decir; el conocimiento es un medio de conservación, un medio que generación por generación se arraigo en los grupos humanos guiando su modo de actuar, su manera de vivir y de “comunicarse” con la realidad. Es un producto de la evolución.

El aparato nervioso-cerebral no está hecho para producir pensamiento, no hay una unidad operativa que tenga como consecuencia un ejercicio cognitivo. El poner por un lado una causa y un principio del conocimiento, y por otro lado el conocimiento en cuanto tal es una ficción misma del pensamiento, en su intento de explicar y ordenar todo cuanto se lo pone por delante. Para razonar no se necesita ningún sistema o aparato especial, pues en la producción del conocimiento participa todo el cuerpo, y éste participa en cuanto instinto. Ahora bien, el pensar mismo no es un instinto, sino más bien el resultado de una lucha de instintos, que de distintos modos, con distintas fuerzas e intenciones buscan hacer triunfar su particular relación con aquello por conocer. El pensar es uno de los modos en que las fuerzas del organismo se manifiestan como resultado de una lucha entre los diversos procesos y elementos que constituyen el ámbito de lo corporal.

En concordancia con esto Nietzsche plantea que la conciencia no es antitética de los instintos. El pensar consciente y racional está entre las actividades instintivas del hombre, esta guiado por los instintos y determinado por ellos, por exigencias fisiológicas.

Los instintos dieron un conocimiento para que el hombre sobreviviera, pero la utilidad que ellos significaron nada dice acerca de su verdad. De echo, en el origen del pensar, el intelecto humano no produjo más que errores, errores fundamentales que luego se volvieron en las verdades fundamentales. La creencia en las cosas, en la igualdad, en la libertad de la voluntad, en la identidad, en el “yo”, todos ellos son errores que al resultar útiles para la conservación de la especie se transformaron en la base para todo conocimiento ulterior.

Aquellos errores que se incorporaron originariamente, y que incluso se alzaron como parámetros de lo real y lo irreal, de lo verdadero y lo falso, solo a través de miles de años, han podido ser puestos en duda. La consecuencia fundamental que extraemos de ello es

³ F. Nietzsche: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” Editorial Tecnos, Madrid, 1994. pág

que: “la *fuerza* del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida”.⁴

Esta visión de la génesis del conocimiento nos muestra que su “misión” no es la de conocer lo verdadero, no es la de acceder a la esencia de las cosas, pues el conocimiento más que ser un proceso por el cual aprehendamos la realidad, es más bien un modo de construirla de tal forma que sea “vivable”. No habría que buscar la explicación de esta propuesta que le niega al conocimiento una relación con la verdad, por ejemplo, en una crítica de los sentidos, como si ellos maliciosamente engañándonos nos alejaran de lo verdadero, ni en la ausencia de un método correcto para conducir nuestra razón. La misión del intelecto es engañar, fingir, y la verdad, a la que todo conocimiento pretende acceder, es tan solo un producto de tal actuar enmascarante.

Si nos retrotraemos ahora hacia la invención de aquello que se ha llamado verdad veremos que ésta no es algo que exija de nosotros la elevación hacia otro mundo, ni una purificación, o elevación espiritual. La verdad, al estilo del “contrato” de Hobbes, es un “*pactum socialis*”. Lo verdadero nació como acuerdo al que llegan los individuos que pretenden conformar una sociedad, y que necesitan de aquel acuerdo como el principio unificador de ésta. Y así como aquella historia del contrato social culmina con la imposición arbitraria de un poder supremo del que ninguno de los pactantes se puede escapar, así también es impuesto ahora, en la historia de la génesis del pensamiento humano, la soberanía de la verdad.

Siguiendo con la analogía del “contrato social”, Nietzsche describe la verdad como un tratado de paz con el que se pretende acabar la “guerra de todos contra todos” y abrir paso al proceso de socialización de la humanidad, en tanto que permite a los hombres ponerse de acuerdo. Por medio de una convención se llegará a ciertas designaciones que tendrán el valor de lo verdadero; serán válidas y obligatorias para todos, y aquel que transgreda aquellas convenciones será designado como mentiroso. Este proceso social sería el que da nacimiento a la contraposición entre verdad y mentira, entre veraz y mentiroso.

Olvidando al mismo tiempo su hacer inventor como su invento mismo, el hombre se esconde el carácter netamente antropológico y utilitario de su creación, para venerar la verdad como un “poder trascendental” al que se somete incondicionalmente, y obedeciendo a sus leyes se impone el deber social de ser “veraz”.

A través de sus reflexiones genealógicas Nietzsche nos señala que el poder de la verdad no es un poder metafísico, sino que este poder reside en su utilidad. En el fondo, al hombre poco le interesa “la verdad por la verdad”, sino las consecuencias que de ella se obtienen. Aquél que se mantiene en las designaciones habituales saca provecho de ellas en tanto miembro de la sociedad, se ve favorecido, por ello las asocia con lo bueno, y por ello prefiere “decir la verdad”. La mentira tan solo lo afecta por los efectos desagradables a los que suele venir unida. “La utilidad de la conservación- y no cualquier abstracta y teórica necesidad de no ser engañado- radícase como motivo tras la evolución de los órganos del conocimiento..., estos órganos se desarrollan de manera que su observación baste para conservarnos”⁵.

Tanto Nietzsche como Hobbes le otorgan un rol importante al miedo en la construcción de la representación del contrato como en la figura de la verdad; el miedo a la muerte sería lo que lleva a los hombres a renunciar a su libertad natural y someterse a un poder soberano

⁴ F. Nietzsche: “La ciencia jovial” af. 110.pág 105

⁵ F. Nietzsche: La voluntad de poder. Editorial EDAF, Madrid, 2007. af. 475

que provea seguridad para todos; así también la moral y la actividad cognoscente tendrían como impulso originario el sentimiento de temor. Las apreciaciones de valor son adoptadas por temor, así como este instinto de temor es también lo que nos manda a conocer.

Bajo el temor de lo extraño, conocer es traducir lo nuevo a algo consabido, alejar lo ajeno para volverlo previsible, seguro. Nuevamente en este caso no es un llamado metafísico de la verdad el que impulsa al conocimiento, sino la utilidad que aporta a la existencia. Pero, ¿por qué este rechazo a lo nuevo? El ser humano necesita de la regularidad de las percepciones, necesita los principios de identidad, de no-contradicción, para capitalizar la experiencia, y es bajo esta necesidad que Nietzsche ubica el nacimiento de la lógica: "...quien no sabía encontrar suficientemente a menudo lo "igual" a propósito de los alimentos o de los animales que le eran hostiles; por consiguiente, quien inducía muy lentamente, quien era muy cuidadoso en la inducción, tenía muchas menos probabilidades de seguir viviendo, comparado con aquel que ante cualquier semejanza conjeturaba inmediatamente la igualdad".⁶

La lógica surge desde lo ilógico. Las leyes del conocimiento que formula no responden a una necesidad absoluta ni revelan el carácter de lo que es, sino tan solo una necesidad antropológica contingente. Pues nada hay en la realidad que corresponda a los principios lógicos por los cuales una especie tal como la nuestra se ha desarrollado; para postular un principio de identidad, se ha tenido que dejar pasar las diferencias individuales, aquello que distingue una cosa de otra, violentándola; también para sostener la idea de sustancia, el postulado de la identidad de algo consigo mismo, que es fundamental para la lógica, se ha debido "reprimir" a los sentidos en su visión de lo siempre cambiante; según esta interpretación sacaban más ventaja los individuos cuyos sentidos no eran precisos, frente a los que observaban todo en movimiento.

La razón ha venido de modo irracional al mundo, por azar; la lógica solo puede explicarse desde la tendencia ilógica de ver cosas iguales, cosas constantes, más exactamente de ver "cosas"; nuestra actividad cognoscitiva y razonante no tiene como meta la verdad, no es el criterio de la realidad, no nos es innata ni posee ningún fin esencial.

Crítica al supuesto carácter trascendental del conocimiento. Ratificación de su carácter antropológico, instintivo y contingente. "¿En qué medida podemos considerar que nuestro intelecto es una consecuencia de las condiciones de vida? No lo tendríamos si no lo necesitásemos, si pudiéramos vivir de otro modo".⁷

Panta rei

Al despojar Nietzsche a la verdad de los ropajes metafísicos con los que se la ha cubierto a lo largo de la historia, es decir, al despojar a la verdad del ideal de "La Verdad", el conocimiento, en tanto búsqueda de ésta, ha de ser considerado bajo una óptica totalmente distinta. Pero, antes que nada, debemos preguntarnos qué puede significar y qué consecuencias se pueden extraer de esta afirmación acerca del carácter de la verdad.

A lo largo de la tradición filosófica, la verdad se ha identificado con el Ser. Verdad es lo que es. Así, por ejemplo, ya en los albores del pensar occidental, al fijar Parménides las

⁶ La ciencia jovial, af. 111 .pág 107

⁷ La voluntad de poder, af. 493.pág 344

determinaciones del ser y de lo que es, estaba también dando la pauta para lo verdadero, y por tanto, para lo que podía ser “conocido”, pues para él, lo que no es ni siquiera es pensable (no se puede pensar sin contradicción).

La pregunta por el conocimiento nos lleva a la pregunta por lo que es, por los criterios de la realidad. Para Parménides el principio primigenio por el cual se debe regir todo pensamiento, si es que quiere pensar correctamente, es decir, si es que quiere pensar lo que es, proclama que lo que es, es, y lo que no es, no es, y de ello extrae una serie de determinaciones. Lo que verdaderamente es no puede haber nacido ni tampoco puede perecer. Lo que es, es principio de sí mismo, no puede haber nacido pues lo que es no puede venir del no-ser, ni puede dejar de ser. Tampoco puede sufrir cambio, pues todo cambio es un paso de un no ser a un ser; ni puede ser múltiple, ni puede moverse.

El camino que lleva a la verdad de lo que es, es el camino de una razón-lógica, que necesita, para afirmar su doctrina del ser, desechar el testimonio de la experiencia sensible como falso e ilusorio.

Los sentidos nos muestran que las cosas nacen y mueren, nos muestran la realidad en constante cambio y movimiento, sin embargo, quien percibe el mundo de este modo no se conduce por el camino de la verdad, sino por el de la opinión (doxa), y para guiarse por la razón, que es la única que lo puede conducir a la verdad, ha de desconfiar de los sentidos como órgano cognoscente y ha de despreciar lo que ellos le muestran en tanto aparente. De este modo introduce Parménides en el pensamiento occidental una idea fundamental en el desarrollo posterior de la filosofía, la división entre mundo aparente, el mundo de los sentidos, y mundo verdadero, el mundo de la razón.

Pero para Nietzsche tampoco es posible conocer la realidad bajo este esquema del ser, pues “hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general”⁸, es decir, que las determinaciones que se le atribuyen a lo que es, no corresponden a una realidad, sino que están determinadas por necesidades fisiológicas; por lo tanto, aquellas determinaciones del ser de las que se ha valido la lógica posterior para establecer los parámetros de lo cognoscible, en tanto parámetros de lo que existe, no se pueden considerar como criterios de verdad, sino más bien como un imperativo antropológico que dicta sobre lo que debe tenerse por verdad. Tener algo por verdadero, mas no que en realidad lo sea, es de la fuerza que se vale el intelecto humano. Necesitamos de la creencia en cosas que son, en el “ente, para poder pensar y razonar, pero, nuevamente, la utilidad de algo no puede conducirnos a concluir su verdad.

Por lo demás, para poder afirmar que el ser posee tales determinaciones, primeramente se necesitaría conocer ya de antemano lo existente, lo que en este caso no sucede. No podemos tener un conocimiento de la realidad como algo verdadero-metafísico, independiente del hombre y sus valoraciones, de sus condiciones de existencia y las determinadas características de su actuar cognoscente, “no se debe interpretar la coacción que nos lleva a formar conceptos, especies, formas, fines y leyes (“un mundo de casos idénticos”), llegando a formar el mundo-verdad; por el contrario, la necesidad de disponer para nuestro uso un mundo dentro del cual nuestra existencia sea posible, crea el que es determinable, simplificado, comprensible para nosotros...El mundo se nos presenta como algo lógico, porque fuimos nosotros quienes empezamos previamente a logificarlo”⁹. Todo concepto, toda ley, solo encuentra su fundamento en la acción creadora del hombre, y no en una realidad esencial.

⁸ F. Nietzsche La voluntad de poder. pág

⁹ Ibidem. P.356-357. af 515

Para Nietzsche la realidad no es algo racional; no corresponde ni responde a ninguna de las determinaciones con la que solemos representárnosla. La realidad es un incesante devenir. Nada es constante ni permanece idéntico a sí mismo, nada conserva su forma, pues como ya afirmaba Heráclito en la antigua Grecia, “panta rei”, todo fluye. Nietzsche rescata a Heráclito entre todos los demás filósofos, quienes creen honrar algo cuando lo sacan de la historia, momificándolo con las propiedades de lo inmóvil, de lo inmutable. En la realidad no encontramos nada con las determinaciones del ser, por ello Nietzsche afirma que el ser es una ficción lógica; que el ente no existe. La concepción del devenir que Nietzsche sostiene no debe entenderse como el cambio de una cosa a otra, ni como un proceso global de cambio. “No podemos pensar el devenir de otra forma que como la transición de un estado “muerto” permanente a otro estado “muerto” permanente. ¡Ay, llamamos a lo “muerto” lo inmóvil! ¡Como si hubiera algo inmóvil...!”¹⁰. Nada es, sino que deviene, por ello no se puede pensar el devenir según la antípoda ser/no-ser, sino que se debe comprender que el ser no es real.

El devenir no deja espacio para ninguna consistencia de lo deviniente, por ello para Nietzsche, incluso más que la creencia en que haya cosas iguales o constantes, ya el creer en las cosas es una creencia metafísica. Debido a esta idea, Nietzsche señala que el conocimiento no es aprehensión de lo que es, sino interpretación. El conocimiento tal como se lo ha entendido a través de la historia de la razón, es imposible en un mundo del devenir. La percepción no tiene su correlato en algo externo, ni los conceptos apresan la esencia de las cosas. Los sentidos no pueden captar lo que es; pero a diferencia del razonar filosofante, ya sea que postule el devenir, o un ser parmenídeo, no se culpabiliza a los sentidos, pues “lo que hacemos con su testimonio es lo que introduce la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la permanencia... La causa de que falseemos el testimonio de los sentidos no es otra que la razón”.¹¹ Sin embargo, aquel engaño de la razón ha resultado de una importancia regulativa vital para la especie humana, en cuanto que nos permite, falseándolo, hacer habitable el mundo, construirnos un esquema de acción que nos permita apropiarnos de nuestro vivir. “Un mundo en devenir no se podría inteligir en el sentido estricto de la palabra; solamente en cuanto la inteligencia que comprende y que conoce encuentra un mundo previamente creado por un procedimiento grosero, constituido de meras apariencias; solo en tanto este género de conocimiento remansa la vida, hay algo como conocimiento; es decir, un mensurar los antiguos errores unos con otros”¹².

Todo lo que “conocemos” es apariencia, mas en la filosofía Nietzscheana no se da la contraposición entre el mundo verdad y el mundo apariencia. El único mundo que existe para nosotros es el mundo de la apariencia, en el que la apariencia no se identifica con lo negativo, con un no-ser, sino que es el suelo mismo en el que habitamos.

Este es uno de los puntos centrales de la crítica del conocimiento nietzscheana. La idea del mundo verdad defendida por los filósofos, manifiesta el dominio de la moral en el campo del conocimiento, utilizando a éste como instrumento negador de los sentidos y del mundo que nos muestran negador, por lo tanto, de la propia vida.

¹⁰ F. Nietzsche: Sabiduría para pasado mañana. Editorial Tecnos, Madrid, 2002. p.100 11(150).

¹¹ F. Nietzsche: “El ocaso de los ídolos”, Editorial Letras Universales, Argentina, 2005, pág. 32-33.

¹² F. Nietzsche: La voluntad de poder, pág. 355.af.514

“Mundo-verdad” y “mundo-apariencia.”

El ser humano para poder conocer el mundo, para poder interpretarlo y poder vivir en él, ha falseado el devenir y lo ha apresado bajo las determinaciones del ser, y si bien sus sentidos no son capaces de percibir plenamente el devenir en cuanto tal, se ha tratado de eliminar todo indicio del carácter eternamente cambiante del mundo, para poder caminar firmemente en la faz de la tierra. Así, con la ayuda de la inteligencia, de la razón, los sentidos pudieron ser encauzados para encontrar cosas parecidas, luego, para poder encontrar cosas iguales.

Los conceptos, también aportados por la razón, mentaban un mundo de casos iguales; la causalidad y las leyes creaban un mundo de casos previsibles, y poco a poco, la razón comenzó a capitalizar toda interpretación del mundo. Para que un conocimiento resulte útil necesita mantenerse en el tiempo, y para ello necesita que lo conocido sea inmutable. Es por ello que la razón construye la verdad, lo que es, como algo eterno, no contradictorio, inmóvil, inalterable, otorgándole a todos estos atributos el máximo valor.

Cuando los sentidos son incapaces de mostrarnos un mundo que se comporte bajo aquellos parámetros del ser, se concluye que el mundo de los sentidos es apariencia, sombra de un mundo verdadero, y siendo la razón la única capaz de corregir los errores de los sentidos, se concluye que solo a través de ella es posible acceder a este mundo.

Se juzga que el grado de valor está en directa relación con el grado de realidad de las cosas, y por lo tanto se juzga la apariencia como algo de valor débil frente a la verdad, que poseería un valor absoluto. Así, por ejemplo, Platón, en su llamada teoría de las ideas considera el mundo sensible como la realidad con menor grado de ser, y por lo mismo, como la menos valiosa, de la cual debemos abstraernos, renegándola, hacia el mundo de las Ideas, para acceder a un conocimiento de lo eternamente idéntico a sí mismo, y coronando la jerarquía del ser, pone como el valor supremo la Idea del Bien. En resumen, la forma platónica verdad=realidad=valor.

Mas, que haya una correlación entre los niveles de realidad y de valor es un prejuicio metafísico que solo se fundamenta en valoraciones morales. ¿Porque la apariencia debe poseer menos valor, acaso es rechazable en sí misma? ¿Porque lo verdadero, lo que no se tiene en el mundo en el que vivimos ha de ser lo más valioso, porque se ha de buscar en el más allá de la razón? Se confunden las formas del intelecto para dominar la realidad con la forma misma de la realidad, y en el ocultamiento del carácter falso e ilusorio de toda determinación, de todo conocimiento racional, se introduce un precepto moral: nadie debe engañar ni engañarse: voluntad de verdad.

Aquella voluntad de verdad que rige el conocimiento hace que por medio de las cualidades propias del mundo, éste adquiera un carácter falso. La apariencia, la multiplicidad, el cambio, el devenir, en cuanto no pueden conocerse, no puede de ellos obtenerse una verdad, no pueden ser sometidos al imperio de la razón, han de ser falsos y deben ser eliminados del mundo.

No es de extrañar que el cristianismo, que Nietzsche caracteriza como “platonismo para el pueblo”, en cuanto religión del rebaño, de los débiles, adoptara rápidamente la distinción entre el mundo verdad y el mundo apariencia, o más bien, los juicios de valor que atrás de esas afirmaciones se escondían. El conocimiento gobernado por la moral se convierte en medio para negar este mundo. Dios, la eternidad, el bien, la verdad, la redención, la misericordia, del lado extraterrenal, sufrimiento, muerte, cambio, cuerpo, resignación en la tierra. La negación de los sentidos evoluciona en la negación del cuerpo, de la materia

como error, como impureza, como pecado pero ¿qué más puede significar el rechazo en el mundo corporal de la materia más que el rechazo mismo a la vida?

Las apreciaciones de valor determinan el modo a través del cual se fija el modo de ser de la realidad. Para Nietzsche los juicios de valor no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que solo pueden valer como síntomas. La voluntad de verdad no duda en afirmar la existencia de un mundo verdad, un mundo perfecto, el mundo del ser, un mundo tal como debería existir, en detrimento del mundo en que vivimos, que lo muestra como error, el mundo que no debería existir. La pregunta que debe hacerse es qué tipo de hombre es aquel que razona de tal modo. Nietzsche no duda en responder que es “una especie improductiva y doliente, una especie fatigada de la vida. Si imaginamos la especie de hombre contraria, nos encontraríamos con que la misma no tendría necesidad de la creencia en el ser: o más claro todavía, que despreciaría al ser como algo muerto, enojoso, indiferente...”¹³

La creencia en el ser, en el mundo del ser es producto de la desconfianza del devenir, del debilitamiento en la confianza de los sentidos, de la fuerza del cuerpo, de su capacidad poética, es decir, síntoma de decadencia,

La historia completa del pensamiento occidental parece estar plagada de pensadores y filósofos de naturaleza decadente, entre los cuales Nietzsche destaca el “caso Sócrates”, el *décadent par excellence*.

El imperio de la Razón.

El rescate que hace Nietzsche de los griegos y de su cultura apunta a la afirmación de la existencia en que se realiza su cultura. Frente al pesimismo, aceptaron la vida y la festejaron tal como ella se mostraba en todas sus facetas; cruel, efímera, acogedora, etc. Tal afirmación de la vida es manifestación de instintos fuertes, de una naturaleza sana que, en su exuberancia de poder, vuelca su fuerza en una fuerza artística. La capacidad de creación fue el modo a través del cual los griegos dijeron sí al mundo, a toda existencia, en una época en que la vida misma era una obra de arte. La tragedia griega conjugaba la dos dimensiones que conformaban la realidad: las fuerzas de lo apolíneo y de lo dionisiaco, fuerzas en contraposición. Los griegos, que representaban en sus dioses su visión de mundo, adoraban a Apolo como el dios de la luz; de la verdad y de la belleza y a Dioniso como la divinidad del vino, de la embriaguez y la locura. Para Nietzsche las fuerzas apolíneas interpretan la realidad como una totalidad ordenada racionalmente y en armonía, construyendo un mundo de formas bellas y estables, todo ello iluminado por la luz de la razón, Dioniso, como su opuesto, representaba la exaltación, la pasión, lo múltiple y transitorio, la fiesta y la embriaguez, un mundo de caos, irracional, en el que más que encontrarse alguna unidad se daba paso a la disolución del todo, también a la disolución de “yo”. La visión apolínea del mundo lo interpreta bajo la rigidez del concepto, la apolínea, según la plasticidad de la metáfora.

Sus fuerzas contrapuestas no se anulaban, sino que el espíritu griego supo valerse de ambas como fuerzas creativas, aceptando la realidad en su totalidad. Estas dos posiciones no se contraponían como lo bueno y lo malo, en la tragedia griega no se expresaba un componente moral de este tipo, sino que ambas interpretaciones, aun como opuestos, se complementaban.

¹³ La voluntad de poder, par. 577 A pág 399

Con Sócrates, sin embargo, quien instaura y encarna el ideal del “hombre teórico”, las fuerzas apolíneas se verán exacerbadas y deformadas en tal grado por acaparar la representación de la realidad, que aniquilando las fuerzas dionisiacas, terminarán por hacer sucumbir la cultura griega y su afirmación de la existencia, abriendo paso a la vida cansada que, carente de poder, solo puede mantener su tipo negando la realidad y que sólo encuentra consuelo en el más allá, ya sea el más allá de la razón, o el divino, aunque a lo largo de la historia humana ambos se han fusionado en su lucha contra el mundo. Nietzsche señala que en Sócrates se presenta por primera vez la creencia de que el pensamiento, a través del hilo de la causalidad, puede llegar hasta lo más profundo del ser, y que incluso más allá de conocerlo es capaz de corregirlo. A través de la razón se puede descubrir la verdadera naturaleza de las cosas, el pensamiento nos permite distinguir entre la verdad y la apariencia, acusando en el error “el mal en sí”. De hecho, el hombre teórico ve su más valiosa ocupación precisamente en diferenciar lo verdadero de lo falso, en desenmascarar la ilusión la verdad, dejar al manifiesto el error. Más que la verdad misma parece motivarle más que nada la búsqueda de la verdad.

La hipergestación del elemento racional en el pensamiento socrático rompe con esta tensión creativa de la tragedia, de lo apolíneo y de lo dionisiaco, no solo relegando el carácter dionisiaco de la existencia a un no ser, a una nada, sino que infecta también el componente apolíneo, llevándolo a tal extremo que todo lo que cae en su visión parece bajo la sequedad de su mirada. Lo apolíneo se nutre de la fuerza de lo dionisiaco, y al recusar de los instintos, que son la fuente de todo saber, de todo conocimiento, se trastoca también la propia consciencia. “En esta naturaleza del todo anormal la sabiduría instintiva se muestra únicamente para enfrentarse acá y allá al conocer consciente poniendo obstáculos. Mientras que en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, y la conciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia en un creador”¹⁴ La razón pretende deshacerse de todo lo instintivo, de aquello a lo que precisamente ella servía, gracias a lo cual existía, proclamando su autonomía e incluso inventando un nuevo mundo, alejado y totalmente distinto del anterior, un mundo que también pretendía mostrarse como el mundo verdadero, fundamento y modelo de todo lo existente. Pero precisamente en esta emancipación de la razón encuentra ella su propia ruina.

Para Nietzsche la esencia de la vida es la voluntad de poder. A diferencia de lo que han expresados distintos biólogos, el instinto primordial no es el instinto de conservación, sino el instinto de acrecentar constantemente el poder, de expandir el radio de fuerzas, de abarcar lo más posible. Los extremos de esta voluntad no se mueven dentro del campo de lo libre y lo sometido, sino que en el mundo sólo hay voluntad fuerte o voluntad débil. La voluntad débil sigue siendo voluntad de poder, pero ella es el signo de una especie cansada de la vida, pasiva, improductiva, que solo actúa por reacción.

Nietzsche pone como origen de la vida contemplativa, que incluye entre otros a religiosos y filósofos, precisamente a este tipo de existencia, los cuales fatigados de la actividad, o enfermos, o hartos, abandonados de todo deseo o apetitos, abandonan la acción, volviéndose por lo tanto menos peligrosos, y expresan sus ideas acerca del mundo, ideas pesimistas, no mediante la acción, como lo hacían los hombres confiados en su exuberancia de fuerzas robando, cazando, etc., sino mediante las ideas, “cualquiera que fuese las cosas que imaginase, todos los frutos (de su espíritu) reflejaban necesariamente aquel estado, es decir, el incremento de temor y de la fatiga, el menoscabo de su estimación

¹⁴ El nacimiento de la tragedia Alianza Editorial, Madrid, 2003. , pág 122-123

de la acción y de los placeres”.¹⁵ Los juicios malvados de los que ellos eran los productores, no son sólo los que han reinado e inaugurado la historia de la moral cristiana, como analiza nuestro filósofo en “La genealogía de la moral”, sino que también han alimentado los pensamientos de los mismos filósofos, quienes desde Sócrates, en cuanto se han preocupado por la búsqueda de la felicidad, y han alzado el conocimiento como medio para alcanzar la virtud, se han transformado en filósofos morales.

El exceso de confianza en la razón, el exceso de exigencia lógica del pensamiento, enferman al intelecto, y son precisamente signos de aquel tipo de existencia cansada de la realidad que los rodea. Al entrar los instintos en conflicto, al producirse la anarquía entre ellos, como hecho esencial de aquella decadencia, al hombre no le queda más que buscar en la razón un tirano que puede reestablecer el orden. Sócrates pretendía que la racionalidad podría ser la salvación frente a aquel estado enfermo, en el que el peligro acechaba constantemente; “perecer o ser absurdamente racional” parecía ser la única elección. El “tábano de Atenas” extrapola los poderes de la razón declarando una lucha a muerte a lo instintivo, batalla que también siguió ejemplarmente su discípulo Platón, y con ellos empezó una tradición de desprecio a lo corporal, a lo animal, a lo instintivo, y la tendencia al escape de la realidad bajo distintas fórmulas, la Idea, el Bien, Dios, etc. “Hay que luchar contra los instintos” representa la fórmula de la decadencia. Cuando la vida es ascendente, la felicidad se identifica con el instinto”¹⁶

La creencia en el mundo-verdad expresa la voluntad de negar el mundo en el que existimos, produciéndose entre conocimiento y vida una separación insalvable. El conocimiento pretende ser el juez de la vida y dejándose llevar por la voluntad de verdad, es decir, por una voluntad esencialmente moral, condena la vida según el supuesto de la antinomia de los valores, creencia fundamental de los metafísicos de todo los tiempos (verdad-mentira, bien-mal, realidad-apariencia, racional-irracional). Así, la búsqueda de la verdad, ya sea defendida como bien en sí o como medio para la virtud, que se supone como fin de todo conocimiento, es desenmascarada dejando de manifiesto precisamente un impulso totalmente distinto; la negación de todo aquello que se nos muestra como real, el escape hacia un mundo irreal conformado por sueños y anhelos humanos.

El nihilismo que acusa Nietzsche a la modernidad es consecuencia directa de este pensar idealista-metafísico, que a través de la filosofía ha ido mutando en diferentes doctrinas, todas ellas sin embargo abrigando los mismos prejuicios metafísicos fundamentales.

Prejuicios filosóficos.

Como vimos anteriormente, la necesidad de amputar una parte de la realidad, de poner de un lado la verdad, junto con lo real, lo bueno, lo eterno, lo racional y por otra la apariencia, con lo malo, el engaño, lo corporal, es el resultado de una interpretación moralizante del mundo. Lo bueno y lo malo, entendidos como “realidades” totalmente distintas y contrapuestas, es decir, la creencia en la antítesis de los valores, según la cual lo bueno no puede venir de lo malo, lo racional de lo irracional, implica la necesidad de postular un origen milagroso para aquello que se considera valioso. Nietzsche sin embargo plantea

¹⁵ Aurora, af. 42, pág 88.

¹⁶ El ocaso de los ídolos, pág 29.

que en la realidad no se producen oposiciones antitéticas, sino diferencias de grados, de matices, diferencias que debido a la falta de sentido histórico que caracteriza a los filósofos, son pasadas por alto, ocultadas bajo el error de la razón en la creencia de los contrarios. “La filosofía metafísica se las arreglo hasta hoy para orillar esta dificultad (que las cosas nazcan de su contrario) negando que lo uno naciese de lo otro y admitiendo para las cosas de valor superior un origen milagroso, la salida del núcleo y de la esencia de la cosa en sí”¹⁷. Solo una filosofía histórica, que es el modo en que Nietzsche emprende su odisea filosófica, va a la búsqueda de las invenciones y procedencias, dejando al descubierto la quimera del origen.

La necesidad de eliminar el “elemento negativo” de la realidad, del mundo, del hombre, condena al ser humano a una existencia de animal de rebaño, dócil y pasivo, en cuanto aniquila aquella fuerza, creadora y destructora, que lo impulsa a la acción.

Al afirmar la apariencia y la realidad como contrarios, se postula así también la oposición entre razón y sentidos y seguidamente el primado de la razón, ya que sólo a través de ella es posible acceder al plano de lo verdadero. Pero “nosotros no poseemos categorías que nos permitan separar un “mundo en sí” de un mundo considerado como representación. Todas nuestras categorías de la razón son de origen sensualista: deducidas del mundo empírico”¹⁸. Solo podemos decir de lo que es los atributos de su apariencia. Pero la apariencia no es entendida por Nietzsche como lo contrario a la esencia de algo; no es ella una máscara que se coloque sobre una x. En este sentido la apariencia es lo único que existe para nosotros, y por lo tanto lo único cognoscible. Por ello es que nuestro filósofo también critica la contraposición entre “fenómeno” y “cosa en sí” como un prejuicio metafísico.

Postular una realidad detrás del fenómeno, un absoluto independiente de toda relación, es un absurdo; la “cosa en sí” no existe. Si quitamos todas las cualidades de una cosa, no queda aquella “cosa en sí”, no queda nada, pues el concepto mismo de cosa es una ficción de la razón que sirve para unificar aquel conjunto de atributos que son la cosa misma; detrás de ellos no hay nada que los sostenga en la existencia. Nuestro conocimiento de las cosas únicamente se fundamenta en el conocimiento de aquellas cualidades, para el conocimiento no hay posibilidad alguna de conocer algo absoluto, cerrado en sí, independiente, pues el conocer es precisamente poner en relación, poner algo bajo cierta condición. ¿Cómo es posible siquiera postular la existencia de tal cosa, aunque se niegue la posibilidad de conocerla?, ¿para qué entonces siquiera afirmar su existencia? No hay cosa en sí, ni sentido en sí, pues no hay hechos en sí, puros, ya que para que algo exista debe interpretárselo de alguna manera. “el ¿qué es esto? Equivale a la atribución de un sentido derivado de otra cosa. La esencia es algo de perspectiva, y supone ya una pluralidad. En el fondo, se trata siempre de un ¿qué es esto para mí? (para nosotros, para todo el que vive, etc.)”¹⁹ La esencia de una cosa es una opinión sobre esa cosa. Detrás de la interpretación no hay nada, es por ello que Nietzsche plantea que no hay hechos, sino solo interpretaciones. Y por el mismo motivo, no hay interpretaciones correctas e incorrectas porque no hay algo objetivo, válido para todos, que pudiera ser interpretado de un solo modo. Mas si habría interpretaciones más vitales que otras, producto de naturalezas más joviales, de instintos fuertes, de vidas ascendentes.

¹⁷ Friedrich Nietzsche: Humano, demasiado humano. Editorial EDAF, Madrid, 2007. af .2 pág 42

¹⁸ La voluntad de poder, pág.340, af 483.

¹⁹ Voluntad de poder .af 549. pág 379

En la filosofía nietzscheana no hay una relación entre el pensamiento y la “realidad”. No hay forma alguna de obtener un conocimiento puro, en el que entre el cognoscente y lo conocido no hubiera ningún obstáculo, ninguna deformación, pues todo conocer, ya sea sensible o abstracto, es un acto de traducción, un proceso que incluso ocurriría mayormente en el plano de lo inconsciente. La sensación misma está determinada ya por las condiciones específicas de existencia. También entre los conceptos y las cosas habría una divergencia esencial. Las palabras son una simplificación de las cosas, los conceptos atropellan las diferencias específicas de cada individualidad, para agruparlas, violentando sus notas características, en un todo común. Ni siquiera el pensamiento mismo tendría una traducción plena en las palabras en que se expresan, en ellas encontraría limitaciones que obedecen a las leyes de la gramática establecida. El ideal de un conocimiento objetivo, estaría fundado en la creencia en la evidencia del ser, es decir, en palabras de Parménides, en la identidad entre pensamiento y ser. Pero nuevamente, la inteligibilidad del ser, es solo un supuesto, y como revisamos anteriormente, Nietzsche niega el concepto de ser, no solo en su caracterización como evidente, sino que también en cuanto sustancial y trascendente.

El concepto de sustancia es atacado por la crítica nietzscheana del pensamiento metafísico, como uno de los principales prejuicios filosóficos; “...dado que toda metafísica se ha ocupado principalmente de las sustancias y de la libertad de querer, se la puede designar como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero esto como si fuesen verdades fundamentales”²⁰

Para Aristóteles, las cosas que son en la realidad existen en distintos grados y modos de ser. La sustancia es caracterizada como aquello que permanece idéntico a través de los cambios, como sujeto de propiedades, categorías. Sustancia y categoría son dos modos de ser, pero la sustancia, en cuanto posee su ser en sí misma, es fundamento de las categorías, que son realidades dependientes de las sustancias, accidentes que les suceden a éstas, y que necesitan de las primeras para poder existir. Podemos decir que las cualidades fundamentales de la sustancia son la permanencia, la identidad y la unidad, todas fórmulas que niegan la realidad esencial del devenir.

Nietzsche remonta la creencia en la sustancia a la creencia en el “yo”. Desde el sentimiento de nosotros mismo se derivan los conceptos para designar la realidad esencial, ya sea el concepto de sustancia, o de ser. El “yo”, junto con la voluntad y el espíritu son las proyecciones de los “hechos internos” del hombre. El mismo concepto de causalidad es derivado del de la voluntad. En cuanto el yo se comprende como voluntad, como agente que actúa por medio de intenciones, se lo comprende como causa. La creencia en la causalidad se remonta a la creencia en las intenciones, y psicológicamente se explica por nuestra incapacidad de representarnos que algo acontezca sin intención. Pero el concepto de voluntad como causa no es aceptado por Nietzsche. Bajo la dualidad causa y efecto no se explica ninguna realidad, sino que sólo se interpreta, se describe una sucesión, pero “un intelecto que viese la causa y el efecto como una continuidad y no de la manera como nosotros lo hacemos- como estando arbitrariamente divididos y fragmentados-, que viese el fluir del acontecer, desearía el concepto de causa y efecto y negaría toda condicionalidad”²¹ Al no poder pensar el hecho sino como una acción, buscamos en ella la intención y el sujeto detrás de aquella; los vemos en una relación condicional, pero la necesidad es sólo una interpretación, no una verdad y, concordando con Hume, Nietzsche plantea que es el hábito de observar una sucesión entre determinados fenómenos el que

²⁰ Humano, demasiado humano, af. 18. pág 54

²¹ La ciencia jovial, af. 112. pág 108

nos hace suponer que esta enlace deba suceder necesariamente. Mas, ¿que podemos decir de aquel “yo” del que se extrae este concepto?

El yo, el sujeto, es en la filosofía nietzscheana una ficción lógica, al igual que los conceptos y categorías que de la creencia en él se derivan. El sujeto, más que una verdad fundamental, sería una síntesis del pensamiento; no hay sujeto en tanto unidad, no es el centro constante de las experiencias ni del conocimiento, ni tampoco existe como sustrato de la voluntad. Del mismo modo, criticando la idea cartesiana del cogito, Nietzsche no acepta la fundamentación del pensamiento, ni tampoco la deducción de la realidad del sujeto de la realidad del pensamiento.

La admisión del “yo pienso” como certeza inmediata es imposible, en cuanto el conocimiento no puede captar de manera pura su objeto, ni el sujeto puede conducirse hacia este sin falsearlo de algún modo; la observación del “mundo interior”, así como la del “mundo exterior”, es una texto a interpretar. Al concluir Descartes que “si se piensa, hay algo (alguien) que piensa”, está pecando contra su principio metodológico de “omnibus dubitare”, pues está aceptando sin más el concepto de causa; se atribuye la acción a un actor, pero aquello no es una necesidad real, sino una coacción gramatical.

De aquella afirmación no se puede extraer ninguna certidumbre, sino solamente una proposición tautológica: “si se piensa, entonces hay pensamiento”, siendo imposible afirmar según esta fórmula la realidad del pensamiento, ni menos aún de un sujeto responsable de éste. Lejos de demostrar el yo del “ego cogito” como el fundamento para todo posterior conocimiento, el suelo firme desde el cual arrancar, sin temor de engaños, por el camino firme y seguro de la verdad; aceptar la realidad fundacional de aquella res cogitans implica pasar de alto un número considerable de prejuicios que alejan al yo de ser considerado como una certeza, más aun como una certeza inmediata, “por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un “yo” y, finalmente que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, - que yo sé qué es pensar”²²

Querer concebir al hombre según el concepto de sustancia tiene como resultado una interpretación que disminuye y empobrece la riqueza de matices, de colores que comporta el “fenómeno de lo humano”. Uno de los principales errores en la interpretación del hombre es la exagerada importancia que se le otorga a la conciencia.

El hecho de la conciencia haría accesible al hombre el mundo-verdad, por lo tanto la conciencia se muestra como la más alta facultad humana, en la que reside cualquier posibilidad de progreso, en la abstracción de los sentidos hacia el plano intelectual; a su vez, todo retroceso se identifica con la inconciencia. Pero la conciencia, no es algo esencial al hombre, plantea nuestro filósofo, sino que es un producto de la evolución, una respuesta del ser humano a su necesidad de comunicación. La conciencia es contingente, y podríamos prescindir de ella tanto para pensar, como para sentir y recordar, podríamos vivir sin que la vida se reflejase en el espejo, sin que entrase en la conciencia; esta se hizo menester cuando las condiciones de vida obligaron a los hombres a entenderse, a comprenderse rápidamente. La conciencia no pertenece a la naturaleza del individuo, sino que sólo se hace necesidad para aquellos que viven en comunidad, sólo se desarrolla en la relación entre hombres, y de acuerdo a esta utilidad, y el que nosotros tengamos conciencia de nuestros propios actos y sentimientos, se debe a que durante largos periodos de tiempo el

²² Friedrich Nietzsche: Más allá del bien y del mal. Alianza Editorial, Madrid, 2007. af 16. pág 37

hombre necesitó de la ayuda de los otros, y para poder expresar cuales eran sus carencias, hubo de hacérselas primero a él conscientes.

Solo el pensar consciente, aquel que necesita ser expresado, acontece en palabras, pero gran parte de nuestra actividad pensante acontece inconscientemente; tan sólo la más superficial alcanza el grado de la consciencia. Para hacernos entender, para darnos a conocer a otros, para que el otro, en definitiva, tome consciencia de mí, lo que se expresa, lo que llega a la consciencia tan sólo puede ser algo promedio, algo que pueda ser efectivamente asimilado por el otro, y no lo individual y característico que constituye cada acción, cada sentimiento, cada pensamiento; en la consciencia los sucesos solo son capaces de expresarse en su medianidad, en su ordinariez.

Por detrás de todos estos prejuicios filosóficos con que Nietzsche se enfrenta, descansa el prejuicio metafísico fundamental al que se dirige el blanco del ataque, y el que puede hacer derrumbar todos los demás: este es la creencia en el valor incondicional de la verdad.

La voluntad de verdad

“Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad. -La voluntad de verdad necesita una crítica –con esto definimos nuestra propia tarea-, *el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...”²³

El ideal ascético como dueño de toda filosofía existente hasta el momento; la moral y la religión como los influjos fundamentales de todo el pensar filosófico, han impedido que se ponga en entredicho alguna vez el valor de la verdad, en cuanto la verdad misma se ha considerado como ser, como Dios. Con la muerte de Dios, ya no hay nada que justifique la verdad como un valor superior, nada que sea garante incluso de la existencia de la verdad.

La voluntad de verdad, para Nietzsche, es un medio de la voluntad de poder, que tiene como tarea principal el fundar y conservar un tipo específico de no-verdad, una determinada concepción del mundo y de juicios acerca de él que sirvan para la conservación en la vida de una determinada clase de individuos. ¿Qué especie de hombre es la que busca la verdad, qué es lo que quiere cuando la busca? Aquel que busca la verdad busca no engañar ni ser engañado, en cuanto se representa el engaño como algo perjudicial; pero el engaño, el error solo puede ser considerado como algo perjudicial si supusiéramos que existe un mundo verídico, si es que el mundo fuera verídico. Pero como este mundo se mueve por la fuerzas de la apariencia, del cambio, de la contradicción, sólo se puede postular un mundo verdadero, como “otro mundo”. Detrás de la voluntad de verdad se esconde una voluntad de negar este mundo, de despreciar el poder de lo falso, del engaño, de despreciar el poder mismo de la vida.

La imagen de un mundo verdadero exige la creación de un hombre verídico; es él quien no desea engañar a nadie ni engañarse a sí mismo, pero aquella voluntad de verdad, de no engañar, tiene su fundamento en una exigencia exclusivamente moral, más exactamente de la moral cristiana. Nietzsche descubre la voluntad de verdad como la formulación más oculta y más refinada del ideal ascético. La verdad a toda costa, el conocimiento por cualquier medio, se nos presenta como voluntad de muerte; se afirma un mundo verdadero a costas

²³ Friedrich Nietzsche: La genealogía de la moral. Alianza Editorial, Madrid, 2006. Tratado III, 23.

de la negación de nuestro mundo. Los valores superiores del ideal ascético, son valores imaginarios, el más allá que el busca, no existe, su voluntad es voluntad de nada, nihilismo. La voluntad de verdad solo puede ser síntoma de una especie cansada de la vida, reactiva, que en la realidad no encuentra más que sufrimiento y desesperación; un pueblo sometido que tan sólo desde su resentimiento se vuelve activo y creador; es la moral del rebaño, con sus valores gregarios quien alza la verdad al pedestal del ideal, como verdad divina, como Dios, es el instinto de pueblo el que tiene la necesidad que poner algo sobre su cielo, algo a que obedecer, el poder del ideal de una verdad eterna y universal.

Los filósofos, con su fe ciega en el valor de la verdad, creen que el pensamiento busca por naturaleza la verdad, que quiere por derecho la verdad. La ciencia, que se considera a sí misma desvinculada de todo juicio personal e inclinación, al creer en el valor incondicional de la verdad, se mantiene en la creencia de la metafísica, de la moral cristiana. También, el ateo, que cree romper con toda religión sigue alabando el ideal ascético cuando todavía cree en la verdad, cuando todavía busca la verdad; pero ¿qué valor puede tener la verdad en un mundo esencialmente falso, aparential, en el que el engaño es condición de vida? en el mundo del devenir lo peligroso sería justamente la voluntad de no ser engañado. La voluntad de verdad, la última expresión del ideal ascético, ha triunfado a pesar del peligro que la búsqueda de la verdad, que la voluntad de hacer todo el mundo pensable y cognoscible, implica para la vida. La fe en la verdad, en un mundo verdadero que se pone como algo dado, como un dato hacia el cual se buscan los medios para llegar a él, es la expresión de una incapacidad de la voluntad creadora; se espera encontrar un mundo hecho que tan solo esperaría ser descubierto en vez de buscar crear aquel mundo, darle forma con nuestras propias manos y pintarlo con nuestros propios colores, en suma, la creencia en la verdad es la creencia de los improductivos.

Sólo cuando se eleve a problema el valor de la verdad, podrá ser superada la moral. Podemos considerar toda la crítica de la metafísica y del conocimiento como el cumplimiento de aquella tarea de develar el ideal de la verdad como el momento último de aquella moral en decadencia. Después de recorrido aquel camino se abren las posibilidades para cambiar el ideal (o quizás eliminar todo ideal), para sentir de otra manera, para ser capaces de crear el mundo bajo otra voluntad, que no sea la voluntad de verdad sino otra totalmente diferente; ahora se expanden los horizontes del pensamiento para ir más allá del bien y del mal... “No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de “verdad a todo precio”, esta locura juvenil en el amor por la verdad - nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado escarmentados, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni “saberlo” todo...”²⁴

²⁴ La ciencia jovial. prólogo pág 6.

Capítulo 2

Nuevos caminos

Se puede concluir que la crítica nietzscheana no dirige su ataque directamente a la verdad o al conocimiento, sino al ideal que se tiene de aquellos y por lo tanto al valor que se les otorga, pero principalmente a la voluntad que hay detrás de aquel valorar, como su productora. La vida busca el conocimiento, el hombre quiere encontrar la verdad, pero no tiene que ser La Verdad, sino *su* verdad, aquella que su propio cuerpo, que sus específicas vivencias, que sus particulares sentimiento le entregan. Nietzsche, al afirmar el carácter perspectivístico del conocimiento no defiende el subjetivismo; el sujeto y el subjetivismo son tan sólo una interpretación. Es preciso acabar con aquella visión estática de los valores, de los ideales, del mundo y de la realidad, es preciso acabar con la visión estática del yo. Nietzsche propone la multiplicación de los sujetos; ser siempre lo mismo sería estancarse en cierta posición, cuando la identidad podría ser las distintas posiciones desde las cuales emprender la lucha constante consigo mismo para la superación de cada uno.

El develamiento del ideal de la verdad, del conocimiento, del sujeto y de la voluntad de verdad abre las puertas a nuevas formas del entendimiento, a nuevos caminos para pensar. Y es por aquellas nuevas sendas del pensamiento, que Nietzsche abrió a golpes de martillo, por las que transitan las ideas-andantes de Michel Foucault.

Pensar el saber

I. Historia y discontinuidad

La historia, para Foucault, ya no es el lugar para el despliegue progresivo de la razón, ni el terreno donde se desarrolle teleológicamente el sentido moral del género humano; no hay un sentido oculto por detrás de los acontecimientos históricos que los guíe en una misma línea evolutiva. La disciplina histórica, hace algunos años ya, dejando atrás los grandes relatos de la humanidad, ya no busca reunir todo los hechos, sacándolos del espacio propio, para amarrarlos a una sola cadena de sentido. La historia se ha abierto ahora al estudio de todos esos cortes, interrupciones, discontinuidades, que agrietan la supuesta unidad de los sucesos. Uno de los elementos que ha influido en este sentido, es el nuevo modo de considerar los documentos como materia prima de los análisis históricos.

La historia desde siempre estudia los documentos, pero no sólo se interroga por ellos y se les interroga a ellos mismo, sino que se les pide que respondan por su verdad o falsedad, desde que posición hablan, si eran auténticos o falsificados, bien informados o no, etc., todo ello, para reconstruir, desde lo que dicen (o dejan de decir) el pasado del cual proceden. Pero desde hace algunos años²⁵ el valor del documento ha cambiado. La tarea primordial es trabajar desde dentro el documento y elaborarlo, ya no más interpretarlo,

²⁵ La arqueología del saber, donde Foucault plantea estos análisis, es de la época de los 60'.

ni tratar de descifrar su sentido, lo que con esas palabras se quiso decir, sino aquello exactamente dicho distribuirlo, ordenarlo en niveles, en series. Bajo la concepción de la historia como una “memoria milenaria”, los documentos son la “materia inerte” a través de la cual se reconstruye lo que los hombres hicieron y dijeron, pero “el documento no es el instrumento afortunado de una historia que fuese en sí misma y con pleno derecho *memoria*; la historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se puede separar.”²⁶ Si la historia anterior memorizaba los monumentos para transformarlo en documentos, ahora la nueva historia transforma los documentos en monumentos, los cuales deben de ser estudiado intrínsecamente.

Este cambio produjo diferentes efectos en la historia propiamente tal y en las historias de las ideas, de las ciencias. En la primera de ellas se volvieron a actualizar los largos períodos, y su problema fundamental se encuentra en constituir series y series de series (cuadros) para lo cual necesita especificar los elementos para cada una de las series, fijar los límites, formular las leyes de las relaciones según las cuales se ordenarán, etc. En las otras historias se ponen en duda toda posibilidad de totalización, la teleología de la razón, la evolución del pensamiento o el progreso de la conciencia dejan de ser el hilo conductor. La diferentes series que son individualizadas, se entrecruzan, se suceden, sin poderse reducirse en su multiplicidad a un esquema lineal.

El concepto de discontinuidad comienza a ocupar un lugar importante dentro del análisis histórico, no sólo en tanto un objeto a investigar, sino como un instrumento de la investigación. Ya no es para el historiador aquello dado e impensado que tiene que tratar de reducir al máximo para dejar aparecer la continuidad entre los sucesos, sino que se vuelve una opción deliberada para él y también se encuentra como el resultado mismo de la investigación. Uno de los rasgos más distintivos que destaca Foucault de la discontinuidad en esta nueva historia es que, de ser un obstáculo para el historiador, pasa a formar parte del discurso histórico. Se abre entonces de este modo un nuevo proyecto de hacer historia, no al modo de una historia global, sino más bien una historia general.

Esta historia general pone en cuestión las tres hipótesis sobre las que se sostiene el intento de formar una historia global: la existencia de un sistema de relaciones homogéneas que uniría todos los fenómenos de un lugar y un tiempo determinado; la presencia de una misma forma de historicidad que arrastraría y sometería a las mismas condiciones de transformación a comportamientos políticos, estructuras económicas, expresiones sociales, etc.; y por último, la posibilidad de articular la historia en grandes unidades capaces de guardar en sí mismas un principio de cohesión. El proyecto de una historia general implica la problematización de los distintos tipos posibles de relación, la formulación de las series, de los límites, etc. “Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario el espacio de una dispersión”²⁷ A consecuencia de todos estos aspectos la historia nueva presenta importantes problemas metodológicos, y entre ellos Foucault nombra el “establecimiento de un principio de elección”, la “constitución de corpus coherentes y homogéneos”, la “especificación de un método de análisis, entre otros.

Esta mutación epistemológica que ha sufrido la historia, ha sido apenas aceptada, y ha tenido poca cabida dentro de la reflexión contemporánea, en especial, cuando se refiere al ámbito de la historia de las ideas. Para Foucault la causa de aquella dificultad radica en que

²⁶ La arqueología del saber, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2008pág. 16.

²⁷ Pág 21

la historia anterior, aquella historia global y universal, es para la soberanía de la conciencia “un abrigo privilegiado”. Aquella “Historia” reestablece la unidad perdida del tiempo para el sujeto fundante, centro del conocimiento, la historia y la verdad. “Hacer del análisis histórico el discurso del contenido y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica son las dos caras de un sistema de pensamiento.”²⁸

Aquel pensamiento pretende salvar, entre otros medios, a través del relato unificador de una historia universal, la soberanía del sujeto, y para ello, necesita reducir aquel “descentramiento” que ha sufrido la figura del hombre en la modernidad desde tres puntos de ataque. El análisis histórico de las relaciones de producción y de la lucha de clases iniciado por Marx, el método genealógico de Nietzsche, y el descentramiento del sujeto por medio de las reflexiones del psicoanálisis, que rompen la relación entre el hombre y su deseo, las formas de su lenguaje y reglas de su acción, han encontrado como respuesta el intento de establecer una historia en la cual las diferencias sociales puedan ser reducidas al establecimiento de un sistema de determinados valores, o la organización de una visión del mundo, una historia que sea el camino de una racionalidad constituyente del sentido de la humanidad, una historia que sea la voluntad continua de una conciencia que se recobra a sí misma. Una historia, en fin, que no puede aceptar en su discurso el tema de la discontinuidad.

Contra aquella historia de la continuidad, aquella historia que servía como base del pensamiento antropológico, que a través de su uso ideológico trataba de restituir al hombre todo lo que se le ha escapado, emprendió Foucault sus trabajos de la llamada “etapa arqueológica”, “empresa para la cual se trata de tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio de la historia; empresa en la que se revisan los métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas; empresa que se trata de desatar de las últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere, en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones”²⁹ Es aquella empresa la que necesita de un método que le permita instaurar la discontinuidad propia de la historia, de los conocimientos, de las prácticas, de las costumbres de las sociedades, y en este caso, de los discursos, en el lugar que le es propio.

II. Nociones de la continuidad

Para ello, la primera parte de este cometido, está constituida por una labor negativa. Es necesario abandonar todas las ideas que a su modo diversifiquen la noción de continuidad. Aquellas ideas son las de *tradición, de influencias, de desarrollo y evolución, de mentalidad o espíritu*, también aquellas unidades que son impuestas de forma inmediata, como *el libro y la obra* y además es necesario renunciar a dos temas recurrentes que remiten el uno al otro: el primero postula la imposibilidad de asignar la irrupción de un acontecimiento en el ámbito de los discursos, pues habría detrás de todo supuesto nuevo comienzo, un origen, tan secreto, que nunca podría ser identificado y conocido del todo; el segundo plantea que todo discurso descansa sobre un “ya dicho”, “nada nuevo hay bajo el sol”. Todas estas nociones y temas no pretenden ser eliminados irrefutablemente, sino ser examinados, puestos entre paréntesis, Más que nada Foucault pretende mostrar que no son unidades que se deduzcan naturalmente de los discursos, que ellas deben ser sometidas a prueba, para ver en que planos de estudios tienen validez, o si es que la tienen en absoluto. Lo que se pretende con esto es abrir un nuevo dominio de análisis, en el que aparecen el

²⁸ Pág. 24

²⁹ Pág.27

conjunto efectivo de enunciados, como acontecimiento discursivos. Y antes de tratar el estudio de cualquiera de las unidades tradicionalmente aceptadas (ciencia, libro, disciplina) es necesario tratar, en su neutralidad primera, aquella “multiplicidad de acontecimientos en el espacio del discurso”. De este modo se emprende la tarea de una caracterización de los acontecimientos discursivos para que desde aquella descripción emerjan las unidades que en ellos se forman.

El estudio de los acontecimientos discursivos no pregunta por medio de qué reglas se construyen los enunciados y por las cuales podrían construirse otros, ella se mueve en el plano estricto de lo históricamente ocurrido, y se pregunta como apareció tal enunciado en específico y no cualquier otro.

Así, Foucault se embarca en la tarea de la descripción de enunciados y las relaciones entre ellos.

III. Objetos, modalidades, conceptos y estrategias.

Foucault postula cuatro hipótesis de unidad de los enunciados, que luego refuta para proponer alternativas que permitan rescatar el nivel de acontecimiento discursivo del enunciado, y le permitan rechazar cualquier elemento antropológico que quiera introducirse. Lo que se pretende reconstruir en el análisis no son cadenas de inferencia, sino sistemas de dispersión.

Las hipótesis son: la del objeto, en donde la unidad esta prescrita por la referencia de los enunciados a un mismo objeto; luego, la del estilo, según la cual la unidad de los enunciados estaría dada por la forma y el tipo de encadenamiento que compartirían; la hipótesis del concepto, en la cual las relaciones de los enunciados se establecerían por la permanencia de ciertos juegos de conceptos; y por último, la unidad de un grupo de enunciados según la identidad y persistencias de los temas que en ellos se encuentran. La regularidad que adelante se definirá entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, y elecciones temáticas llevará por nombre *formación discursiva*.

A la primera hipótesis responde que, más que tratar de identificar la existencia de aquel objeto permanente, lo que hay que buscar son las reglas que determinan el espacio en el que “diversos objetos se perfilan y continuamente se transforman”, el juego de las reglas que hacen posible la aparición de ciertos objetos, las reglas que definen sus transformaciones, no su identidad en el tiempo. Los objetos no son un en-sí del que luego los discursos puedan hablar, sino que están constituidos por el discurso mismo, o más bien en el límite de éste.

Para identificar la formación de los objetos se debe atender a las *superficies de emergencia* “mostrar donde pueden surgir, para poder ser después designadas y analizadas, esas diferencias individuales que, según los grados de racionalización, los códigos conceptuales, y los tipos de teoría, recibirán el estatuto de enfermedad, de enajenación...³⁰”, por ejemplo, en el caso de la locura, son la familia, el entorno social, etc. También se deben describir las *instancias de delimitación*, que son las diferentes estructuras sociales que designan, nombran e instauran los objetos, siguiendo con el ejemplo de la locura, nos encontramos con la medicina, la justicia, la autoridad religiosa, etc. Y finalmente *las rejillas de especificación*, aquellos elementos que, apenas se constituye un objeto a partir de las superficies de emergencia y son delimitados, comienzan a clasificarlos y ordenarlos, haciendo derivar distintas modalidades y características.

³⁰ Pág 58

Las condiciones para que surja un objeto son numerosas y de importancia, por ello no se puede hablar de cualquier cosa en una época determinada.

La formación de los objetos depende de la relación entre estos tres niveles, y se hallan establecidas entre distintas instituciones y practicas sociales, procesos económicos, etc. No están presentes en el objeto ni son internas al discurso pero le permiten a los objetos aparecer y relacionarse con otros, y caracterizan al discurso en tanto práctica.

Un análisis de este tipo permite que al estudiar los enunciados no se haga a través de el una “historia del referente, Foucault pretende de hecho prescindir de las cosas mismas, “sustituir el tesoro enigmático “de las cosas” previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica”³¹

Lo que se pretende es mostrar que los discursos no son simplemente el lugar de encuentro entre las palabras y las cosas, sino que son aquellas prácticas en las que sistemáticamente se forman los objetos de los que se habla.

Respecto a la segunda hipótesis, la del estilo, Foucault plantea que no es la modalidad en que se enuncia la que da la unidad, sino más bien las reglas que posibilitan la coexistencia de distintas modalidades enunciativas (que de hecho se dan). Por ello es necesario interrogarse acerca de *quién o quiénes son los que pueden hablar*, que estatus tienen. También se debe interrogar acerca del *ámbito institucional* desde donde lo enunciado se valida por ciertas instancia regulativas, por ejemplo, si el sujeto enunciativo se encuentra en el plano médico, una figura que ciertamente posee un alto status dentro de la sociedad, y que no puede ser reemplazado por la opinión de otros “actores sociales, su ámbito institucional será el hospital. Luego, las variadas posiciones que el sujeto enunciativo puede ocupar frente a determinado objeto; según sea un sujeto interrogante, oyente, que mira, que describe, que interpreta, se planteará de distintas maneras frente al objeto del discurso. La relación entre estas tres instancias constituye el sujeto de un enunciado. Al comprobar la multiplicidad de tipos de enunciación, como por ejemplo sucede en el caso del discurso clínico, no se pretende reducirla a estructuras formales, tipos de razonamiento o formas de análisis, tampoco a una conciencia constituyente ni a una mentalidad médica (según el ejemplo del discurso clínico). “El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce, y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo.”³²

Acerca de la hipótesis que plantea la unidad de los discursos por los conceptos comunes en los que se mueve, su continuación y persistencia, Foucault plantea que éstos no forman un conjunto permanente y coherente, y que se debe tratar de describir la organización del campo en el que los enunciados aparecen y circulan. El campo de organización comporta distintas *formas de sucesión* y entre aquellas formas se encuentran variadas *ordenaciones de series enunciativas*, como enunciados que se relacionan en forma de inferencia, o que se suceden según el orden de descripciones, esquemas de generalización; diversos tipos *de dependencia de los enunciados*, como entre hipótesis verificación;y *esquemas retóricos*, que permiten distintas combinaciones de enunciados , cómo se relacionan, por ejemplo esquemas de generalización, descripciones, etc. El campo enunciativo está configurado también por *formas de coexistencia*, que incluyen distintos

³¹ Pág 67

³² Pág 75.

niveles como el *campo de presencia*, en donde entran todos los enunciados que ya han sido formulados en otra parte y que se encuentra en otra discurso ya sea en forma de afirmación, crítica, etc., pudiendo ser estas relaciones explícitas o implícitas; también esta el *campo de concomitancia*, en el cual también se trata de enunciados ya dichos, pero que actúan en otro enunciado aunque traten de distintos objetos discursivos, y provengan de discursos diferentes, por ejemplo, a modo de analogía; y el *dominio de memoria* que comporta aquellos enunciados de los cuales no se admiten ni se discuten, pero que se encuentran igualmente en una relación, ya se de continuidad, de génesis, de discontinuidad. Por último, a los enunciados pueden ser aplicados ciertos *procedimientos de intervención* que son necesarios definir. Aquellos se pueden encontrar en las técnicas de reescritura, en los métodos de transcripción, los modos en que un enunciado puede ser traducido desde una formulación cuantitativa a otra cualitativa, la manera en que se transfieren enunciados a campos que no le son propios.

El conjunto de todas estas relaciones que se dan en el campo enunciativo constituye un sistema de formación conceptual. Aquel sistema no se refiere a las leyes de construcción internas del concepto, sino a la dispersión anónima de éstos en libros, obras.

Por último, tras rechazar la hipótesis de los temas, Foucault propone definir el campo de las posibilidades estratégicas que los rigen. Para ello es necesario identificar los posibles *puntos de difracción* del discurso, entre los que encontramos *puntos de incompatibilidad*: dos objetos, tipos de enunciación o concepto que no pueden entrar en una misma serie de enunciados, aunque aparezcan en la misma formación discursiva, por ser contradictorios o inconsecuentes. *Puntos de equivalencia*, en los que dos enunciados incompatibles, que se sitúan en un mismo nivel y responden a las mismas posibilidades de existencia, se presentan como alternativas. También están los *puntos de enganche de una sistematización* en donde a partir de los elementos incompatibles y los equivalentes se derivan series coherentes de objetos, conceptos y formas enunciativas. Asimismo es necesario analizar la *economía de la constelación discursiva*, que permite dar cuenta de las elecciones específicas realizadas dentro del campo de las que eran posibles, estudiando el papel que determinados enunciados juegan dentro de un discurso, y las relaciones dentro de las cuales se encuentra. Por último, las elecciones teóricas realmente ejercidas dependen también de un *campo de prácticas no discursivas*, en el cual el discurso ejerce una cierta función. Este campo comporta un *régimen y procesos de apropiación del discurso*, y está caracterizado por las *posibles posiciones del deseo en relación con el discurso*

Estos cuatro niveles de formación, el de los objetos, de las modalidades enunciativas, de los conceptos y de las estrategias, no son independiente los unos de los otros, sino que están relacionados en un sistema vertical de dependencias que va desde el sujeto a las estrategias discursivas, pero también en sentido contrario. Sólo cierto tipo de estrategias pueden ser admisibles según las determinaciones de los niveles anteriores, por ejemplo. Los sistemas de formación no son formas rígidas que se le impongan al discurso desde su exterior, sino que se encuentran en sus límites, ni tampoco son estructuras que los definan para siempre, ellos están sometidos al paso del tiempo, no son constantes a lo largo de las épocas.

La definición del enunciado, que Foucault aplaza a lo largo de su estudio de las formaciones discursivas, es compleja por la naturaleza misma de éste. Después de tratar de analizarlo por comparación a la proposición y a la frase, se da cuenta de que éste no puede ser descrito a la manera de un "átomo", pues no posee un criterio estructural de la unidad; más que una unidad de tipo lingüística es más bien una *función* enunciativa, la cual pone en juego distintas unidades "y esta función, en lugar de dar un "sentido" a esas unidades,

las pone en relación con un campo de objetos; en lugar de conferirles un sujeto, les abre un conjunto de posiciones subjetivas posible; en lugar de fijar sus límites, las coloca en un dominio de coordinación y coexistencia; en lugar de determinar su identidad, las aloja en un espacio en el que son aprehendidas, utilizadas y repetidas”³³ El discurso sería entonces un conjunto de enunciados que dependen de la misma formación discursiva.

Ahora bien, lo que nos interesa acerca de este método de análisis histórico que Foucault propone, de éste método arqueológico, es de aquello que le permite alejarse y los caminos que le permite abrir.

La mirada arqueológica

El análisis de los distintos niveles de una formación discursiva revela que, no es necesario referir la formación de los objetos discursivos a las palabras ni a las cosas, ni la formación de las modalidades enunciativas a un sujeto de conocimiento ni a una subjetividad psicológica, que tampoco es necesario para estudiar la formación de los conceptos remitirse a un horizonte de idealidad ni al avance empírico de las ideas, ni para analizar la formación de las estrategias referir las elecciones teóricas a un proyecto fundamental ni a un juego de opiniones.

Todas aquellas unidades que nos eran impuestas, como el autor, o el tema, una obra o un objeto específico, no son en realidad elementos que nos están dados sin más, sino que son construcciones que es necesario examinar. El estudio de los enunciados que se mueve exclusivamente en el plano del discurso, de lo efectivamente dicho, y no de la interpretación o formalización, libera la investigación de todas aquellas formas complacientemente aceptadas que trataban de ocultar el carácter de acontecimiento de los enunciados y de los discursos que les es propio, su historia de discontinuidades, no de progreso ni evolución.

El discurso no tiene un sentido ni una verdad única, sino una historia específica que no depende de leyes ajenas, ni puede ser reconducida a una historia general, sino que obedece a las reglas de su propio devenir. La condición de realidad de los enunciados Foucault la llama “a priori histórico”. El a priori no hace relación a los criterios de validez de la experiencia, sino que determina las formas de aparición, desaparición y transformación de los enunciados, es decir, la regularidad que hace históricamente posible un enunciado. Por su parte el término archivo refiere a la ley de lo que puede ser dicho, define el sistema de enunciabilidad y el sistema de funcionamiento, el sistema general de la formación y transformación de los enunciados. El lugar del archivo es el límite exterior de nuestro lenguaje actual, su análisis es próximo a nosotros, pero no corresponde a nuestra actualidad, marca aquello que ya no podemos decir. El estudio del archivo “nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior”³⁴

Las reglas de formación de los enunciados no están en las conciencias de los individuos, ni dependen de ellos, sino que están en el discurso mismo, y todos los que hablen en

³³ Pág 139.

³⁴ Pág 172.

un campo discursivo específico se someten a sus reglas. El análisis arqueológico de los enunciados prescinde de las referencias al cogito. No se trata a los enunciados como las traducciones de sentimientos o pensamiento de un sujeto, ni se los refiere a una subjetividad trascendental. Por ello, las transformaciones de las series enunciativas no remiten a la temporalidad de la conciencia.

Así, la descripción arqueológica se enfrenta a la historia de la ideas, “la disciplina de los comienzos y los fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollo en la forma lineal de la historia”³⁵ y se diferencia de su método en cuanto que no pretende ser una disciplina interpretativa, los enunciado no le interesan en cuanto alegoría de los sentimiento o de los pensamiento sino como discursos que en tanto que practicas obedecen a ciertas reglas, no le interesa extraer de lo dicho una verdad oculta; se interesa mostrar la singularidad de lo dicho, definir la especificidad de los discursos y no la transmisión tenue que une a los discurso con lo que los antecede, los rodea y los precede. La figura soberana del sujeto creador y de la obra le es ajena, rige las reglas de las practicas discursivas que atraviesan aquellas obras, a veces gobernándola por entero, otras, parcialmente. Y por último no pretende restituir las intenciones de los hombres en el momento de enunciar los discursos.

Uno de los empleos que Foucault le da a la descripción arqueológica se ubica en el campo de la episteme (se puede hacer también una arqueología de otros ámbitos). El término episteme designa todas aquellas relaciones que se pueden describir entre las ciencias, en una época dada, cuando es analizada en el nivel de las regularidades discursivas. En “Las palabras y las cosas Foucault analiza la episteme del Renacimiento, de la edad Clásica y de la Modernidad. Los saberes de la época renacentista están ordenados bajo la imagen de la semejanza; ésta es la forma y la condición de posibilidad del conocimiento en aquella época. “Descubrir semejanzas entre las cosas, o entre las cosas y las palabras, o entre entes concretos y categorías abstractas, era entrar en el camino del conocimiento”³⁶. Las distintas figuras de la semejanza son la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía; entre ellas discurrían todos los tipos de similitudes que se establecían según la signatura, una marca visible. El mundo era un gran texto a interpretar, y el conocimiento de aquel texto tomaba las formas de la adivinación y la erudición. La fractura epistémica que se produce entre los siglos xvi y xvii da paso a una nueva episteme. En la época clásica la disposición de los saberes se ordena bajo la figura de la representación. Se rompe el nexo natural entre las palabras y las cosas, entre los signos y la realidad, y la tarea del pensamiento no será ya encontrar la signatura de las cosas, sino elaborar un método de análisis que, al establecer el orden entre las representaciones y los signos, sea un reflejo del mundo. Conocer es analizar según la medida y el orden. Las tres disciplinas estudiadas son la gramática general, la Historia natural, y el Análisis de las riquezas. En el siglo xix producto de una nueva reestructuración de las relaciones entre las prácticas, los discursos, y sus ordenamientos se engendra el nacimiento de una nueva episteme, la de la época moderna. El lugar común que encontraban los discursos en la representación, será reemplazado por el plano de la temporalidad. Al dejar de pensar lo finito desde lo infinito, para pensarlo desde lo finito, es que la figura del hombre a podido nacer. Al hombre se le fijan los límites de su finitud desde la positividad del discurso biológico, filológico y económico. El hombre es el ser vivo que trabaja y desea, el hombre es aquel ser que esta dominado por la vida, el trabajo y el lenguaje. El hombre se crea como aquella figura que es objeto de conocimiento y sujeto de conocimiento.

³⁵ Pág 180

³⁶ Esther Díaz: La filosofía de Michel Foucault .Editorial Biblio., Buenos Aires, 1995., pág 38.

El análisis arqueológico del pensamiento permite mostrar que el hombre no es el problema más antiguo ni fundamental para la historia del pensamiento, no constituye el enigma de los enigmas, sino que es un pliegue del saber, una figura que tiene pocos siglos de existencia y que puede estar cercana a su desaparición.

Las practicas no-discursivas

Pronto la noción de episteme se torna insuficiente para responder por la pregunta acerca del saber. El análisis de los elementos conformados por determinadas prácticas discursivas, de un modo regular, no lograba responder totalmente por la constitución y las relaciones de los saberes, faltaba en el análisis foucaultiano la consideración de las prácticas no-discursivas. Es en este momento, que se caracteriza como el paso de la etapa arqueológica, a la genealógica, que se pone en juego la noción de dispositivo. Este le permite, al salir del encierro del ámbito discursivo, describir los cambios de los discursos de las diferentes epistemes y no sólo sus resultados. Así, el análisis del poder entra dentro de la pregunta por el saber. En el dispositivo encontramos un tejido de relaciones entre elementos diversos, como leyes, discursos, instituciones, normas morales, y el tipo de relación que se puede establecer entre ellos. El dispositivo cumple una función estratégica dentro de la sociedad, siendo posible que de él se deriven un sinnúmero de efectos secundarios, que pueden incluso pasar a primer plano, que no tienen nada que ver con aquella función primera. “Se les pedía sobre todo originalmente que neutralizaran los peligros, que asentaran las poblaciones inútiles o agitas...se les pide desde ahora, ya que se han vuelto capaces de ello, el desempeño de un papel positivo, haciendo que aumente la utilidad posible de los individuos”³⁷. Tal es el caso del dispositivo disciplinario.

En sus conferencias de “La verdad y las formas jurídicas” Foucault analiza ciertos temas del pensamiento nietzscheano que le permiten establecer un modelo para abordar uno de los problemas principales de esta nueva etapa de reflexión filosófica: cómo explicar las formaciones de dominios de saber a partir de prácticas sociales.

Foucault analiza las implicancias de la afirmación nietzscheana de la invención del conocimiento. El filósofo francés señala las diferencias entre *Ursprung*, origen, y *Erfindung*, invención. Este es un tema central de la genealogía, que en tanto método de una filosofía histórica, no va en busca de los orígenes milagrosos, sino que se concentra en aquellas bajas y ocultas invenciones de las que todas las “grande cosas” surgen. La invención es un comienzo pequeño, inconfesable, y se opone a la solemnidad del origen. Cuando se afirma que el conocimiento no tiene origen sino que fue inventado, se afirma que éste no forma parte de la naturaleza humana. El conocimiento es lucha de los instintos, sin ser el mismo instintivo, como ya vimos anteriormente. Su nacimiento, su invención es contingente, no se puede derivar naturalmente de los instintos. Pero el carácter de invención del conocimiento también comporta otra perspectiva. Entre conocimiento y realidad no hay semejanza ni afinidad. De hecho el proceso del conocimiento se ejerce como violencia sobre las cosas.

Para Foucault, este análisis del conocimiento de Nietzsche conlleva una doble ruptura con la tradición filosófica occidental. En primer lugar, la ruptura de la teoría del conocimiento con la teología. Si ya no hay relación entre el conocimiento y las cosas, no es necesario postular, a la manera cartesiana, un Dios que fundamente la armonía entre la realidad y el conocimiento, que le asegure al conocimiento, que si se esfuerza y se cuida del

³⁷ M. Foucault: *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2005. pág 213.

engaño, podrá conocer la verdad de las cosas. En segundo lugar, si ya no hay relación entre el conocimiento y la naturaleza del hombre, si entre conocimiento e instinto solo hay rupturas, distancias, se esfuma la supuesta unidad y soberanía del hombre, que aseguraba la continuidad entre el deseo, el conocimiento, el instinto y la verdad del hombre.

Por otro lado, Foucault también estudia aquella referencia de Nietzsche a Spinoza, para quien, en el acto de comprender, el hombre tendría que abstenerse de *ridere, lugere, detestari*.

Ahora bien según Nietzsche conocer sería justamente aquel juego entre los afectos de reír, deplorar y detestar. Todos estos instintos se relacionarían con la cosa a conocer alejándola de ellos, marcando las distancias. Nada tendría que ver el conocimiento con la beatitud o la semejanza. En la voluntad de conocer se encuentran afectos que no pretenden adecuarse al objeto, sino destruirlo, postulando Foucault una “maldad radical del conocimiento. En el centro mismo del conocimiento se encuentra el odio, las batallas, relaciones de fuerza, de poder.

Todos estos temas introducen de manera perfecta el tema del análisis histórico de la “política de la verdad”, con lo que Foucault quiere mostrar cómo las relaciones sociales de poder no son un velo de la conciencia en la formación de los saberes y del conocimiento, sino que son aquello a través de lo que se forman dominios de saber y sujetos que ocupan posiciones estratégicas dentro de esos dominios. Para abordar el problema del conocimiento desde una perspectiva nietzscheana no hay que aproximar a él con voluntad de filósofo, sino de político, para poder, más allá de la imagen sagrada del conocimiento, escudriñar las relaciones de poder. “Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera en que las cosas se oponen entre sí, en la manera en que se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren establecer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento”³⁸. Pero no solo el sujeto de conocimiento tendría una historia atravesada por prácticas sociales y relaciones de poder, sino que incluso la verdad misma poseería una historia, o más bien, varias historias. La historia de la *indagación* dentro de las prácticas judiciales, corresponde a uno de esos relatos de la verdad.

El derecho feudal, de herencia germana, reglamentaba los litigios entre los individuos por medio de un sistema de pruebas. El individuo querellante y su adversario eran sometidos a una serie de pruebas, en las cuales no se buscaba quien tenía la verdad, sino la fuerza o la importancia del que hablaba. El sistema de la prueba era un operador de derecho que permitía la introducción de la fuerza al derecho. Esta práctica es abandonada en los albores del siglo XIII y en su reemplazo se instala el modelo de la indagación, el cual no apuntaba a los contenidos de lo dicho, sino a las formas y condiciones de las posibilidades del saber. Esta transformación de los métodos “bárbaros” de la prueba a la indagación que bajo parámetros racionales se encaminaba hacia la búsqueda de la verdad, no puede explicarse por una supuesta evolución de la racionalidad de los hombres, por el progreso de las prácticas del derecho, sino que tiene su origen en una determinada práctica social, con determinados intereses políticos.

Fue el poder político que, al percatarse del provecho económico que podía sacar de los litigios, se encargó de dominar los procedimientos y con ello se abrió paso a un poder judicial. En este poder, cuando una falta se cometía, el demandado ya no sólo era acusado de cometer daño a otro individuo, sino que era culpable de cometer una infracción hacia la sociedad, y sobre todo hacia el poder soberano. Como en el litigio entre el poder soberano

³⁸ M. Foucault: La verdad y las formas jurídicas. Gedisa Editorial, Barcelona 2003. pág 28.

contra el demandado no podía combatir el rey, ni arriesgar siempre sus bienes, se tuvo que buscar otro método judicial. Es así como se recupera aquella práctica de la indagación, que ya había sido ejercida dentro de las experiencias religiosas como método de control social, para ver si había sucedido algo en un pueblo, y para encontrar al culpable, si es que había existido alguno.

Las técnicas de la indagación no solo florecieron dentro de las prácticas jurídicas, sino que traspasaron hacia otros campos del saber. Por ejemplo la indagación ocupada dentro del ámbito administrativo y económico, produjo una acumulación de saber económico que hizo nacer ciencias como la economía política o la estadística. Vemos como aquella práctica política, de ejercicio del poder, crear nuevos ámbitos de saber, validando una forma específica de conocimiento, de búsqueda de la verdad. Para entablar las relaciones entre formas políticas y formas de conocimiento, ámbitos de saber no es necesario apelar a la conciencia o al sujeto de conocimiento. “En mi opinión, la verdadera conjunción entre procesos económico-políticos y conflictos de saber se hallará en esas formas que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio del poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber”³⁹. . La indagación es un lugar de inscripción entre relaciones de saber y poder.

Otro ámbito en que podemos encontrar aquellas relaciones de poder y saber es en el lugar de la historia, del discurso histórico. El relato histórico no es aquella descripción pura de los acontecimientos que se remite simplemente a narrar lo ocurrido. La práctica del relato histórico, cómo unos pueblos fueron colonizados por otros, cómo cierto individuo llegó al poder, cómo aquel rey fue destronado significa una justificación y un reforzamiento de las relaciones de poder que aquellos discursos quieren hacer aparecer como el orden natural de las cosas. Cuando Foucault en “Defender a la sociedad” busca deshacerse del esquema contrato-opresión para estudiar el fenómeno del poder, y propone más bien como principio de inteligibilidad la guerra, nos muestra como en el discurso histórico, aquel que narra está en una posición estratégica, y la verdad que el dice, no es una adecuación entre lo escrito y lo sucedido, sino un plus de fuerza, una verdad-arma, que lo lleva a situarse y defender uno de los dos extremos, opresores u oprimidos. El discurso es un elemento más dentro de la lucha.

«Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo, está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder»⁴⁰.

La verdad esta investida dentro de relaciones de poder, y ella conlleva efectos de poder. Cada sociedad esta sometida a un régimen específico de verdad. En las sociedades occidentales, como la nuestra, Foucault distingue cinco rasgos característicos de la economía política de la verdad: La verdad está fuertemente dominada por el discurso científico y las instituciones que lo producen; la producción de verdad está constantemente incitada por lo económico y lo político; bajo diversas formas es objeto de una inmensa difusión y consumo; sus medios de producción y transmisión están en su gran mayoría en manos del poder político y/o económico; es objeto de debate político y enfrentamiento social.

³⁹ Íbd. Pág 92.

⁴⁰ M. Foucault: Microfísica del poder; Verdad y poder. Editorial La piqueta, Barcelona, 1992. pág 184.

Foucault no plantea que detrás del discurso, como lugar de la verdad, se encuentre como su fuerza productora el poder. El poder no está fuera del discurso, sino que es algo que funciona a través de él. Y por ello, por esos poderes y peligros que implica la figura irruptiva de los discursos, en toda sociedad la producción de éstos, está controlada por un cierto número de procedimientos, que tratan de conjurar su acontecimiento, evitar su “terrible materialidad”. Están los procedimientos de exclusión, dentro del cual encontramos tres prohibiciones que remitan el objeto del que se habla, las circunstancias en que se habla, y el sujeto que puede, que está autorizado de hablar. También se encuentra como limitación de los discursos la división que se hace entre la razón y locura, cancelando el discurso del loco, y la antítesis verdad-mentira, según la cual el discurso, en tanto que vale más por lo que dice, que por lo que es, no se permite ser falso. Se encuentran también procedimientos de control que serían internos al propio discurso, como la figura del comentario, el autor y la disciplina, que con su existencia limitarían la producción de nuevos discursos. Y por último están los procesos de enrarecimiento, que limitan el intercambio y comunicación de los discursos. Sin embargo, estas determinaciones respecto a los discursos se hacen en referencia a una noción de poder que Foucault abandonaría posteriormente. El poder no puede ser considerado simplemente como la ley, como el límite y la prohibición, hay que abandonar aquella concepción negativa, el poder también es el que crea deseos, afirma tendencias, produce saber, fabrica subjetividad.

Reflexiones conclusivas

¿No es acaso también esta estructura de trabajo una limitación del discurso? Como si el pensamiento de forma natural se guiara por aquellos pasos de introducción, desarrollo y conclusión, como si uno pudiera guiar aquel pensamiento. ¿Acaso todo tema puede ser introducido, acaso todo tema puede ser concluido? ¿No está incluso en la “naturaleza” misma de algunos asuntos el que en determinados momentos (para no hablar de épocas) simplemente de ellos no se pueda concluir?, ¿no es acaso la felicidad del pensamiento el no querer concluir, no sacar puntos finales, no postular nada definitivo, quedar abierto?

Las influencias nietzscheanas en la filosofía de Foucault dejan verse tanto en su arqueología de los saberes, como en la genealogía de los poderes. Podemos decir que como base de ambos análisis se encuentra la importancia dada a la investigación histórica.

Vemos como los análisis foucaultianos tratan de eliminar de su dominio aquellos “trascendentales” a los que va dirigida la crítica nietzscheana: la Verdad, la Razón, el Sujeto y también la Historia. Especialmente, se trata de prescindir de la figura del “sujeto del conocimiento”. La representación de aquel sujeto ideal como centro de origen de la representación y el conocimiento, se retrotrae a las reflexiones cartesianas y kantianas. Descartes, de la “evidencia” del yo pienso derivó la realidad de Dios y del mundo, y puso al hombre como fundamento de todo conocimiento. Kant buscó las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto, en la estructura constitutiva de éste.

Su análisis de la episteme moderna, del nacimiento de las ciencias sociales, le ayuda a derribar aquella imagen casi mítica del hombre que pretendía suplantar la ya maltrecha figura de Dios. Pero como afirma Nietzsche, el hombre no es una *aeterna veritas*. La muerte del hombre que Foucault anuncia, del objeto de discurso que no más de dos siglos tiene a su haber, es consecuencia de aquel primer asesinato, que a través de la boca del loco fue anunciado, el de Dios.

Podríamos interpretar esta muerte de Dios, del ideal de la verdad que encontramos en la filosofía nietzscheana como aquello que impulsó a las reflexiones de Foucault sobre el saber pues ¿Qué podría ser ahora, o más, bien, como sería posible estudiar el saber, sin un sujeto a quien remitir la verdad, sin una verdad que remitir al sujeto? A pesar de la revelación del ideal de la verdad, siguen habiendo, como a lo largo de toda la historia, discursos que son considerados como verdaderos o falsos. Desde estas interrogantes Foucault se interesa por ir a la búsqueda de un método que prescinda de elementos antropológicos con los cuales se pueda estudiar los discursos del saber.

Ahora bien, donde parece haber una relación más rica, más nutrida es en el estudio de las relaciones de poder- saber. Aquello no es difícil de establecer, pues es el mismo Foucault quien propone ciertos elementos del pensamiento de Nietzsche como método para un análisis de las relaciones entre formas de saber y prácticas sociales, políticas, económicas. La actitud fundamental de Nietzsche que le sirve como táctica a Foucault es aquella que nombra como “política”, para ver al conocimiento, no como un conocimiento inmaculado, sino para poder descubrir aquellas relaciones de poder que lo atraviesan. Aquella actitud es la del genealogista. Foucault también ha dado tributo a esta herencia nietzscheana de la genealogía. En ella encuentra el método de análisis histórico que le permite remontarse a la invención, a la procedencia de ciertas prácticas o conceptos que, en su bajo comienzo,

es posible interrogar, sin el velo de un origen milagroso, un origen que siempre escapa de las manos, por su verdadera constitución, por las fuerzas efectivas que lo llevaron a existir.

La genealogía le permite a Nietzsche y a Foucault acusar aquel carácter de la verdad que era ocultado tras fórmulas morales tales como “el conocimiento por el conocimiento”. Lo que se pretende con aquello no es liberar la verdad de aquel “fondo de poder”, aquello es imposible. Para Nietzsche toda voluntad de verdad es expresión de una voluntad de poder. Toda verdad es sometimiento de algo, es un medio para sostener ciertas relaciones y ocultar otras, todo conocimiento esta motivado por el instinto de apropiación, conocer es traducir lo conocido en formas propias, incorporación a nuestro cuerpo. Por ello incluso si pensáramos una verdad que no tuviera por detrás una voluntad de verdad, cosa que quizás nunca ha tenido lugar en la tierra, y que para sólo pensar su posibilidad tendríamos entender por verdad algo totalmente distinto de lo que por común se entiende, seguiría siendo expresión de una voluntad de poder, ciertamente de una voluntad muy distinta de las que hasta ahora han tenido lugar. Respecto a esto, quizás, inocentemente, podríamos declarar que Nietzsche se habría liberado de aquella voluntad de verdad, en cuanto con su filosofía no pretendía establecer ninguna verdad universal, no pretendía tener la verdad. Pero por el solo hecho de acusar y tratar de superar aquella voluntad, no significa ya refutarla de su cuerpo. Me parece que aquella “estructura” de la voluntad de verdad está arraiga, de una forma tan rígida dentro de nuestro ser, que difícilmente habría la posibilidad, por lo menos en los tiempo tales como los que conocemos, de que alguien pudiera liberarse de aquella. Tal vez Nietzsche no pensó ser capaz de anularla por completo, sino que fue consciente de que sólo podía acusarla, logrando a lo mejor ponerla entre paréntesis algunos minutos, aunque parecer ser más una forma que “se tiene o no se tiene”, sin embargo nada nos impida pensar que tal vez tome la forma de un trabajo continuo sobre nosotros. Como decía, quizás Nietzsche solo pretendió poner en duda aquella voluntad para que luego, aquella nueva estirpe de filósofos, que a lo largo de su filosofía siempre anticipó y esperó, pudieran prescindir de aquella voluntad, moverse con otra totalmente distinta.

Foucault tampoco aspiraba a separa la verdad de los sistemas de poder, pues la verdad misma es una forma de poder. Lo que permitía constatar aquella realidad, es poder emprender una lucha para “separa el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento

La cuestión política es humana, es errónea, la ilusión, la conciencia alienada de ideologías es verdad misma.”⁴¹ En este contexto, la genealogía no es exclusivamente un método de análisis, sino al mismo tiempo una estrategia de lucha. Una de las definiciones que Foucault propone de la genealogía es: “redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos”⁴². Es un medio para liberar de la sujeción a los saberes históricos.

La genealogía hace relación a saberes particulares y locales, saberes que en general han sido silenciados y descalificados como poco rigurosos, ingenuos, insuficientemente elaborados, que solo pueden emerger a través de una insurrección de los saberes sujetos. En este sentido se alzan las genealogías como anti-ciencias, pues no siguen el orden jerárquico que caracteriza las ciencias rigurosas, y sus conocimientos dispersos no dependen de un saber ya establecido y definido que los ampare dentro de él. Para poder hacer funcionar estos saberes, se debe luchar contra la “instancia teórica unitaria” que intenta encasillarlos, ordenarlos jerárquicamente e incluso apropiárselos, se debe actuar críticamente frente a la ciencia, pero no principalmente contra sus contenidos, sus

⁴¹ Verdad y poder, pág 185.

⁴² M. Foucault: La genealogía del racismo. Editorial Altamira, La Plata, 1996. pág 18.

conceptos, o sus métodos, sino más bien “contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico”⁴³

Si bien según estas consideraciones podría hacerse un paralelo entre la relación que Nietzsche establece entre la voluntad de verdad y la voluntad de poder, con lo que Foucault entiende con las relaciones de saber-poder, en cuanto para ambos, detrás de las verdades, se esconden estrategias de poder, en las cuales la verdad sería un luchador en la contienda, no parece válida la comparación cuando se examinan los nociones que implica el término “poder”. Si bien Foucault intenta deshacerse de aquella concepción negativa del poder con la cual se lo suele pensar, aun así para él, el poder siguen siendo aquello contra lo cual hay que ejercer una resistencia. La resistencia es la contraparte de aquellas relaciones de poder que atraviesan todo el cuerpo social, aquellas relaciones que nos oprimen, que nos limitan y nos modelan, pero que siempre son posibles de combatir. Ya sabemos que lo que entiende Nietzsche por voluntad de poder es algo totalmente distinto. La voluntad de poder es la fuerza misma de la vida, ya sea que represente una voluntad débil o fuerte, es lo que nos mueve a actuar, a crear. La voluntad de poder solo podría ser resistencia en cuanto una voluntad fuerte se opusiera a una débil, pero no se si es correcto en ese caso hablar de resistencia, no me parece que sea una relación de ese tipo la que se puede encontrar, ni siquiera podíamos estar segura de que efectivamente se pueda dar una relación en ese plano, si acaso no son dos fuerzas que nunca se encuentran en un punto común.

Nietzsche y Foucault dejan atrás esa larga tradición filosófica que se preguntaba por el conocimiento, tratando de hacer una crítica desde el “aparato cognitivo” a su acto de conocer, o que bien se preocupaba de los contenidos de los conocimiento, o por el sujeto de conocimiento, para buscar detrás del pensamiento, las relaciones políticas de existencia y los efectos de poder que conlleva, por parte del análisis foucaultiano, y los síntomas que indicaban la voluntad de poder creadora de aquel conocer, por parte de Nietzsche.

Por ello, la crítica nietzscheana no puede entenderse como una teoría del conocimiento sino como “teoría perspectivista de los afectos”.

Lo que se gana como conclusión en el plano del conocimiento se gana al mismo tiempo en el plano de la vida. La teoría y la praxis son sólo una separación arbitraria, una “distinción funesta, como si existiese un instinto particular del conocimiento, que despreocupada de los problemas de utilidad y peligro, se precipitase ciegamente hacia la verdad; y luego, aparte de este instinto, todo el mundo de los intereses prácticos...”⁴⁴ La filosofía no es búsqueda desinteresada de la verdad, la filosofía se encarna en la vida misma de aquellos que se mueven en su interior. La filosofía como actitud, como “ethos” filosófico. Pensar es renovar constantemente el pensamiento. Tanto Foucault como Nietzsche resaltan esta necesidad de no caer en formas estáticas, de no quedar encerrado en una identidad, de superarse constantemente, de expandir los límites del pensamiento, de la acción. La filosofía no como relato del ser sino como diagnóstico de la actualidad, de lo que nosotros somos, queremos y creemos ser. Necesitamos del conocimiento, pero como experimento. “No hay un único método científico que proporcione conocimiento. Tenemos que comportarnos con las cosas de un modo experimental: a veces ser malvados con ellas, otras ser buenos, obrando sucesivamente con justicia, pasión, frialdad”⁴⁵. El placer de la crítica, de la desconfianza, de la destrucción. Experimento también somos nosotros, y debemos querer serlo, es nuestro derecho. No objetividad, sino perspectivismo. No mirar el mundo desde una perspectiva de

⁴³ Ibid. pág. 19.

⁴⁴ La voluntad de poder, af. 417. pág 292.

⁴⁵ Aurora, af 432. pág 248.

rana, sino que crearlo a vuelo de pájaro. “La ontología crítica de nosotros mismo no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión”.⁴⁶

⁴⁶ M. Foucault. Sobre la ilustración. Editorial Tecnos, Madrid, 2004. pág 97.

Bibliografía

- FOUCAULT, MICHEL. Las palabras y las cosas. Siglo veintiuno editores, México, 1986.
- . La arqueología del saber. Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2008.
- . El orden del discurso. Fábula Tusquets Editores, Barcelona, 2002.
- . La verdad y las formas jurídicas. Gedisa editorial, Barcelona, 2003.
- . Vigilar y castigar. Siglo veintiuno Editores Argentina, Buenos Aires, 2005.
- . Microfísica del poder. Editorial La piqueta, Madrid, 1992.
- . Genealogía del racismo (Il faut défendre la société), Editorial Altamira, La Plata, 1996.
- . Sobre la ilustración. Editorial Tecnos, Madrid, 2004.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. El nacimiento de la tragedia. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- . Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Editorial Tecnos, Madrid, 1994.
- . Humano, demasiado humano. Editorial Edaf, Madrid, 2007.
- . Aurora. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- . La ciencia jovial. Monte Avila Editores, Caracas, 1992.
- . Más allá del bien y del mal. Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- . La genealogía de la moral. Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- . El ocaso de los ídolos, Letras Universales, Buenos Aires, 2005.
- . La voluntad de poder. Editorial Edaf, Madrid, 2007.
- . Sabiduría para pasado mañana. Editorial Tecnos, Madrid, 2002.

Otros autores

ALBANO, SERGIO. Michel Foucault. Glosario epistemológico. Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2007.

DIAZ, ESTHER. La filosofía de Michel Foucault. Editorial Biblio., Buenos Aires, 1995.

DELEUZE, GILLES. Nietzsche y la Filosofía. Editorial Anagrama, Barcelona, 2002.

GIANNINI, HUMBERTO. Breve historia de la filosofía. Editorial Universitaria, Santiago, 2001.